

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee



LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

6, 2018

Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas

A peer-reviewed online resource, yearly published by the Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra (Executive Editor), Roberto Palaia (Managing Editor)

ASSOCIATED EDITORS: Claudio Buccolini, Maria Cristina Dalfino, Gian Carlo Fedeli, Hansmichael Hohenegger, Cristina Marras, Ada Russo, Francesco Verde

GRAPHIC DESIGN: Simona Lampidecchia

EDITORIAL ASSISTANT: Maria Cristina Dalfino

ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Marcelo Dascal[†] (Tel Aviv), François Duchesneau (Montréal), Daniel Garber (Princeton), Tullio Gregory[†] (Rome), Elisa Germana Ernst[†] (Rome), Norbert Hinske (Trier), Christia Mercer (New York), Massimo Mugnai (Pisa), Hans Poser (Berlin), David Sedley (Cambridge)

Lexicon Philosophicum, via C. Fea, 2
00161 Rome, Italy
lexicon@iliesi.cnr.it
www.lexicon.cnr.it

The individual contributions are made available Open Access under the Creative Commons General Public License Attribution, Non-Commercial, Share-Alike version 3 (CCPL BY-NC-SA).

© The CNR-ILIESI have the collected works copyright on the printed issues and digital editions of the Journal.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della Stampa del Tribunale Civile di Roma

Direttore responsabile: Antonio Lamarra - Condirettore: Roberto Palaia

LEXICON PHILOSOPHICUM

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

6, 2018



CONTENTS

6, 2018

OBITUARIES

- 1 *Ricordo di Tullio Gregory* a cura di Antonio Lamarra
9 *Ricordo di Marcelo Dascal* a cura di Cristina Marras

UNPUBLISHED PAPERS

- 15 ANTONIO LAMARRA, Un articolo inedito di André Robinet, *Le modele cybernétique dans la pensée politico-technique de G. W. Leibniz*

ARTICLES

- 35 OCTAVIAN GABOR, Justice between Mercy and Revenge in Sophocles' *Antigone* and Plato's *Crito*
55 CHIARA BONUGLIA, Atticus on the Status of Platonic Ideas
69 NICOLÒ SASSI, Le fonti del vocabolario teologico delle *Epistole* dello pseudo-Dionigi Areopagita
117 HANNES AMBERGER, M.A., *Spatium entitativum*. Leibniz's Notes on Johann Heinrich Bisterfeld
133 GIULIA ABBADESSA, L'allegoria in Leopardi: l'eco dantesca
177 MATTEO GARGANI, Uneven Development and *Weltanschauung*. Remarks on Lukács' Late Writings on Marxism
199 MARCO DAMONTE, An Historiographic Label, its Evidence, its Misunderstanding and its Future: *Wittgensteinian Thomism*

NOTES & DISCUSSIONS

- 215 FRANCESCO BERNO, *Visio Dei* tra enochismo e gnosi eretica
229 CLAUDIO BUCCOLINI: *Descartes: New texts/new perspectives*. Colloquio internazionale (Parigi, 19-20 aprile 2018)
233 ROBERTO PALAIA: *Editing Leibniz in Turin*. Convegno internazionale dedicato a Louis Dutens in occasione del 250° della pubblicazione dell'*Opera Omnia* di G. W. Leibniz

RICORDO DI TULLIO GREGORY



Tullio Gregory nel suo studio di Direttore dell'ILIESI. Accanto a lui, il modello ligneo del logo dell'Istituto.

La sera di sabato 2 marzo 2019 Tullio Gregory ci ha lasciato. Figura di prima grandezza della cultura italiana del secondo Novecento, grande storico della filosofia e studioso impegnato come pochi altri nelle istituzioni scientifiche e culturali del nostro Paese, era stato il fondatore e poi l'instancabile animatore del gruppo di ricerca per lo studio del lessico filosofico e scientifico della tradizione europea, che aveva riunito intorno a sé al CNR. Di questa iniziativa, nei diversi assetti istituzionali che assunse nel corso degli anni, fu Direttore

senza interruzione per un quarantennio, a partire dalla metà degli anni Sessanta. Per il nostro Istituto si tratta di una perdita senza eguali.

Tullio Gregory era nato a Roma il 28 gennaio 1929. Ancora adolescente, ebbe a frequentare Ernesto Bonaiuti, esponente di primo piano del modernismo italiano, antifascista, scomunicato dalla Chiesa cattolica e privato della cattedra universitaria dallo Stato italiano, a causa del rifiuto opposto al giuramento di fedeltà al regime. Gregory si formò quindi nell'università romana 'La Sapienza' al magistero di Bruno Nardi, storico della filosofia medievale e dantista insigne. La sua carriera scientifica iniziò prestissimo. Laureatosi nel 1950, dall'anno successivo iniziò una collaborazione con l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana 'Treccani', mai interrotta nel corso della sua vita, che lo vide impegnato in numerose, importanti opere pubblicate dall'Istituto e, per un trentennio, anche in qualità di componente del suo Consiglio Scientifico. Nel 1962 era già professore ordinario di Storia della filosofia medievale nella Facoltà di Lettere e Filosofia della 'Sapienza', per poi passare nel 1967 alla cattedra di Storia della filosofia, in coerenza con l'ampliamento dei suoi interessi scientifici dal platonismo medievale alla civiltà del Rinascimento e alla prima modernità, a Descartes e a Gassendi, ai libertini e alla letteratura clandestina. Nel ventennio fra il 1975 e il 1994 insegnò a più riprese all'École Pratique des Hautes Études e alla Sorbonne; nel 1998 fu titolare della Chaire Internationale Blaise Pascal al Collège de France. Nel 1964 iniziò il suo impegno al CNR che terminò ufficialmente solo nel 2010. Socio nazionale dell'Accademia dei Lincei e di diverse altre accademie italiane, era socio della British Academy e della American Academy of Arts and Science; fu inoltre nominato Officier de l'Ordre des Arts et des Lettres della Repubblica Francese. Fra le numerose onorificenze ricevute, va ricordato almeno il titolo di Doctor honoris causa conferitogli dall'École Pratique des Hautes Études.

Nella lunga carriera di Tullio Gregory, così ricca di interessi e di iniziative, l'impegno speso in ambito CNR occupa un posto di primissimo piano. Dapprima come animatore, insieme a Tullio De Mauro, di un Gruppo di Ricerca finanziato dal Comitato Nazionale per le Scienze Storiche, Filosofiche e Filologiche; poi come fondatore nel 1970 e Direttore per un trentennio del Centro di Studio per il Lessico Intellettuale Europeo, secondo una tipologia di interventi, oggi scomparsa, che fu di grande importanza per il CNR nel secondo dopoguerra. Essa consentì all'Ente – che proprio a partire dal 1964 si apriva al vasto mondo delle scienze umane e sociali – di favorire la nascita, anche in settori nei quali fino a quel momento era stato del tutto assente, di una rete di ricerca varia e articolata, attorno a figure di sicuro riferimento dell'Università

italiana. Al volgere del millennio, in una fase di grandi cambiamenti per il CNR e per i suoi organismi di ricerca, considerata conclusa l'esperienza dei centri di studio, la vicenda del Lessico Intellettuale Europeo incontrò quella dell'altro centro a carattere filosofico che era attivo alla 'Sapienza', il Centro di Studio del Pensiero Antico, il quale era stato fondato e diretto da Gabriele Giannantoni, prematuramente scomparso nel 1998. Dalla loro fusione, nel febbraio del 2001 nacque l'attuale ILIESI: Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee. Sembrò naturale al CNR affidare la direzione del nuovo Istituto a Tullio Gregory, marcando così una linea di forte continuità culturale, che egli assicurò fino al 2007. Lasciato l'istituto, tra il 2008 e il 2010 poté ancora offrire al CNR un prezioso contributo di competenza scientifica come Direttore del Dipartimento di Identità Culturale, di recente istituzione, che copriva l'intero settore delle scienze umane.

Un impegno ininterrotto, dunque, lungo l'arco di un cinquantennio, quello di Gregory al CNR e che, per quanto riguarda il nostro Istituto, non si esaurì con il termine del suo mandato di direzione scientifica. Anche in seguito, infatti, non fece mai mancare il senso della sua presenza amicale, discreta ma costante, e – a chiunque di noi glielo chiedesse – il beneficio di un consiglio, l'indicazione di una pista di ricerca, il giudizio su un'iniziativa o un progetto. Un impegno durevole e appassionato: non era un segreto per nessuno che il Lessico Intellettuale Europeo, dapprima il Centro poi l'Istituto, rappresentasse per lui l'iniziativa, fra le tante che aveva animato, che forse più gli stava a cuore, della quale andava particolarmente orgoglioso e talora poteva sembrare perfino un po' geloso. D'altro canto al 'Lessico' – come amava dire – aveva impresso una fisionomia inconfondibile, conferendogli fin dall'inizio caratteristiche fortemente specifiche, un profilo scientifico e culturale unico nel panorama storico-filosofico non solo italiano ma internazionale. Un profilo indissociabile dalla sua personalità scientifica.

Sul piano del metodo, alla sua scuola si imparava a porre con forza al centro della ricerca il testo nella sua letteralità e storicità, evitando letture frettolose e superficiali, guidate più dagli schemi concettuali (e talora ideologici) dell'interprete che dalla reale dinamica argomentativa dell'autore. Questo vigoroso appello ad una intransigente fedeltà filologica invero fu condiviso da non pochi storici della filosofia della sua generazione, alle prese con l'eredità pervasiva del neoidealismo italiano ma anche con gli orientamenti più ideologicamente marcati e militanti della tradizione cattolica e di quella marxista. Quel che ha fatto la differenza nel suo caso, delineando un tratto specifico del suo orientamento metodologico, tuttavia, sta nella speciale

attenzione riservata alla dimensione linguistica e in particolare alla struttura lessicale del testo, una struttura da indagare in profondità, facendo ricorso alle tecniche di analisi testuale più agguerrite e in primo luogo a quell'insieme di tecniche che negli anni pionieristici del Centro di Studio per il Lessico Intellettuale Europeo – sostanzialmente il ventennio tra 1965 e il 1985 – chiamavamo metodologie elettroniche o computazionali e che oggi diremmo piuttosto metodologie digitali. Senza perdere di vista l'obiettivo finale, che era evidentemente storico e interpretativo, con l'ausilio del computer si scandagliavano i testi, per metterne in luce peculiarità linguistiche e strutture lessicali. Al 'Lessico' furono all'inizio gli anni degli spogli e delle elaborazioni lessicografiche di indici e concordanze di singoli testi, poi della redazione di lessici d'autore, e ancora – anche a misura che la tecnologia informatica progrediva – la costituzione della prima banca dati e infine il fiorire di una molteplicità di archivi digitali di testi filosofici e scientifici, che oramai nel loro insieme coprono momenti salienti e figure di primo piano della cultura europea, dai Presocratici ai filosofi del Rinascimento italiano, alla prima modernità – da Bacon a Descartes, a Spinoza, a Leibniz, a Vico, fino a Kant. Archivi tutti liberamente consultabili che offrono allo studioso testi nelle edizioni canoniche di riferimento e consentono svariate possibilità di consultazione e d'indagine.

Se l'enfasi posta sullo studio della testura linguistico-concettuale dei testi e, in relazione a questa, sul reciproco definirsi e determinarsi di campi semantici e vettori di senso ben si accordava, almeno nei suoi tratti di fondo, con la temperie culturale degli anni dello strutturalismo, non per questo nell'insegnamento di Gregory veniva meno l'attenzione alla dimensione storica entro cui la lettura dei testi andava collocata, considerandone in primo luogo l'effettiva circolazione e quindi il reale impatto culturale, il peso avuto nel costituirsi della tradizione filosofica. Su questi presupposti ben si comprende anzi la netta prevalenza, nei suoi interessi, per il testo edito sull'inedito, per l'opera che avesse comunque conosciuto una circolazione rispetto ai lasciti dei quali pochi o nessuno avesse avuto conoscenza. Di qui inoltre un altro aspetto caratteristico del suo insegnamento, col richiamo sempre insistito al valore da attribuirsi alle traduzioni, testi di solito così trascurati e così poco considerati, normalmente marginali sia per lo storico del pensiero sia per il lessicografo. Era salda invece in lui – come lo era stata del resto in Eugenio Garin, altra figura di primario riferimento culturale per Gregory – la consapevolezza che il lavoro del tradurre, comportando sempre un trasporre esperienze e conoscenze da un sistema di codici culturali a un altro, non è mai operazione semanticamente neutra. Il richiamo di Gregory al ruolo svolto dalle traduzioni nel consentire la circolazione di testi e

dottrine è stato costante e certo non privo di relazioni con il crescente interesse che specie nell'ultimo ventennio egli aveva nutrito per il tema delle migrazioni, nelle quali vedeva – oltre al fenomeno sociale – anche e soprattutto un fenomeno culturale complesso e potenzialmente ricco di implicazioni. D'altro canto, puntare, come egli ha fatto con costanza e coerenza, a ricerche che si ponessero al crocevia tra la storia della filosofia (o, ancora più in generale, della storia delle idee), l'analisi lessicologica e l'elaborazione lessicografica, dando spazio in maniera sempre più marcata a metodologie mutate dall'umanistica digitale, nei primissimi anni Sessanta era veramente innovativo, quasi unico in Europa, e ancora oggi definisce in maniera caratteristica l'identità del nostro Istituto. A ben vedere, privilegiare lo studio del linguaggio, e in particolare delle strutture lessicali, per comprendere anche le più complesse architetture concettuali che trovano espressione in un testo, porre quest'ultimo nel contesto dei dibattiti e degli scambi culturali del suo tempo e collocare a loro volta questi dibattiti sullo sfondo di prospettive storiche di lungo periodo, per comprenderne appieno ogni sfumatura, per coglierne ogni eco più lontana, configura un compito in linea di principio inesauribile ma proprio per questo quanto mai affascinante, perché sempre aperto a nuovi risultati, a nuove letture e interpretazioni. Più un criterio regolativo sul piano del metodo che la possibilità concreta di un compito che si possa mai condurre a termine.

Certo, un simile modo di porsi in rapporto al testo, che esige solide basi empiriche e tuttavia si vuole robustamente attrezzato quanto a strumenti teorici e pratici d'indagine, richiede uno stile nella ricerca che si caratterizza per l'appello al rigore più intransigente. In questi giorni in cui non sono mancati ritratti e ricordi da parte di antichi allievi e collaboratori, si è da più parti notato che Tullio Gregory è stato un maestro quanto mai esigente e che da questo punto di vista la scuola del 'Lessico Intellettuale Europeo' è stata una scuola molto severa. Credo però che proprio di questo dobbiamo essergli grati: di averci impartito la lezione della serietà degli studi, del rigore scientifico, dell'intolleranza verso ogni forma di pressapochismo o, ancor peggio, di sciatteria intellettuale, di avere professato – praticandola per primo egli stesso – una disciplina di studio e di lavoro estremamente rigorosa e attenta ad ogni aspetto della ricerca, fino ai dettagli più minuti e apparentemente trascurabili. Proverbiale, a questo proposito, la cura che metteva (e che richiedeva) nella preparazione dei volumi pubblicati dall'Istituto, che da lui ricevevano il 'si stampi' solo dopo verifiche puntualissime e ripetute quanto necessario per garantire l'unico risultato che riteneva accettabile: una precisione assoluta, senza la minima sbavatura. D'altro canto, dei volumi dell'Istituto era

particolarmente fiero, orgoglioso in special modo della collana 'Lessico Intellettuale Europeo', che egli stesso aveva aperto nel 1969 presso la romana Edizioni dell'Ateneo, per poi trasferirla alla casa editrice Leo Olschki di Firenze all'inizio degli anni Novanta, e della quale nel 2006 si celebrò la stampa del centesimo volume nella prestigiosa sede dell'Accademia dei Lincei.

Figura di studioso profondamente laico e alieno da ogni forma di adesione ideologica, Tullio Gregory ha interpretato il suo impegno civile come intellettuale profondamente impegnato nelle istituzioni scientifiche e culturali. Storico della filosofia di indiscusso valore, non poté limitare la sua attività ai soli impegni accademici: se la collaborazione con l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana e quella con il CNR l'accompagnarono quasi quotidianamente lungo l'arco di tutta la vita, ad esse si aggiunsero in momenti diversi altre e variegate forme di impegno a sostegno degli studi e dei valori della cultura, delle discipline umanistiche, della diffusione del sapere, come la redazione (in collaborazione con F. Adorno e V. Verra) di un fortunatissimo manuale di filosofia per i licei o la partecipazione a numerose commissioni di studio ministeriali per la riforma della scuola e dell'università, l'impegno come componente del Consiglio Superiore per i beni culturali e paesaggistici presso il Ministero per i Beni e le Attività Culturali, l'intensa presenza sulla stampa quotidiana, la collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, l'assidua partecipazione al Festival della Filosofia di Modena, la sua stessa, breve esperienza come consigliere d'amministrazione della Rai. Allo studioso così esposto nella sua dimensione pubblica corrispondeva un uomo di grande discrezione nei confronti delle persone con cui veniva in contatto e di assoluto riserbo riguardo alla sua sfera privata, ma dotato di un profondo e solido senso dell'amicizia. Fu così che nel maggio del 2014 volle celebrare i cinquant'anni del 'Lessico', riunendo per una serata all'insegna della convivialità tutti gli amici e i collaboratori che, a vario titolo, in quel lungo arco di tempo vi si erano avvicinati, ma anche promuovendo l'organizzazione di una bella mostra dell'opera grafica, degli studi e dei disegni preparatori predisposti dal Maestro Carlo Lorenzetti per i manifesti dei Colloqui triennali e per altre iniziative del nostro Istituto, che ebbe poi luogo nella primavera dell'anno successivo. Gregory non disdegnava i piaceri della tavola – erano anzi ben note la sue profonde conoscenze in campo gastronomico – né le virtù del buon vino, nel quale individuava il segno distintivo di una grande tradizione culturale e quasi il contrassegno dell'umano. Due giorni appena prima della sua scomparsa noi tutti, i suoi 'amici del Lessico', ci siamo riuniti insieme al Maestro Lorenzetti, per festeggiare i novant'anni che aveva da poco compiuti. Nello stile che gli era

Ricordo di Tullio Gregory

più tipico aveva chiesto che il nostro incontro si svolgesse nel clima informale di una serata fra amici che si ritrovano intorno a una bella tavola, senza retorica e lontano da ogni spirito celebrativo. Insomma, ancora un incontro tra lui e il 'suo' istituto. Non stava già troppo bene, ma non volle mancare all'appuntamento; ci lasciò molto presto, sinceramente contento per la bella atmosfera che si era respirata. Ci piace pensare che in qualche modo egli abbia voluto prendere congedo da noi e dal suo 'Lessico' con un ultimo saluto.

ANTONIO LAMARRA

RICORDO DI MARCELO DASCAL

Il filosofo, linguista, epistemologo e ingegnere Marcelo Dascal è morto il 15 aprile 2019. Nato a San Paolo del Brasile nel 1940, laureato in filosofia e ingegneria elettrica presso l'Università di San Paolo, ha studiato linguistica ed epistemologia ad Aix-en-Provence con Gilles Gaston Granger e ha ottenuto il Ph.D. all'Università Ebraica di Gerusalemme sotto la direzione di Yehoshua Bar-Hillel. In Israele ha fondato il Dipartimento di Filosofia dell'Università Ben-Gurion del Negev, è stato professore di Filosofia all'Università di Tel Aviv dal 1967 ed è stato decano della Facoltà di Lettere e Filosofia nella stessa Università dal 1995 al 2000.

Marcelo Dascal può essere definito un intellettuale 'contemporaneo'. Ha sempre sostenuto, senza cadere in facili illusioni, l'attività di ricerca interdisciplinare, il dialogo interculturale e il difficile percorso dell'impegno civile. Un filosofo instancabile, rigoroso e responsabile, al confine tra due paesi, tra lingue diverse, tra diverse tradizioni culturali, portatore di un'identità articolata e complessa che riflette una concezione di conoscenza plurale e dialettica come risultato di sforzi e impegni collettivi. Secondo Dascal, il progresso della conoscenza si basa sulla dialettica tra opposizione e cooperazione, tra dibattito e dialogo e, su questi presupposti, ha condotto la sua attività di ricerca che ha portato avanti attraverso il lavoro editoriale, la traduzione in più lingue dei suoi scritti, i numerosi incarichi d'insegnamento, l'organizzazione e la partecipazione a conferenze, seminari e iniziative nelle più prestigiose università del mondo.

Insegnante generoso ed esigente, ha intrecciato una rete di scambi internazionali, ispirato discussioni e collaborazioni di cui i suoi studenti, colleghi e amici hanno beneficiato e continueranno ancora a beneficiare. Eletto nel 2003 e nel 2008 membro del direttivo della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP), per il suo contributo alla ricerca e

all'insegnamento nel 2002 ha ricevuto l'“Humboldt Prize” dall'Alexander von Humboldt Foundation e, nel 2006, l'International Society for the Study of Argumentation (ISSA) Prize. Nel 2010 l'Università ‘Ștefan cel Mare of Suceava’ (Romania) gli ha conferito il titolo di Doctor Honoris Causa per il suo ‘eccezionale contributo scientifico’.

Marcelo Dascal è stato un amico del nostro Istituto e un punto di riferimento della comunità scientifica italiana sia di studi leibniziani, sia della filosofia del linguaggio, della linguistica e della semiotica. Ha insegnato in alcune università italiane come Bologna e Lecce, ha promosso e partecipato a significativi progetti di cooperazione per la costruzione di un dialogo mediterraneo tra culture, facendo delle università un luogo di pace e di scambio (@gora. Dialogue Table Between Mediterranean Universities, Mediating Literatures). Per l'ILIESI ha partecipato a incontri internazionali come Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz del 1996, al quale ha presentato un importante contributo sul multiprospettivismo leibniziano, “Leibniz and epistemological diversity”, e alla conferenza On migration Alphabets del 2011 con “Textes philosophiques en hébreu”. È stato membro del comitato scientifico di questa Rivista, ricercatore ospite nell'ambito del programma CNR Short Term Mobility e, sempre per il nostro Istituto, ha tenuto la lectio magistralis “Reason and Logic. Intuition vs. Form in the Leibniz-Locke Debate in Chapter 17, Book IV of the Essay and the Nouveaux Essais”.

Dascal ha avuto un rapporto appassionato con la filosofia di Gottfried Wilhelm Leibniz. Nel suo libro La Semiologie de Leibniz del 1978, ha adottato una prospettiva storica associata a una lettura parzialmente analitica, ispirata alla semiologia come scienza. Questo approccio originale ed eterodosso è stato supportato da un'attenta lettura dei testi e della loro struttura argomentativa, da un'analisi rigorosa della terminologia e dei concetti. Lo studio di Leibniz lo ha accompagnato per tutta la sua carriera dedicando al filosofo tedesco numerosi libri e articoli e dirigendo diversi gruppi di ricerca internazionali, tra cui Controversies in the République des Lettres e LeLo, Leibniz-Locke Virtual Debate. Ha co-fondato l'Agudat Leibniz Israel (Israel Leibniz Association), è stato membro della Leibniz Society of North America, della Leibniz Gesellschaft e di molte altre società scientifiche. È stato il primo specialista di Leibniz chiamato alla ‘Leibniz-Professur’, per il semestre invernale 2002-2003, presso la Research Academy dell'Università di Lipsia. Il suo approccio eclettico e pluralista allo studio di Leibniz ha ispirato la sua metodologia e concezione della conoscenza. Egli

riteneva che vi fossero parti di verità in ogni dottrina, quindi anche la possibile realizzazione di sintesi per mezzo di una razionalità capace di essere sia deduttiva che logica, argomentativa e dialogica. La creazione dell'International Association for the Study of Controversies (IASC, leggi I ASK) è un importante esempio di questo progetto.

Dascal si interessò soprattutto alla filosofia del linguaggio, in particolare alla pragmatica. Contribuì agli studi di sociopragmatica e creò una definizione, quella di psicopragmatica, affermando per queste due discipline un fondamento filosofico che le distinguesse dalle altre componenti della teoria del significato. Tra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo: Thought in Language (1983), il primo volume di Pragmatics and the Philosophy of Mind (1983), la co-pubblicazione trilingue Philosophy of Language (1992, 1995), il volume Pragmatica per l'Enciclopedia ibero-americana de filosofia (1999), e Negotiation and Power in Dialogic Interaction (2001). Al fine di promuovere le relazioni tra l'uso del linguaggio (e altri sistemi semiotici) e la cognizione, ha fondato e curato la rivista interdisciplinare Pragmatics & Cognition che dal 2005 pubblica un numero annuale dedicato alla cognizione e alla tecnologia.

Anche nella sua ricerca su Leibniz Dascal si è interessato principalmente ai temi di filosofia del linguaggio. Riteneva che, per Leibniz, i linguaggi naturali e gli altri sistemi semiotici giocassero un ruolo cruciale per lo sviluppo del pensiero e che questo aspetto dell'epistemologia leibniziana non andasse trascurato; tra le sue pubblicazioni e curatele su questo tema, oltre al già menzionato volume del 1978, ricordo Language, Signs and Thought (1987). Dascal ha contribuito in modo significativo alla storia delle idee e ai dibattiti della comunità dei ricercatori leibniziani con una ridefinizione critica e dialettica del concetto di ragione e con la proposta innovativa di articolare le polemiche, intese e studiate come eventi pragmatici, in dibattiti e dispute, a cui aggiunge un'altra tipologia: la controversia. Obiettivo di quest'ultima non è né la determinazione certificata della verità, né la vittoria, ma la persuasione razionale dell'avversario attraverso argomenti che non sono né solo deduttivi, né soltanto imbattibili. Nell'ambito di questa complessa articolazione di argomenti, metodi e interessi, ha elaborato una teoria delle controversie basata su un confronto tra diverse tradizioni, discipline, aree geografiche, e tipologie di comunicazione (orale e scritta), analizzando e discutendo importanti carteggi e collaborando con numerosi esperti. A tal fine ha fondato la serie Controversies e, tra le numerose pubblicazioni, ricordo qui l'analisi della corrispondenza tra Malthus e Ricardo curata con Sergio Cremaschi (1998),

Tradition of Controversy (2007) con Han-liang Chang e Controversies et Subjectivity con Pierluigi Barotta (2005).

Marcelo Dascal è stato forse il primo studioso ad aver sviluppato un'analisi generale delle polemiche attraverso una tipologia. Tutto questo fonda e apre proprio all'esplorazione, come amava affermare, delle conseguenze delle questioni fondamentali della conoscenza filosofica contemporanea in termini di razionalità e dialogo. Il 'dialogo' inteso come una sfida è concepito in senso buberiano: l'unione di un Io e un Tu in un Noi che include una misura di mistero come quella che si trova nell'amicizia, nella simpatia, nell'empatia, o nell'amore. È questo preservare le differenze all'interno di una fusione che consente di mantenere, e persino sviluppare, un atteggiamento critico, che non è una 'disputa' per dimostrare la superiorità di uno sull'altro e per 'sconfiggere' l'altro, non è una 'discussione' che presuppone un'accettazione preliminare di un quadro concettuale e di procedure decisionali comuni, ma si manifesta nella controversia. La controversia, infatti, mantiene le differenze per aprire ad uno spazio di 'comprensione', a un'attività che mette il ricercatore a stretto contatto con l'autore (Interpretation and Understanding, 2003). La soggettività e l'identità vanno dunque intese in senso plurale, come risultato anche di un lavoro di narrazione in uno spazio collettivo (La pluralidad y sus atributos, coedito con Manuel Gutierrez e Jaime de Salas nel 2001).

Dascal ha accompagnato la sua attività di ricercatore e analista rigoroso di Leibniz, con un importante lavoro di traduzione di testi del filosofo tedesco. The Art of Controversies (2008) ha offerto alla comunità leibniziana una collezione rappresentativa di lettere e scritti inclusi nelle sezioni di logica, giurisprudenza e politica dell'Akademie Ausgabe riorganizzati tematicamente. In questo volume, a mio parere, l'importanza dell'approccio metodologico di Dascal è evidente ed è esplicitato dallo stesso titolo, The Art of Controversies, dove con 'arte' si sottolinea il ruolo insostituibile di strategie, abilità, tecniche, comportamenti e metodi nella organizzazione e strutturazione del discorso e delle teorie filosofiche. Originale, in qualche modo provocatoria, è la proposta di ridefinizione del concetto di ragione leibniziana, una ragione 'debole', una blandior ratio, flessibile, critica, dialettica e argomentativa. Il volume Leibniz: What Kind of Rationalist? (2008) riflette una vera e propria prospettiva multidisciplinare, trasversale alle scuole e, allo stesso tempo, dedicata alla discussione di concetti specifici e centrali della filosofia di Leibniz. Nel volume si ripensa il razionalismo leibniziano attraverso un modello di razionalità non dogmatica che combina ragione e ragionevolezza,

che non giudica ma 'soppesa', una ragione-bilancia che inclina senza necessitare. Gli aspetti interpretativi e i calcoli formali, così come i linguaggi naturali e quelli artificiali sono complementari, si supera una visione dicotomica e logicistica per riaffermare la pluralità di metodi e mezzi, modi e tipi di conoscenza. Ponendo al centro uno dei principi fondamentali della filosofia di Leibniz, 'unità nella molteplicità', ciò che emerge dal volume, così come da molti altri scritti di Dascal, è soprattutto un Leibniz multi-prospettico. La conoscenza è dinamica ed è il risultato dell'incontro tra il piano diacronico, quello sincronico e i molteplici percorsi e mezzi che si utilizzano nel complesso cammino del sapere e della ricerca: la conoscenza non è quindi mai definitiva, fissa, indiscutibile, ma piuttosto congetturale e provvisoria. Per Dascal, come per Leibniz, lo sviluppo della conoscenza è essenzialmente un'impresa collettiva, che richiede la cooperazione di tutti gli scienziati, a cui concorre ogni singola prospettiva individuale, al fine di contribuire alla pubblica felicità (The Practice of Reason. Leibniz and his Controversies, 2010).

Personalmente nel corso degli anni ho condiviso con Marcelo Dascal un'intensa amicizia e una proficua collaborazione, spesso in viaggio, e animata da accese discussioni nello spirito che ha caratterizzato il suo approccio dialettico allo sviluppo della storia delle idee: loquendum tantum de non condemnando. Mi fa piacere dunque concludere questo ricordo con un suo pensiero da instancabile e curioso viaggiatore: "I 'veri viaggi' portano sempre sorprese che ti fanno pensare le cose di nuovo, da altre prospettive. Veramente permettono di mettersi nella 'place d'autrui' come dice Leibniz, evidenziando che si tratta di qualcosa di indispensabile per pensare, sentire, agire nel nostro mondo plurale". (A crua palavra, 2011, p. 18)

CRISTINA MARRAS

ANTONIO LAMARRA

UN ARTICOLO INEDITO DI ANDRÉ ROBINET
*LE MODELE CYBERNÉTIQUE DANS LA PENSÉE
POLITICO-TECHNIQUE DE G. W. LEIBNIZ*

ABSTRACT: An unpublished paper by André Robinet, which is dated February 5th, 2005 and focuses on Leibniz's theory of law and justice, is edited and introduced by some preliminary remarks and clarifications. An explanation is proposed concerning Robinet's claim according to which Leibniz's use of the French noun 'gubernation' justifies speaking of a cybernetic model in his political and law philosophy. His 1994 book on Leibniz's political thought, which is presupposed, has been consulted to clarify some aspects of Robinet's article, which is devoid of footnotes. Some of the main texts by Leibniz on the subject have been identified, which are underlying in Robinet's article.

KEYWORDS: Cybernetic Model; Political Philosophy; Philosophy of Law; Universal Justice; Leibniz

Il breve articolo inedito di André Robinet sul pensiero politico di Leibniz, che di seguito pubblichiamo, era destinato fin dall'inizio alle pagine di *Lexicon Philosophicum*. Avrebbe, anzi, dovuto essere incluso nel primo fascicolo della rivista che già nel 2005 avevamo intenzione di pubblicare. Nel corso dell'anno precedente, insieme a Roberto Palaia ne avevamo messo a punto il progetto editoriale ed erano stati avviati contatti preliminari con diversi specialisti nei differenti settori della storia delle idee, al fine di costituire il comitato scientifico della nuova rivista. Robinet, che era legato al nostro istituto da relazioni di lunga data sia culturali sia, in diversi casi, di personale amicizia, non solo accettò volentieri il nostro invito ma, nel rispondere affermativamente, inviò anche un breve articolo destinato, nelle

sue intenzioni, al primo numero della rivista. Sfortunatamente quel progetto editoriale incontrò diversi ostacoli che per un certo tempo ne impedirono la realizzazione. Al punto che nel 2010 uscì ancora un volume – il dodicesimo – della precedente serie di pubblicazioni, che pure s'intitolava *Lexicon Philosophicum*.¹ Solo nel 2013 la nuova rivista fu finalmente lanciata nella sua veste attuale di pubblicazione online con periodicità annuale. Allora, tuttavia, non ci parve opportuno pubblicare l'articolo che da otto anni giaceva fra le carte della redazione. Nel frattempo, infatti, Robinet si era seriamente ammalato ed era stato obbligato a lasciar cadere ogni impegno scientifico e perfino ogni rapporto epistolare. Ci sentimmo in obbligo di rispettare il suo silenzio. Ora invece proponiamo la pubblicazione postuma di questo inedito come un omaggio alla sua memoria e un atto doveroso nei confronti della comunità degli studi.

Robinet inviò il dattiloscritto del suo articolo a Tullio Gregory, che era allora il direttore del nostro istituto, il 5 febbraio 2005. Con breve biglietto scritto di suo pugno, rispondeva all'invito di entrare a far parte del comitato scientifico di *Lexicon Philosophicum* che Gregory – presentandogli il nostro progetto – gli aveva spedito il 31 gennaio. Non senza manifestare un'evidente ma affabile ironia nei confronti delle procedure di valutazione che la rivista intendeva adottare (*"horresco referens!"* esclamava riferendosi al sistema di valutazione dei pari, cui peraltro era pronto a sottoporre il suo contributo), l'ormai anziano studioso aderiva senza indugio alla nostra iniziativa e anzi allegava un breve testo che riteneva potesse in qualche modo fungere da introduzione generale alla nuova rivista:

A. R. à Tullio Gregory Professeur – Directeur du LIE

7 fev. 05

Très cher,

Je me réjouis de votre lettre du 31 janvier par laquelle vous annoncez le renouvellement de l'amplitude du Lexicon philosophicum. Je serai très honoré de faire partie du Conseil Scientifique. Pour votre premier numéro, je sou mets à l'approbation de votre « Peer-system review » (*horresco referens!*) le présent article qui pourrait faire une introduction générale.

¹ A. Lamarra, R. Palaia (ed.), *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, 12 ("Lessico Intellettuale Europeo", CXI), Firenze, Olschki, 2010. Questi *Quaderni* raccoglievano contributi di ricercatori dell'Istituto o ad esso culturalmente vicini. I dodici volumi di quella serie uscirono senza periodicità fissa a partire dal 1985.

Un articolo inedito di André Robinet

Merci aux chercheurs A. L. ou R. P. ou M. V. de bien vouloir écrire 3 lignes en anglais.
Cordialités a tous,
Et à vous T. très ancienne présente et future affection,

André Robinet
(J'inaugure mes 83 ans avec cet article)

Les activités locales continuent.²

L'articolo di Robinet su *Le modèle cybernétique dans la pensée politico-technique de G. W. Leibniz* – uno dei suoi ultimi scritti – è strutturato in sette paragrafi non numerati, separati da un semplice asterisco. Sebbene contenga numerose citazioni di opere e di testi leibniziani – ma anche di altri autori – è privo di note a piè di pagina con la sola eccezione, proprio a conclusione del testo, di una brevissima indicazione bibliografica che ne esplicita la dipendenza dalla monografia sul pensiero politico di Leibniz, pubblicata da Robinet una decina d'anni prima e intitolata *Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, che è del 1994.³ L'assenza di note contraddistingue del resto anche quel volume, che però incorpora all'interno del testo, normalmente tra parentesi, i riferimenti alle numerose edizioni leibniziane consultate e citate dall'autore.⁴ Possiamo quindi domandarci se, analogamente, il contributo inviato alla rivista fosse solo provvisoriamente privo dei riferimenti ai testi citati e l'autore si riservasse di inserirli nel corpo dell'articolo in un secondo momento, una volta che fosse stato accettato. Non si può neppure escludere tuttavia che proprio l'esplicito rinvio alla precedente monografia potesse giustificare ai suoi occhi l'assenza di note o di analoghe indicazioni in un articolo che egli vedeva come sintesi del suo precedente e ben più ampio lavoro, ma al tempo stesso come una sorta d'introduzione generale alla nuova rivista e al suo progetto culturale. D'altro canto, non era neppure pensabile di sostituirsi all'autore, redigendo in sua vece le note al testo che egli non aveva redatto, sebbene, almeno in alcuni casi,

² I ricercatori cui si riferisce Robinet per la preparazione di un breve *abstract* del suo articolo sono facilmente identificabili, oltre che in chi scrive, in Roberto Palaia e Marco Veneziani. Ringrazio Martine Van Geertruijden per l'aiuto prestato nella trascrizione del testo. Il breve poscritto finale si riferisce all'attività di Robinet come animatore e direttore della rivista *Vallée de la Cisse*, periodico culturale pubblicato a Orchaie, sua località di residenza. La fotocopia di un articolo di giornale era acclusa. Il costante impegno sociale e culturale di Robinet a livello locale costituisce un aspetto certo poco noto, ma molto caratteristico della sua personalità.

³ A. Robinet, *G. W. Leibniz : Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994.

⁴ L'elenco delle *Sigles utilisés*, premesso al volume, ne include una decina.

la loro mancanza renda perlomeno disagiata l'approccio all'articolo. In mancanza d'indicazioni da parte dell'autore, l'unica scelta editoriale giustificabile ci è parsa infine quella di pubblicare l'articolo di Robinet esattamente nello stato in cui era stato a suo tempo spedito alla redazione della rivista, senza sovrapporvi interventi esterni che risulterebbero inevitabilmente arbitrari, e tuttavia riservandoci in introduzione almeno qualche osservazione e qualche chiarimento, che abbiamo ritenuto utili alla comprensione critica del testo.

Nel brevissimo paragrafo iniziale dell'articolo Robinet, raccordando fra loro i concetti decisivi che ne definiscono l'argomento, mentre considera ovvio l'uso del concetto di 'modello' per l'ermeneutica leibniziana, giustifica il ricorso al concetto di 'cibernetico' (*modèle cybernétique*) con riferimento al pensiero politico e tecnico di Leibniz, per il suo inerire a quella 'ragione cibernetica' che è all'opera – a suo avviso – all'interno tanto del primo quanto del secondo. Nello spazio di poche righe, comprendiamo subito che qui egli si riferisce al concetto di *cybernétique* in due sensi distinti e tuttavia fortemente correlati, vale a dire con riferimento al senso novecentesco di 'cibernetica' come ambito scientifico di ricerca, ma anche come ad uno specifico tratto del pensiero filosofico leibniziano. Quest'ultimo anzi starebbe al punto d'irradiazione di linee di sviluppo tecnologiche ancora feconde per la nostra epoca, pur tuttavia incapace di riannodarle alla loro ispirazione filosofica originaria. Abbiamo tecnologie cibernetiche, ma abbiamo perso il senso filosofico di quella *raison cybernétique* che, nel dominio del pensiero giuridico-politico e dei suoi fondamenti metafisici, aveva suggerito a Leibniz l'inusuale termine francese *gubernation*: "Si je parle de 'raison cybernétique', c'est parce que Leibniz a forgé le mot français de 'gubernation' en songeant à ses propres modèles relatifs à la conduite de la politique".⁵

Come in diversi casi analoghi, dunque, l'esigenza di esprimere un concetto originale, per il quale non trovava adeguate lessicalizzazioni nel vocabolario filosofico disponibile, aveva spinto Leibniz – secondo Robinet – a coniare un personale neologismo, ad arricchire il proprio vocabolario personale. Significativamente, questo avveniva con l'adattamento del sostantivo *gubernatio*, 'governo', 'atto del dirigere',⁶ che a sua volta rendeva in

⁵ Vedi *infra*, p. 26.

⁶ Il *Totius latinitatis lexicon* del Forcellini attesta l'entrata *gubernatio* sia nel suo uso proprio (*navis directio*) sia in quello traslato (*pro quavis administratione*). Vedi, rispettivamente, Cicerone, *De finibus*, IV, 27, 76 (*si in ipsa gubernatione negligentia est navis eversa*) e *De re publica*, I, 2 (*civitatis gubernatio*). Del tutto analoga la semantica del *gubernaculum* (o *clavum*), il timone, da intendersi dunque sia in senso proprio sia in senso

latino il greco *kybernesis*, ‘governo della nave’.⁷ In effetti, potrebbe anche trattarsi della ripresa di un termine ormai obsoleto – visto che *gubernation* è sostantivo attestato nel francese medievale⁸ – o forse, dell’inconsapevole replica di un adattamento linguistico già presente nel lessico francese, ma ormai caduto in disuso. Ad ogni modo, il sostantivo *gubernation*, grazie alla mediazione del latino *gubernatio*, riconnetteva il modello politico leibniziano alla semantica (e alla famiglia lessicale) del verbo greco *kybernao* (o, informa contratta, *kyberno*), ‘dirigere la nave’, che è lo stesso verbo dal quale origina il *kybernetes*, ovvero il pilota, cui era risalito Norbert Wiener per denominare il nuovo campo di studi, la cibernetica, avente per oggetto unitario i processi di comunicazione e regolazione tanto tra esseri viventi quanto tra macchine.⁹ La *gubernation* leibniziana non è altro quindi che la *kybernesis* ovvero la *kybernetike techne* dei greci, ossia – nel suo senso traslato dal gergo marinaresco – l’arte di governare le diverse forme di società o comunità in cui una pluralità di individui può trovarsi riunita.¹⁰ In questo senso, il pensiero

traslato, come il timone dello stato. Come termine propriamente marinaresco è presente in un inedito leibniziano pubblicato da L. Couturat nella sua raccolta *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Felix Alcan, 1903, p. 468.

⁷ Vedi Platone, *Repubblica*, VI, 488-489, dove l’arte di pilotare la nave viene esplicitamente impiegata come metafora dell’arte politica. Interessante notare come in *Leggi*, XII, 963a, l’aggettivo *kybernetikos* qualifichi la mente (*nous*). Devo a Francesca Alesse, che ringrazio, la segnalazione di questi passi platonici.

⁸ *Gubernation*, in quanto adattamento del sostantivo latino *gubernatio*, è attestato tanto nell’inglese quanto nel francese medievale e, in particolare, nelle traduzioni dell’*Etica* e della *Politica* di Aristotele effettuate da Nicola D’Oresme a metà del XIV secolo; vedi *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)* consultabile dal portale www.atilf.fr/dmf (ultima consultazione il 22 marzo 2019).

⁹ La prima edizione di *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine* fu pubblicata nel 1948 simultaneamente a Parigi, Cambridge (Mass.) e New York. Per la prima volta, il termine ‘cibernetica’ vi veniva riferito ai meccanismi dotati di auto-regolazione. Una seconda edizione seguì nel 1965. Il libro di Wiener ebbe una rilevantissima influenza sulla cultura del secondo Novecento; ricordiamo a proposito la monografia di notevole impegno teorico, *Le Défi cybernétique. L’automate et la pensée*, pubblicata da A. Robinet nel 1973.

¹⁰ Dalla famiglia lessicale che ruota attorno al verbo *kybernao*, d’altro canto, derivano pure i termini francesi *gouverner* e *gouvernement* (non meno di ‘governare’ e ‘governo’, in italiano e dei loro equivalenti in altre lingue europee). In effetti, dalla medesima origine greca originano sia i derivati in gub/gov/gouv (come per l’appunto *gubernatio*, *governo*, *gouvernement*) sia quelli in cyb/cib (come *cybernétique*, *cybernetics* o *cibernetica*) in funzione della trascrizione adottata per la sequenza *kyb*. La consapevolezza del legame originario di questi termini col lessico della navigazione traspare nella lettera di Leibniz a Thomas Burnet del 2-13 febbraio 1700, che sembra peraltro riecheggiare le pagine della *Repubblica* platonica richiamate alla nota 6: “A l’égard des *Treatises of Gouvernement*, je suis presque plus du sentiment d’Aristote que de M. Hobbes, et je crois que naturellement

politico di Leibniz può ben dirsi orientato da un modello eminentemente *cybernétique*. Né si tratta tuttavia di una convergenza puramente lessicale, dal momento che la ragione cibernetica leibniziana e la disciplina novecentesca che si rifà a quella *techné*, oltre che un'etimologia, condividono almeno un aspetto fondamentale e caratteristico, costituito dal rilievo attribuito alla circolarità auto-regolativa che ha luogo tra effetti prodotti e condizioni di partenza nei processi dinamici cui, nella sua monografia, Robinet – con palese allusione ai cicli di retroazione – ripetutamente si riferiva in termini di *boucle cybernétique*.¹¹

D'altro canto, l'affiorare alla penna di Leibniz di termini come il francese *gubernation* o il latino *gubernator* è più una rivelatrice spia linguistica che una lessicalizzazione consapevole, destinata ad essere stabilmente incorporata nel suo linguaggio etico-politico. La testimonianza, forse inconsapevole, sul piano linguistico di una dinamica concettuale che opera in profondità, più che il conio di un nuovo e personale termine tecnico. Nel caso della *gubernation*, si tratta del resto di una presenza più che rara nelle pagine leibniziane. Gli stessi testi di Robinet che stiamo considerando non ci consentono di risalire che alla *Méditation sur la notion commune de la justice*, pubblicata da Georg Mollat nel 1885 e ancora ristampata nel 1893.¹² Testo di notevole spessore e densità della piena maturità di Leibniz, scritto attorno al 1703 ma rimasto inedito fra le carte del filosofo, riveste una notevole importanza per approfondire il suo pensiero giuridico-politico e diversi aspetti della sua concezione del diritto, e per Robinet costituisce uno dei testi di riferimento principali sull'argomento già

le *gouvernement* appartient aux meilleurs, comme il seroit injuste que ceux qui n'entendent pas la marine voulussent *estre pilotes*" (GP 3, p. 271; corsivi miei).

¹¹ Cosa debba intendersi con quell'espressione è chiarito fin dall'inizio: "La conditionnalité "pose" un certain degré d'espérance, estimable, chiffrable. [...] La condition est certaine parce qu'elle a rapport au temps présent et se conjugue au subjonctif plutôt qu'à l'indicatif. Mais le conditionné ne deviendra présent que si le futur où il est projeté fait l'objet d'une *rétroaction* vers le passé [...]. Telle serait l'amorce d'une *boucle cybernétique* qui ramène l'action vers son point de départ tout en accomplissant son progrès, ce qui rompt épistémologiquement avec le mécanisme", *Le meilleur des mondes*, p. 19 (corsivi miei).

¹² *Méditation sur la notion commune de la justice*, in G. Mollat (ed.), *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, Verlag J. H. Robolsky, 1885², p. 56-81; successivamente in Id., *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Kassel, 1887, Neue Bearbeitung, Leipzig, Verlag von H. Haessel, 1893, p. 41-70. Di seguito ci riferiremo sempre a questa seconda edizione.

nel suo studio del '94.¹³ Leibniz vi ribadisce la dottrina secondo la quale bontà e giustizia non sono idee arbitrarie ma appartengono al campo della pura razionalità, delle verità eterne e necessarie, col conseguente primato della ragione sulla volontà tanto nella sfera umana quanto in quella divina, secondo una concezione analogica dell'essere che il filosofo non si stanca di riaffermare.¹⁴ È quasi per intero attraversato dal tema del *gouvernement*, inteso in primo luogo nel senso metafisico-teologico più radicale di reggimento del mondo, di governo dell'universo e in specie di quel suo sottoinsieme privilegiato, costituito dalle creature razionali. Non stupisce perciò che proprio in questo contesto sia dato di trovare l'unica occorrenza a noi nota del sostantivo *gubernation*, nell'espressione "dans toute l'économie de la gubernation des esprits", riferita naturalmente alla cura che il Creatore ha posto nell'organizzazione armonica di ogni aspetto dell'universo e che ha rivolto in particolare a quelle creature, gli *esprits*, che – in quanto capaci di riconoscere e di instaurare ordine e organizzazione – maggiormente gli somigliano.¹⁵

Punto focale della *Méditation* leibniziana, la nozione di giustizia non può risolversi per il filosofo in una concezione puramente privativa, consistente nel non procurar danno ad altri o ai loro beni e invece si definisce nella disposizione positiva ad agire per il bene del prossimo. Sbagliano dunque quanti credono "qu'on peut être juste sans être charitable".¹⁶ La ben nota concatenazione concettuale che vincola nel pensiero maturo di Leibniz le definizioni di giustizia, carità, bontà, saggezza e felicità – secondo la quale la giustizia non è altro che la carità del saggio, cioè una bontà verso gli altri che sia conforme a saggezza e quest'ultima a sua volta non è altro che la scienza della felicità – viene quindi ribadita con un esplicito rimando alla

¹³ Vi ha poi richiamato l'attenzione David D. Raphael nel suo *Concepts of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 2001, il cui capitolo ottavo è dedicato alla concezione leibniziana della giustizia.

¹⁴ *Méditation sur la notion commune de la justice*, p. 41-45.

¹⁵ Ibid., p. 50: "Ainsi trouvons-nous l'ordre et le merveilleux dans les moindres choses entières, lorsque nous sommes capables de distinguer en même temps les parties et d'envisager le tout, comme il paraît, en regardant les insectes et autres petites choses par le microscope. Donc par plus forte raison, l'artifice et l'harmonie se trouverait dans les grandes choses, si nous étions capables de les envisager entières. Et surtout cela se trouverait *dans toute l'économie de la gubernation des esprits* qui sont les substances les plus ressemblantes à Dieu, parce qu'elles sont capables de reconnaître et d'inventer de l'ordre et de l'artifice" (corsivi miei). Due esempi delle espressioni *gubernatio divina* e *gubernatio (Dei)* si trovano in altrettanti testi inediti pubblicati in G. Grua (ed.), *G. W. Leibniz. Textes inédits*, Paris, PUF, 1948, 2 tt., t. I, p. 24 e 396. Un terzo esempio nella stessa edizione ha invece un valore semantico specificamente politico (*gubernationis forma*, t. II, p. 654).

¹⁶ *Méditation sur la notion commune de la justice*, p. 54.

prefazione con cui vent'anni prima il filosofo aveva presentato al pubblico i documenti raccolti nel suo *Codex juris gentium diplomaticus*¹⁷ e per la quale Mollat, l'editore della *Méditation*, rinvia alla grande edizione degli *Opera omnia* in sei volumi, pubblicata nel 1768 da Louis Dutens.¹⁸ La terza parte del quarto volume, dedicata alla *Jurisprudentia*, è stata sicuramente tenuta presente da Robinet al momento della stesura del suo articolo. Lo capiamo indirettamente grazie ad alcuni riferimenti, presenti nel secondo paragrafo, a passi leibniziani contenuti – per dirla con lui – nell’*“Avertissement au Codex juris gentium diplomaticus”*.¹⁹ La menzione di tale *avertissement* risulta tuttavia a prima vista fuorviante e richiede un chiarimento. L'ingente raccolta di atti e documenti di rilevante valore storico che Leibniz pubblicò nel 1693, infatti, non include, propriamente parlando, uno scritto introduttivo il cui titolo possa venir reso in francese con la parola *avertissement*, dal momento che, messi a parte i documenti storici, essa non contiene altro che uno stralcio della lettera leibniziana del 1 marzo 1693 (*Excerpta ex Epistola 1. Martii data*) e la *Benevoli lectori praefatio*.²⁰ Una rapida verifica testuale chiarirà che i passi leibniziani citati da Robinet effettivamente si trovano nella *praefatio* al *Codex*, sebbene possa risultare singolare che Robinet si riferisca ad essa non come ad una *préface* ma come ad un *avertissement*. Tutto si chiarisce tuttavia se, invece di consultare l'edizione originale del *Codex*, ne cerchiamo i testi introduttivi nella ben più accessibile edizione del Dutens. Questi, infatti, riunì gli *Excerpta* dell'epistola leibniziana e la successiva *praefatio*, cui aggiunse anche la *praefatio* ad un volume integrativo del *Codex*, la *Mantissa Codicis Juris Gentium Diplomatici*, apparso nel 1700,²¹ inserendoli nella terza e ultima sezione del quarto volume, dedicata agli scritti

¹⁷ Ibid.: “Ils approuveraient ce que j’ai mis dans ma préface du codex juris gentium, que la justice n’est autre chose que la charité du sage, c’est-à-dire une bonté pour les autres qui soit conforme à la sagesse. Et la sagesse dans mon sens n’est autre chose que la science de la félicité”.

¹⁸ Ibid. La nota a piè di pagina relativa alla menzione del *Codex* recita: “Leibnitius, cod. jur. Gent. Diss. I. § 11. Opp. Omn. Ed. Dutens IV, 3. p. 294”.

¹⁹ Vedi Robinet, *Le meilleur des mondes*, p. 106.

²⁰ G. W. Leibniz, *Codex juris gentium diplomaticus*, Hanoverae, Literis et impensis Samuelis Ammonii, MDCXCIII, p. s.n. I medesimi *Excerpta* vennero anche pubblicati separatamente negli *Acta Eruditorum* del mese di marzo del 1693 (*Excerpta ex Epistola VI. Caled. Martii 1693 data de Codicis juris gentium edendo*), alle p. 141-144. Vedi G. W. Leibniz, *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, recueillis par A. Lamarra et R. Palaia, Hildesheim-Zürich-New York G. Olms Verlag, 2005, t. I, p. 279-282.

²¹ G. W. Leibniz, *Mantissa Codicis Juris Gentium Diplomatici*, Hanoverae, Literis et impensis Samuelis Ammonii, MDCC, p. s.n.

di carattere giuridico. Con scelta editoriale invero non particolarmente felice, però, questi tre testi leibniziani si trovano riuniti sotto il comune titolo redazionale di *G. G. Leibnitii de suo Codice juris gentium diplomatico Monitum*, cui fanno da introduzione gli *Excerpta* (tuttavia privi di un titolo specifico),²² seguiti da una *Dissertatio I. de actorum publicorum usu, atque de principiis juris naturae et gentium primae codicis gentium diplomati* [sic] *parti praefixa* (in effetti, la *praefatio* al *Codex* del 1693)²³ e ancora da una *Dissertatio II. De eadem materia, secundae codicis gentium diplomatici parti praefixa* (vale a dire la *praefatio* alla *Mantissa* del 1700).²⁴ Non stupisce quindi che – come nel caso di Robinet – ci si possa riferire ad un supposto *monitum* leibniziano citando dall'uno o dall'altro di quei testi.

Analoga oscillazione terminologica riscontriamo, d'altro canto, anche nella monografia *Le meilleur des mondes*, dove l'autore nel § 3.4.2, ad esempio, si riferisce alla prefazione del 1693 indifferentemente come alla *préface* o al *monitum* ovvero all'*avertissement* premessi al *Codex juris gentium diplomaticus*.²⁵ Quel paragrafo costituisce peraltro il punto d'avvio dell'articolo che ora pubblichiamo, il quale ne riprende sostanzialmente il contenuto.²⁶ Esso consente all'autore sia di richiamare le originarie movenze hobbesiane della giovanile teoria leibniziana del diritto sia la successiva presa di distanza del filosofo, che all'inizio degli anni Novanta ne aveva già pienamente elaborato una sua diversa e personale visione. Con il richiamo della prefazione al *Codex* Robinet può quindi introdurre la teoria leibniziana dei tre gradi del diritto, cui dedica il terzo paragrafo del suo articolo. Come è

²² Vedi L. Dutens (ed.), *Opera omnia*, 6 voll., Genevae, Apud Fratres de Tournes, MDCCLXVIII, vol. IV, p. 285-286. Nell'editare la lettera leibniziana Dutens ha sicuramente tenuto presente la precedente edizione che – sotto il titolo generico di *Epistola ad amicum* – ne aveva curato Chr. Kortholt, della quale riprende la scansione in paragrafi e le loro didascalie (G. W. Leibnitii *Epistolae ad diversos*, Leipzig, MDCCXXXIV-MDCCXLII, 4 tt.: t. 3 (1738), n. XIII, p. 120-123)

²³ Ibid., p. 287-309.

²⁴ Ibid., p. 309-328.

²⁵ Vedi Robinet, *Le meilleur des mondes*, p. 106-107.

²⁶ L'articolo accenna anche al noto aneddoto – che si troverà ancora ripetuto nella breve introduzione al progetto di Kant, *Zum ewigen Frieden* (Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1795) – circa un locandiere olandese che aveva esposto un'insegna con quel motto che sovrastava la sottostante raffigurazione di un cimitero. Leibniz vi aveva fatto un breve cenno nella prefazione al *Codex* (Dutens, *Opera omnia*, III, p. 287-288), poi ripreso da Fontenelle nel suo celeberrimo *Eloge de M. Leibniz* pubblicato nella *Histoire de l'Académie Royale des Sciences* del 1716 (t. II, p. 99-128), a sua volta incluso da Dutens negli *Opera omnia* di Leibniz fra i testi introduttivi (I, p. xix-liii; vedi in particolare p. xxiv). È facile immaginare che Kant abbia letto sia la prefazione al *Codex* sia l'*Eloge* di Fontenelle quanto meno nei volumi dell'edizione Dutens.

noto, ai tre livelli del mero diritto o *jus strictum*, dell'equità (o, in senso più ristretto, della carità), e infine a quello dell'onestà ovvero della pietà, corrispondono per Leibniz altrettante accezioni del concetto di giustizia: la giustizia commutativa (cui corrisponde la massima *neminem laede*), la giustizia distributiva (regolata dalla massima *suum cuique tribuere*), e al livello più alto, ma in realtà fondativo dei due precedenti, la giustizia universale, razionalmente guidata dai principi dell'*honeste vivere*, per la quale – contro Hobbes – *stat pro voluntate ratio*.²⁷ Sul primato della ragione nei confronti della volontà, oltre che sul principio dell'analogia dell'essere, si fonda per Leibniz la possibilità di una giustizia universale che a sua volta pervade la struttura armonica dell'universo e, in particolare, il rapporto tra Dio e gli uomini, quella "gubernation des esprits", quel "gouvernement des substances intelligentes sous la monarchie de Dieu", cui egli faceva riferimento nella sua *Méditation sur la notion commune de la justice*.²⁸

D'altro canto, armonia dell'universo e giustizia universale sono concetti fortemente correlati per Leibniz, in quanto parimenti implicano e richiedono alterità e reciprocità, molteplicità e compatibilità di prospettive, circolarità e bilanciamenti. Di qui l'emergere, come nella monografia del 1994, così pure nell'articolo del 2005 (precisamente, nel quarto paragrafo), dei concetti di *raison* e di *boucle cybernétique*, per la loro capacità di denotare una fondamentale retroattività, "un retour au point de départ, une allée et venue, une respiration, un balancement, un mouvement alternatif entre un *ego* et un *alter*, mouvement au terme du quel on retrouve plus à l'arrivée qu'au départ *qualitativement*".²⁹ Da questo punto di vista, anzi, l'articolo

²⁷ Vedi Dutens, *Opera omnia*, III, p. 295-297. Cfr. Robinet, *Le meilleur des mondes*, p. 108-116. Leibniz fornisce un'esposizione sintetica ma precisa di questi temi nella recensione al *Codex* da lui stesso pubblicata sulle pagine degli *Acta Eruditorum* del mese di agosto del 1693, alle p. 370-380 (vedi Leibniz, *Essais scientifiques et philosophiques*, p. 1021-1031). Cfr. *Méditation sur la notion commune de la justice*, p. 53-57.

²⁸ Ibid., p. 50-51.

²⁹ *Infra*, p. 29 (corsivi dell'autore). Cfr. il passo citato alla nota 10: la grande importanza che Robinet annette al concetto di *boucle cybernétique* per il pensiero di Leibniz risiede in larga misura nella necessità che esso impone di infrangere il modello epistemologico strettamente meccanicista, in favore di un modello fisico-metafisico centrato sulla dinamica. A suo modo di vedere, infatti, gli assi portanti del pensiero leibniziano della piena maturità (il concetto di monade, la sostituzione dell'armonia universale con l'armonia prestabilita, la preformazione del vivente, il senso interno dei possibili con il carico d'inquietudine che ne discende, non meno che l'equilibrio psico-fisico della persona e la stessa idea di un bilanciamento geopolitico dell'Europa) "deviennent intelligibles par les apports d'une dynamique qui supplante en tous domaines les modèles mécanistiques", A. Robinet, *Le meilleur des mondes*, p. 79 (in corsivo nel testo).

porta in piena evidenza un tema centrale della precedente monografia, che la percorre ininterrottamente in tutte le sue parti, pur senza mai apparire in primo piano, quasi uno dei fili dell'ordito sul quale sia andata sviluppandosi la scrittura dell'autore.³⁰ Per la sua capacità di mettersi 'al posto dell'altro', l'individuo veramente giusto, in quanto animato da *charitas* e *benevolentia*, raggiunge la completezza del proprio essere nel mirare al bene altrui mentre, sul piano metafisico, il concetto di ottimo diventa la chiave di volta dell'architettura del creato, come osserva Robinet a conclusione del quarto paragrafo. Al tempo stesso, per il giusto – nella varietà dei ruoli che può trovarsi a interpretare nel proprio contesto sociale – la dinamica emanativa del gesto creatore assume una funzione paradigmatica, la cifra di uno stile di vita. Il motto *theoria cum praxi* assume il valore di una regola di comportamento etico e politico. Tutta la seconda parte dell'articolo mostra implicazioni e conseguenze di una tale concezione sia su aspetti significativi dell'opera di Leibniz sia sul suo peculiare modo di concepire l'agire politico del sovrano non meno che del sapiente, chiamato ad applicare il suo sapere. Poiché non il cieco dispiegamento della forza ma l'effetto rischiarante della conoscenza deve guidare l'azione, il sovrano dovrà badare più a valorizzare le risorse dei suoi territori che ad aumentarne l'estensione. Ma dovrà anche interessarsi a migliorare i risultati dell'agricoltura e delle manifatture, se non della nascente industria. Statistica, economia, matematica delle assicurazioni, metodi di calcolo degli interessi e delle rendite gli saranno altresì di utilità non minore che le conoscenze necessarie a garantire la salute pubblica, o il mantenimento della pace o ancora una politica di tolleranza religiosa. Come osserva giustamente Robinet a conclusione del suo articolo, un tale ideale di giustizia universale e illuminata in ultima analisi richiede per Leibniz la struttura della circolarità retroattiva (che egli chiama 'cibernetica') cui la stessa ragione ci chiama e trova il suo modello ultimo nell'atto stesso della creazione, per l'intrinseca circolarità che l'amore universale include, con il suo mirare al bene del creato e ritornare su sé medesimo, per trovarne motivo di intrinseca soddisfazione e dunque di felicità.³¹

³⁰ Assente nel titolo della monografia, al tema della *boucle cybernétique* è dedicato solo uno dei quaranta capitoli di cui si compone, ma con riferimento specifico alla "*boucle cybernétique de l'amour*" (cap. 2.3). L'espressione è peraltro presente nel testo con una ventina di occorrenze, cui si dovrebbe ancora aggiungere qualche sporadica presenza di *raison*, di *cercle* e di *modèle cybernétique*.

³¹ Vedi *infra*, p. 32-33.

Antonio Lamarra

LE MODELE CYBERNETIQUE DANS LA PENSÉE POLITICO-TECHNIQUE DE G. W. LEIBNIZ

Par
ANDRÉ ROBINET

On peut certainement parler de ‘modèle’ dans la pensée politico-technique de Leibniz. Nous voudrions préciser qu’on peut qualifier ce modèle de ‘cybernétique’ en fonction du concept de ‘raison cybernétique’ dont notre époque exploite les initiatives leibniziennes dans le domaine de la technologie, sans pour autant les rapporter à la véritable inspiration philosophique de la doctrine leibnizienne. Si je parle de ‘raison cybernétique’, c’est parce que Leibniz a forgé le mot français de ‘gubernation’ en songeant à ses propres modèles relatifs à la conduite de la politique.

*

On comprendra aisément cette entrée en matière en remarquant que la ‘crise de 1670’ que subissent les premières orientations du jeune étudiant des universités de l’Est le font passer d’une contestation mécanistique opposée à l’enseignement de ses maîtres, aristotéliens protestants, à une description de l’acte humain dans son rapport à la création universelle.

L’étudiant Leibniz faisait preuve d’originalité en annotant ses cours de remarques tirées des philosophies de l’Ouest : Gassendi, Hobbes, Descartes. L’imprégnation mécanistique en est très sensible et on va le constater à deux propos, sur le plan politique et sur le plan géométrique. Quand Leibniz publiera vingt ans plus tard son *Avertissement au Codex juris gentium diplomaticus*, il schématisera cette période de formation en la disposant comme une adhésion dépassée face à ses nouvelles pensées. Il admet en 1693 que la pensée de Hobbes “qui a défendu l’idée d’une guerre perpétuelle entre citoyens et nations diverses, n’est pas tout à fait absurde”. Disons d’entrée quelle est la contre-partie : elle ne serait pas tout à fait absurde “si seulement elle était rapportée non pas au droit de nuire, mais à la prévoyance de la sécurité” ; au *jus cavendi* plutôt qu’au *jus nocendi*. Il en est alors au point de départ du futur *Zum ewigen Frieden* de Kant (1795) et est le premier à adapter l’histoire du conteur du pays batave qui avait vu une enseigne accrochée à une demeure sur laquelle figurait l’inscription “à la paix

perpétuelle”, et qui avait assujetti cette inscription du dessin d’un cimetière, “où là au moins la mort apporte le repos”.

Car le jeune étudiant faisait volontiers siennes les incitations de Hobbes défendant un manichéisme intégral du *tanatos* et de l’*eros*, ainsi qu’une rupture entre le droit naturel et le droit civil dont ses travaux universitaires de juriste portent mémoire : les principes Hobbesiens d’un état de nature violent où tous les hommes veulent tous les biens, s’entredéchirent pour s’en saisir et sont conduits, de guerre lasse, à céder au plus fort qui leur impose la paix civile hors de l’état de nature qui l’empêchait. Aussi chacun des trois volets traitant du droit naturel dans la jurisprudence leibnizienne sont-ils d’abord marqués de cette doctrine générale, pas encore réfléchie, et qui crée des difficultés au sein même des explications premières.

*

L’examen de la justice commutative entre les données des pièces juridiques universitaires d’alors laisse entendre que le droit strict qui répond à la formule *neminem laede*, n’était pas opérationnelle avant 1670 puisque l’homme est emporté par la juste crainte d’un dommage imminent qui le conduit à l’action de guerre ouverte, sans qu’aucune tempérance puisse venir, dans l’état de nature, au secours de la paix menacée. A vrai dire, l’idée même de paix y est inconnue. Or les révisions de 1670 concernant le droit naturel font intervenir cette restriction : ‘nuire à autrui’ ne suffit pas dans l’état de nature pour en décrire une infinité d’autres actions qui relèvent en fait du droit de sécurité. L’homme n’est pas fondamentalement un loup pour l’homme : il est aussi, par nature, tranquille d’esprit et selon un double adage qu’aime répéter Leibniz : il n’est pas seulement un loup pour l’homme, il est aussi un dieu pour l’homme. La formule “veiller à ne léser personne” est celle que manifeste, selon Grotius, la *socialitas* originelle, bien marquée, selon Leibniz dans les conduites animales, dans les relations entre sauvages, individus ou tribus, dans la société domestique parentale originelle etc. Bref le droit à la paix est aussi fondamental que le droit à la guerre. Et il en résulte, selon Ulpian, que tous les hommes sont égaux et que le droit commutatif primitif entérine la reconnaissance de l’un par l’autre dans la limite des droits de contrat nu qui assurent l’équilibre des sociétés simples et de notre conduite quotidienne dans les sociétés avancées. Dans la socialité originelle se trouve la bonne foi de la *promesse* et l’assurance d’une conduite *pacifique* qui n’est troublée que quand l’égalité se trouve perturbée par de trop grandes

disproportions entre les biens possédés, qui encouragent le désir d'en avoir toujours plus.

Il en va de même pour la justice distributive : *suum cuique tribuere*. Dans ses premiers écrits, Leibniz estime, selon Hobbes, que l'équité n'est pas autre chose que l'égalité, et que seul le passage sous la loi du plus fort permettra à l'égalité d'être prorogée. Mais en fait il faut remarquer cette seconde règle intégrante du droit naturel. La justice distributive, n'est pas une invention du pouvoir civil, mais une exigence de la nature humaine. La redistribution des biens à proportion des besoins de tout un chacun exige la réalisation d'une proportion géométrique selon laquelle chacun aura en son pouvoir ce qui convient à l'ensemble de l'équilibre social. Une telle loi de nature ne relève pas tellement de l'obligation que de la gratitude, elle n'a rien de contraignant, sinon une obligation 'de conscience'. Par rapport au droit strict, elle exige une renonciation du privé au profit du public et apparaît comme la proche complémentaire du droit strict.

Leibniz expose une troisième loi de nature : *honeste vivere*, ou *pie vivere*. Vivre honnêtement, vivre avec un sentiment de piété, fonde les deux lois précédentes dans leur connaturalité universelle. Contrairement à une première interprétation hobbesienne, le juste ne se définit pas par ce qui est utile au plus puissant, par ce qui dépend de la volonté du supérieur, par la pure volonté de bon plaisir naturelle et divine. C'est un '*dictamen* de la droite raison', un *jus internum*, un droit de nature où tous les cheveux sont comptés. La place d'autrui en devient le pôle de visée et ne pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'il vous fit sort des préceptes de la religion pour revêtir une portée juridique fondamentale. Les droits commutatifs et distributifs sont renversés et finalisés par le droit de l'honnête. Si bien que la formule de Hobbes, *stat pro ratione voluntas*, se trouve entièrement retournée : *stat pro voluntate ratio*. La pure puissance n'est pas la raison formelle de la justice, mais elle opère positivement en faisant que le droit devient fait. Ainsi se définit ce que Leibniz appelle alors 'la gubernation des esprits' qui, dès 1670, prend ses dimensions de justice humaine et de justice universelle que la science épaula et que la métaphysique entérine.

*

Car des dispositions mécanistiques, encore hobbesiennes d'inspiration, soutiennent d'abord ce qui va devenir dans le double champ de la justice universelle et de la justice humaine, la théorie leibnizienne de l'amour. La justice universelle règne dans le gouvernement de l'ensemble de la création :

tel est le concept de Dieu selon Leibniz, celui d'une nature imprégnée d'une universelle sagesse et pas seulement de force. Cette jurisprudence universelle se retrouve dans le crée en jurisprudence humaine dont elle inspire naturellement le droit civil et le droit des gens. L'homme bon est celui qui aime toutes choses. Leibniz écrit qu'après avoir avancé d'innombrables définitions de la justice (dont porte témoignage les notes des *Elementa juris naturalis*), il a trouvé satisfaction dans cette formule : "la justice est *réciprocité*". Le terme implique un fondement de raison cybernétique, il décrit un retour au point de départ, une allée et venue, une respiration, un balancement, un mouvement alternatif entre un *ego* et un *alter*, mouvement au terme du quel on retrouve plus à l'arrivée qu'au départ *qualitativement*. Ce terme introduit la notion de réciprocité dans l'affect naturel que nous décrivions à travers les formes de la loi naturelle du droit. Nous sommes devant une boucle cybernétique fondamentale ou le donnant retrouve sa donne par le donné, même si le donateur ne participe pas à la libéralité du donataire. "Aimer vraiment tout le monde" devient possible si l'on tourne les yeux vers l'Harmonie universelle. Aussi tout homme de bien est-il fondamentalement un *amans*. Il est 'aimant' et il tire son plaisir de la volupté qu'il a créée en autrui. Il est *charitativus*, *benevolus*. Son effort à la complétude de son être le fait s'élargir vers le bien d'autrui. Aussi la 'place d'autrui' jouet-elle un rôle capital dans le regard leibnizien vers l'harmonie universelle. Le concept d'*optimum* devient la clé de voûte d'une architectonique de la création-émanation. Le dénominateur optimalisant commande le calcul de la jurisprudence universelle effectué par Pallas, et doit commander également notre propre concept de l'univers.

*

La première traduction de cette crise en termes politico-technique est audacieuse mais sera aussitôt abandonnée qu'avancée.

En 1670, Leibniz fait paraître son *Hypothesis physica nova*. La *Theoria motus concreti* qui en constitue la première partie est dirigée vers l'Académie londonienne, la Royal Society ; la seconde partie *Theoria motus abstracti* parvient à l'Académie des Sciences de Paris. Cette seconde théorie dépasse déjà Hobbes en adoptant les mathématiques de l'indivisible avancées par Cavalieri et dispose les lois du mouvement abstrait selon les règles du choc des corps exigées par Hobbes. Or les correspondances qui s'ensuivent en 1671 font état d'une autre hypothèse qui serait consacrée à une étude *De Mente*, sur le modèle de ce qui venait de paraître dans l'hypothèse physique.

Ce *De Mente* devrait comprendre un chapitre *De Amore* dont nous avons les grandes lignes. Nous sommes vraiment là en pleine modélisation mécanistique d'une théorie de l'amour d'autrui. Car en voici les 'règles', comme il y a des 'règles du mouvement physique' ; il y a des 'règles du mouvement de l'esprit'. La théorie physique a examiné le *conatus* des corps en mouvement ; la théorie mentale examine sur ce modèle le *conatus* de l'esprit. Les appétitions de l'homme de bien, cet 'amant harmonique', sont astreintes à 'un *conatus* perpétuel', c'est-à-dire à une force initiale qui perdure pour l'esprit et qui le pousse à changer. *Cinq règles* en décrivent le changement : 1. Une règle générale est celle de l'inertie amoureuse : "tout amant est utile à l'aimé, sauf s'il n'est pas en état de l'être en raison de quelque empêchement". Celui qui aime s'efforce autant qu'il le peut de provoquer le bien de l'aimé. 2. Si plusieurs amours sont concourants : "l'amour qui en résulte n'est pas obtenu par addition ou par soustraction, mais *harmonikotatos*". Cet amour crée de la diversité nouvelle en autrui et, en rappel, en soi-même. 3. Si deux amours sont occurrants : leur rencontre frontale sur une même ligne selon un sens inverse répond à deux cas : a) si les amours sont inégaux, c'est le plus grand qui l'emporte ; b) si les deux amours sont égaux ; alors leurs deux efficacités sont annulées. 4. Les cas précédents figurent à la lettre dans la *Theoria motus abstracti*, mais Leibniz envisage ensuite un cas qui n'y est pas : "si deux amours ou plusieurs visent un même but (*collineare*), les efficacités de chacun de ces amours se composent en une seule" ; on comprend que cette règle soit propre à l'esprit puisqu'elle est assise sur la finalité. Reste enfin les cas habituel dans la théorie du mouvement physique du 'concours oblique' avec deux cas de nouveau : si les *conatus* sont égaux le produit sera la moyenne de l'efficacité de l'un et de l'autre ; b) si les *conatus* sont inégaux, leur produit consiste dans un calcul des efficacités selon le plus grand et le plus petit.

Ainsi la phénoménologie juridique de l'acte amoureux trouvait ici ses règles physico-mentales que d'autres modélisations encourageaient, notamment celle qui commence à faire rayonner le créatif autour du concept d'harmonie. Alors Leibniz invente des machines logiques, à la manière des roues lulliennes, qui font graviter le créé autour de la sagesse universelle, celle dont est capable le *pernoscens* qui épouse alors le plan-calcul de Dieu même conçu comme *pan-harmonique*.

*

Or, une première révélation de l'efficace du nouveau modèle, tiré à la façon des savoirs juridiques de Leibniz et de son propre *Ars combinatoria*, le conduisait à fonder l'application de la cybernétique théorique à la politique prévisionnelle par ses démonstrations pour l'élection du roi de Pologne (1669). Encore sous emprise hobbesienne, la théorie politique commence à répondre à des préoccupations purement combinatoires *qui fondent la déontique décisionnelle*. En effet la succession polonaise est instruite selon une soixantaine d'entrées, qui déterminent les traits nécessaires d'un portrait du bon roi de Pologne. Il y a quatre candidats : on passera les indices de chacun face aux critères obligés en retenant ceux qui sont compatibles et ceux qui sont incompatibles. Ainsi trois des candidats se trouvent évincés comme manquant de telle détermination nécessaire. Celui qui correspond à tous les critères invoqués est donc souhaitable. Cette cybernétique décisionnelle, soutenue par la Cour de Mayence, est quelque peu faussée du fait que le jeune conseiller à la Cour doit démontrer que le candidat du Palatinat est le meilleur... Mais le principe est valide et innove. On voit à cela que la combinatoire, liée au calcul binaire, qui fonde aujourd'hui le calcul des décisions avec des logiques *ad hoc*, trouvait là une illustration initiale remarquable.

*

Puisque c'est la sagesse-science, et non plus la force aveugle, qui doit commander les destins du *jus gentium* aussi bien que du *jus civile*, nombre d'applications leibniziennes vont voir le jour, qui commenceront à avoir un début d'application dans les Cours où Leibniz est invité à faire part de ses conseils. Dans la ligne de la *pax optima rerum* qu'il ne cesse d'enrichir après le traité de Münster et la paix de Westphalie, toutes les tractations diplomatiques menées par Leibniz reposeront sur de tels modèles surprenants pour beaucoup de dirigeants qui avaient l'habitude de compter les armes en présence plus que de dessiner le terrain de leur opération.

Les modèles statistiques probabilitaires sont testés dans les œuvres économiques de Leibniz et trouvent application en théorie de la documentation avec les problèmes d'archivage d'état et de bibliothèques centrales ; avec les premières études de démographie statistique ; avec l'application des théories du sort et du jeu pour le calcul des assurances, de l'usure, de l'interusure, des pensions et des rentes viagères (dont le calcul sera favorisé par sa machine arithmétique). Sans doute est-ce là un aspect peu connu d'un auteur que la tradition hexagonale limite au *Discours de*

métaphysique et à la *Monadologie*! “J’ai fort approuvé autrefois les pensées de feu M. Petty qui faisait voir l’application des mathématiques aux matières économico-politiques. Moi-même l’an 1669 dans un petit livre imprimé sans mon nom sur l’élection du roi de Pologne, où je fis savoir qu’il y a une espèce de mathématique dans l’estime des raisons et tantôt il les faut ajouter, tantôt les multiplier ensemble pour en avoir la somme, ce qui n’a pas été remarqué des logiciens”.

Car qu’est-ce qu’un pays florissant ? C’est un pays qui tiendrait compte d’un ‘Conseil économique’, d’une ‘Faculté d’économie’ : si bien que Leibniz a vécu un siècle avant la théorie des facultés de Kant la nécessité de réorganiser l’enseignement et de le moderniser. Car ce qui rend un prince puissant, ce n’est plus l’étendue de ses états, c’est la manière raisonnée dont il conduit les ressources de son territoire. En plus du territoire, il faut prendre en considération l’agriculture et l’industrie, mais une agriculture rénouvée par la chimie, et une industrie soumise aux impératifs physico-mathématiques et à ouverte à la mécanisation.

A ce sujet, la théorie devient pratique chez Leibniz, puisque, nommé ingénieur des mines du Harz, il propose de nouveaux engins bâtis sur papier et sur calculs avant d’être testés dans les mines. C’est ainsi, que Leibniz eut à faire à de premières grèves : les maîtres de chantier mécontents d’avoir à réétudier leurs usages, les ouvriers peu satisfaits d’être mis au chômage puisque les extractrices et pompes à eau réalisaient ce que 20 ouvriers peinaient à faire. La morale leibnizienne s’en accommodait mal : car c’était pour le bien d’autrui et pour soulager le travail que l’ingénieur s’ingéniait ; mais du même coup, la mise à pied des travailleurs exigeait un complément social que la technologie elle-même était loin de susciter. On aurait tout avantage à revoir de près aujourd’hui ces débats qui porte sur la difficulté d’établir un rapport équilibré entre les progrès de la technologie et les situations sociales ambiantes. Disons que la philosophie leibnizienne, prise en son sens très général de philosophie des lumières, vit et impose le mythe du progrès des savoirs, mais ceux de la sagesse et du bonheur de l’humanité ne sont pas pour autant assurés. Certes Leibniz y est sensible dans maintes pièces relatives à la répartition des richesses, à l’état sanitaire de l’Europe et à la recherche de la paix entre les états et de la tolérance dans les religions, ce qui est le cadre indispensable, mais pas encore suffisant.

Pour revenir sur notre point de départ, signalons cependant que la notion de loi naturelle de la justice distributive fait un devoir à tous les états comme aux particuliers de redistribuer les avantages des progrès de la science

et de la technologie, et que c'en est là en quelque sorte la morale. Or la notion leibnizienne de la *distribution* reste très mesurée. Leibniz revient à plusieurs reprises sur la saisie d'office de tous les avantages créés par un grand distributeur, qui pourrait être un tyran ou un état puissant, dans un but de répartition programmée selon les thèses communautaristes de son époque. Il en reste à une justice distributive plus complémentaire que répartitrice, faisant entrer ainsi ses idées et ses modèles de la technique dans le cycle cybernétique général que nous avons décrit. C'est dans ce retour sur soi de l'acte d'amour universel qu'est la création, que les savoirs trouvent le modèle qui doit mener les technosciences à un harmonieux équilibre parce qu'on y prend en compte la totalité des qualités et des perfections que comporte chaque créature vivante et l'homme en particulier.^a

^a Nous avons fait connaître le plan particulière de ces positions leibniziennes dans A. Robinet, *G. W. Leibniz : le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994.

REFERENCES:

- Couturat, L. (ed.), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Felix Alcan, 1903.
- Dutens, L. (ed.), *Opera omnia*, 6 voll., Genevae, Apud Fratres de Tournes, MDCCLXVIII.
- Forcellini, A., *Lexicon totius latinitatis*, Patavii, MDCCLI, edizione rivista e aumentata da G. Furlanetto, F. Corradini e G. Perin, Patavii, MCMXXXX.
- Grua, G. (ed.), *G. W. Leibniz. Textes inédits publiés et annotés*, Paris, PUF, 1948.
- Lamarra, A.-Palaia, R. (ed.), *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, 12 ("Lessico Intellettuale Europeo", CXI), Firenze, Olschki, 2010.
- Leibniz, G. W., "Excerpta ex Epistola VI. Caled. Martii 1693 data de Codicis juris gentium edendo", *Acta Eruditorum*, mense Martii 1693, p. 141-144.
- Leibniz, G. W., *Codex juris gentium diplomaticus*, Hanoverae, Literis et impensis Samuelis Ammonii, MDCXCIII.
- Leibniz, G. W., *Mantissa Codicis Juris Gentium Diplomatici*, Hanoverae, Literis et impensis Samuelis Ammonii, MDCC.
- Leibniz, G. W., *Epistolae ad diversos*, divulgavit Christianus Kortholtus, Leipzig, MDCCXXXIV-MDCCXLII, 4 tt.
- Leibniz, G. W., *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, recueillis par A. Lamarra et R. Palaia, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms Verlag, 2005.
- Mollat, G. (ed.), *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, J. H. Robolsky, 1885²; *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Kassel, 1887; Neue Bearbeitung, Leipzig, Verlag von H. Haessel, 1893.
- Raphael, D. D. *Concepts of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Robinet, A., *Le Defi cybernétique. L'automate et la pensée*, Paris, Gallimard, 1973.
- Robinet, A., *G. W. Leibniz : Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994.
- Wiener, N., *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris-Cambridge (Mass.)-New York, MIT Press, 1948, 1965².

ANTONIO LAMARRA
ILIESI-CNR
antonio.lamarra@iliesi.cnr.it

OCTAVIAN GABOR

JUSTICE BETWEEN MERCY AND REVENGE IN SOPHOCLES' *ANTIGONE* AND PLATO'S *CRITO*

ABSTRACT: Plato's *Crito* and Sophocles' *Antigone* challenge the concept of justice as "benefitting friends and harming enemies": justice stems from anger and harms the soul. The *Antigone* first illustrates how violence results from people's actions when they see themselves as the agents of justice; second, it points to a possible reassessment of justice as benefitting all, regardless of what others do to you. In the *Crito*, Socrates shows how this new notion of justice, which is very similar to mercy, is consistent with the life of a good human being.

RÉSUMÉ: Le *Criton* de Platon et l'*Antigone* de Sophocle mettent en question la notion de justice qu'on trouve dans le monde grec: "faire du bien à ses amis, faire du mal à des ennemis". Selon cette définition, la justice provient de la colère et fait du mal à l'âme. *Antigone* montre d'abord que la violence est le résultat des actions des gens quand ils se considèrent eux-mêmes comme les agents de la justice. En outre, cette pièce suggère une possible redéfinition de la justice, au sens de "faire du bien à tous, indépendamment de ce que les autres nous font". Dans le *Criton*, Socrate montre comment cette nouvelle notion de justice, très similaire à la pitié, est cohérente avec la vie de l'homme bon.

KEYWORDS: Justice; Mercy; Anger; Philosophy and Tragedy; Classical Studies

Justice and revenge have a long relationship, and Sophocles' *Antigone* and Plato's *Crito* show how connected they were in the ancient Greek world. This cannot come as a surprise since the idea of revenge is deeply rooted in human culture. Even today, people are often troubled when they witness others who do not react angrily and do not desire revenge when

persecuted.¹ The first lines of the *Antigone* and of the *Crito* display this inability to understand someone who does not desire to harm back one's abuser. Antigone becomes angry when her own sister Ismene refuses to join her in Antigone's attempt to act against the law of Thebes (69-99).² Crito is frustrated with Socrates' calmness while the latter is imprisoned waiting for his execution (43a-46b).³ Antigone and Crito find it natural to harm their enemies when they were harmed, and they expect other people to have the same reaction. We can recognize here half of the definition of justice as it appears in the *Republic*, in the words of Polemarchus (332d).⁴ It is just to take revenge, because you thus harm the people who have harmed you. However, the *Antigone* and the *Crito* also bring the germs of a new approach to justice: Sophocles and Plato suggest that justice is not the return of the equal, but rather the expression of acting beneficently to all, regardless of their actions. In Socrates' words from the *Crito*, "one should never do wrong in return, nor do any man harm, no matter what he may have done to you" (49c).

In the seventh century A.D., so more than a thousand years later, St. Isaac of Syria⁵ had a similar approach. Defining justice as the return of the

¹ See M. Nussbaum, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2016. She mentions the case of a journalist who reacts physically to a group of people who, when kicked savagely by the police, do not react: "I felt an indefinable sense of helpless rage and loathing, almost as much against the men who were submitting unresistingly to being beaten as against the police wielding the clubs" (p. 220). Nussbaum also discusses how responding to violence with lack of violence is often perceived as an unmanly act. This shows that people believe that, in order to be a real 'man' and thus maintain one's dignity, a person must show strength and fight against persecution. See also G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991. Vlastos says that "when retaliation is the expected outcome to unjust aggression, failure to retaliate will be construed as weakness" (p. 186).

² For the *Antigone*, I use P. Meineck's and P. Woodruff's translation in Sophocles, *Theban Plays*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing House, 2003. At times, I offer my own translations, and I use the following Greek edition: H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 182-238.

Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0011:014:0>.

³ For *Crito*, I used G.M.A. Grube's translation, in Plato, *Complete Works*, edited by J. M. Cooper, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing House, 1997.

⁴ For a study of the Greek idea of justice, see M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. See also Vlastos, *Socrates*, and S. Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Goldhill says, "An *ekhthros* [...] is the opposite of a *philos* – an 'enemy'. As much as *philos* implies positive ties and obligations, *ekhthros* implies equally binding requirements to be disobliging" (p. 83).

⁵ Isaac of Syria, or Isaac the Syrian, also known as Isaac of Nineveh, lived during the seventh century, BC.

equal – a concise phrase that expresses the “benefit your friends, harm your enemies” view – Isaac of Syria claims that it has no place in a merciful heart, one that benefits all regardless of how people act.

Mercy and justice in the same soul is like the man who worships God and idols in the same temple. Mercy is in contradiction with justice. Justice is the return of the equal because it returns to man that which he deserves and it does not bend to one side, neither is it partial in the retaliation. But mercy is sorrow that is moved by grace and bends to all with sympathy, and it does not return the harm to him who deserves it, although it overfills him who deserves good.⁶

The perspective of Isaac of Syria, who believes that mercy and justice are incompatible, may seem too strong. We may be tempted to say that the radical separation between these two notions can only be seen in Christianity, with its emphasis on mercy and forgiveness. Thus, we may say that such views have no relevance for understanding the world of the Greeks. However, the *Antigone* and the *Crito* also suggest that justice – benefitting friends and harming enemies – cannot belong to the soul of a good human being, who never returns evil and who does not harbor anger. Still, the Greeks' solution should not be confused with Christianity: they do not completely banish justice from a human soul. Instead, they redefine it. In the *Antigone*, Sophocles points out the connection between justice and emotions, especially anger. He also shows the consequences of acting according to justice and gives a possible alternative. In the *Crito*, Plato's Socrates also starts by pointing out the connection between justice and emotions. He then goes further and provides a new definition for justice, which is very similar to the notion of mercy that we find later in Isaac of Syria: do good to all, regardless of how they treat you.

Writing on Socrates' rejection of retaliation, Gregory Vlastos points out Socrates' radical change of the morality of his time. He believes that, among the few philosophers who do not take the morality into which they were born for granted, “Socrates is the greatest. Proceeding entirely from within the morality of his own time and place, he nevertheless finds reason to stigmatize as unjust one of its most venerable, best established, rules of justice”.⁷ Vlastos writes of the justice of retaliation, a rule of just repayment

⁶ Isaac the Syrian, *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, 1984, p. 243-244.

⁷ Vlastos, *Socrates*, p. 179.

for the suffering one experiences.⁸ He points out that “the first Greek to grasp in full generality this simple and absolutely fundamental moral truth” that “*if someone has done a nasty thing to me this does not give me the slightest moral justification for doing the same nasty thing, or any nasty thing, to him*”⁹ is Socrates. I propose that, while Socrates is the first to spell it out, we can witness the same idea being performed in a tragedy such as the *Antigone*.¹⁰

Sophocles’ Antigone

The word φίλος, *friend*, and its derivatives appear nine times within the first 99 lines of the *Antigone*, the length of the dialogue between Antigone and her sister Ismene. At the same time, the word ἔχθρος, *enemy*, and its derivatives appear four times, always used by Antigone, who wants justice for her brother. The theme of justice as benefitting friends and harming enemies is emphasized from the first line, in which Antigone reminds Ismene of their communion. Their being together presupposes a relationship of love, *philia*, and interdependence. Ω κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα (1), Antigone says, emphasizing to Ismene that they belong together, that they share the misfortune that came over them because of the shame that surrounds their father, Oedipus. In fact, Antigone’s opening is a clarification of the status of their relationships: they are sisters, and since Antigone bases *philia* on blood relations, they are also friends.¹¹ The consequence of this is that they must have the same friends and enemies. To make things even clearer, she asks Ismene to declare her allegiance, to show where she stands οὕτως ἔχει σοι ταῦτα, καὶ δειξῆς τάχα/εἴτ’ εὐγενὴς πέφυκας εἴτ’ ἐσθλῶν κακὴ (37-8).

Antigone’s approach has shaped Ismene’s reality. Thus, Ismene seems to have two options only: to be a friend and thus help Antigone bury her brother, just as justice requires, or to be not worthy of her birth, and thus place herself outside of the communion that Antigone had assumed. Ismene finds herself in a difficult predicament, since neither of the two options is in her advantage. Ismene recognizes the stubbornness of her

⁸ See *ibid.*, p. 180-190, for a detailed assessment of the notion of justice as retaliation in the works of Ancient Greek writers.

⁹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰ Vlastos, acknowledges that “innovations in history don’t come out of the blue” (*ibid.*), and so he points to examples in Greek literature that anticipate Socrates’ perspective. He does not mention the *Antigone*. After discussing Sophocles’ *Ajax*, though, Vlastos asks, “Has he seen that the *talio* is a fraud, its justice a delusion? To this we must reply that he has not even faced the question” (p. 194).

¹¹ See Goldhill, *Reading*, for the discussion of the meaning of *philia*.

sister, calls her on her stubbornness, ὦ σχετλῖα (47), and tells her what happens when someone makes mistakes, reminding her of their father.

The opening of the play, then, is a dialogue between two characters with different attitudes about a wrong they suffered. Antigone and Ismene have lost a brother, Polyneices. Creon decreed that his corpse should not be honored and be left on the battlefield. Justice triggers in Antigone the desire to help her own. Polycines is her brother, and even Ismene's brother, whether she likes it or not: τὸν γοῦν ἐμόν, καὶ τὸν σόν, ἦν σὺ μὴ θέλῃς, / ἀδελφόν· οὐ γὰρ δὴ προδοῦς' ἀλώσομαι (45-6). Ismene is also called to act according to justice. Creon, Antigone continues, cannot separate her from what is hers (48). Ismene, however, has a different response. She acknowledges the harm, but she refuses to act against it, claiming that it is against her feminine nature to do so, even asking the dead for σύγγνοια (66), 'lenient judgment', perhaps 'mercy' or even 'forgiveness'.¹² In other words, she steps outside of the requirements imposed on her by justice.

Audiences are easily persuaded to side with Antigone, a woman who, because of a love for a brother, disobeys a law and makes herself an enemy of the city. The context, of course, is a bit more complicated. First, Polyneices, Antigone's and Ismene's brother, had fought against the city and thus become its enemy, even if he continues to be a friend for Antigone. Second, while considering her brother a friend, Antigone easily calls her sister an enemy from the beginning of the play, a quite surprising feature for someone who is often portrayed as a defender of love.

Let me say a few words about these two aspects. First, we see how justice depends on personal perspective. In Antigone's mind, she is required to bury her brother's corpse because it is just to do so: she benefits him who, by being a brother, is a friend. Furthermore, her action is right also because it harms Antigone's enemies: by deciding to leave Polyneices' body on the battlefield, Creon has become Antigone's enemy, and disobeying his law means harming him. In Creon's mind, however, he also acts according to justice. From the perspective of the state, Polyneices is an enemy because he attacked Thebes. It is thus just to punish him. Creon and Antigone, the two 'enemies' in Sophocles' play, share the same definition of justice, and none of them falter in applying it, even if both have the occasion to reconsider it when Haemon, Creon's son, and Ismene respectively talk to them. Their enmity does not stem from different

¹² Meineck's and Woodruff's translation render σύγγνοια as forgiveness: "Forgive me, I am held back by force" (p. 66).

definitions of justice, but rather from differences in judgment regarding friends and enemies.

Second, the difference between Antigone's attitudes towards her brother and sister is hard to explain¹³ if we consider her a person who is true to her family, regardless of what they do. After Ismene refuses to help her, Antigone uses the words 'enemy' and 'justice': εἰ ταῦτα λέξεις, ἐχθαρῇ μὲν ἐξ ἐμοῦ, ἐχθρὰ δὲ τῷ θανόντι προσκείσῃ δίκῃ (93-4). Because of her answer, Ismene has become an enemy for her sister. But a blood relation is supposed to include a relation of *philia*. The relation between the two sisters brings forward a tension between friendship and enmity within family. In discussing Electra's concern about whether it is pious to pray for revenge in *Choephoroi*, Goldhill remarks that "it is in strife within the family that the possible tensions in the traditional moral position are most clearly seen. At what point can members of one's own family cease to be *philos*?"¹⁴ The switch from *philos* to *ekhthros* takes place rapidly in the *Antigone*. A possible explanation of Antigone's treatment of her own sister as enemy is that, as Goldhill remarks in his analysis of *Oresteia*, "It is better to treat all, including your mother, as *ekhthros* rather than the gods".¹⁵ Since Antigone believes that the gods command the proper burial of her brother, listening to them is preferable to maintaining *philia* for her sister.

This account, however, cannot fully explain the dialogue between the two sisters. Antigone can well maintain her opinion even if Ismene doesn't agree with her. Whether Ismene helps Antigone or not does not harm her sister's view. Antigone's immediate, thoughtless, and impulsive rejection of her sister must be determined by something more than an apparent disagreement between Ismene's attitude and the gods' desire. Goldhill remarks that in this scene, "it is as if Antigone is implying that even to disagree with her attitude towards a *philos* [in this case, Polyneices] is to make one an *ekhthros* (even though Ismene is a sister as much as Polyneices is a brother)".¹⁶ I argue that Antigone's words are not only a seeming implication about how one can become her enemy, but they rather express her attitude towards those who disagree with her, regardless of the topic of

¹³ See also Blundell's comments about this difference in *Helping*, p. 111-115.

¹⁴ Goldhill, *Reading*, p. 84.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p. 93.

disagreement. This is due to Antigone's self-reliance in matters having to do with understanding.

Goldhill writes about Antigone's self-reliance in a context in which, "in democratic Athens, an essential demand of the ideology of the city is the mutual interdependence of *citizens*".¹⁷ This self-reliance makes her trust her own judgment and places her in the position to decide what is just and unjust for herself, but also for the others, a feature that brings her in company with Creon. Neither of them relies on others, but they rather expect those around them to comply to their own view of the world. Those who have a different perspective become their enemies.

In the particular case of the two sisters, Ismene harms Antigone by her refusal. Antigone had not perceived she was harmed in Polyneices' attack on the city, so he was never an enemy for her. When Ismene disagrees with her, though, the antagonism is direct: it is Antigone's desire that is disputed and also, perhaps, even the possibility of accomplishing her desire as well. Antigone did not come to Ismene to give her a chance to express her love for her brother, but she came because she needed help. Proper burial rites are not the affair of one person alone, especially when the corpse is guarded by soldiers. Furthermore, a stubborn person like Antigone – remember that Ismene has already pointed that out – wants her deed to be proclaimed. Even Ismene's silence about her action would harm her, so Antigone reminds her that if she does not speak about it, she would be more of an enemy (86-87). The difference in the attitudes Antigone has before her brother and sister do not show inconsistency in Antigone. On the contrary, she constantly applies justice by judging who is the enemy and who is the friend; this judgment is not in accordance with blood connections, but rather with ideological agreement. This suggests that the Greek notion of justice is reflexive and it is based on the agent's interests. One benefits friends and harms enemies because one loves oneself.

In Antigone's case, the above claim seems to contradict one of her most famous lines in the play. During the exchange with Creon, she notoriously says that she was born to share love, and not hatred (523). These words suggest that she is concerned with others, and that everything she does is for their benefit, and not for herself. Nevertheless, we need to understand this line in context. It is significant that Antigone's words appear just before her sister joins her on scene. It is as if Sophocles reminds his readers and spectators of how Antigone, who just claimed that her

¹⁷ Ibid., p. 91.

nature is to love and not to hate, treated her own sister when she disagreed with her. In fact, Antigone continues to treat her sister the same way, even if the chorus introduces Ismene as someone who “sheds tears of sister-love”. Ismene pleads with Antigone to not be despised (544), but she cannot overcome the wall raised between the two of them by the one who just claimed that her nature is to side with love. “I won’t accept a friend who’s only friends in words” (543), Antigone says, revealing that her nature is not to side with love, as she fools herself to believe, but rather with those whom she considers friends – those who agree with her.

The beginning of Sophocles’ play shows us the potential dangers of the notion of justice. First, since it refers to the friends and the enemies of the agent, the decision about whether an action is right or wrong depends on the personal attitude of the agent toward different people. Second, and perhaps more important, its reflexivity makes the agents blind to the perspective of another. Whether an action is right or wrong can no longer be debated rationally because it inevitably arrives at a fight about one’s ‘true colors’, or one’s allegiances to friends. Since people have strong beliefs about their friends and enemies, it so happens that, whenever someone acts out of justice, he or she cannot be made aware of the irrationality of his or her attitude.

In the *Antigone*, the character who is similar to Antigone is, in fact, her enemy. At first sight, it seems that Sophocles establishes Creon as Antigone’s counterpart. Creon denies everything Antigone believes. Their disagreement, however, rests in the application of their principles, not in the principles themselves. The king of Thebes takes for granted Antigone’s definition of justice, benefitting friends and harming enemies. The difference results from his understanding of who his enemies and his friends are. Creon sees things simply: Polyneices attacked the city, thus he is an enemy. His conclusion is as certain as Antigone’s: Polyneices must be punished by leaving his corpse to the dogs.

However, Creon’s first speech, lines 155-210, seems to oppose the logic of friendship and to propose ruling the state on the principle of obeying the laws. He says that a leader is not good if he places family or friends before the state (182-183). We need to consider, though, Creon’s position. He is not a philosopher who discusses moral views or criteria for good law-makers. He is the new leader of Thebes, the one who gives the laws of the city. It is his laws that take precedence over family and friends, not any laws. In fact, he shows that he has never abandoned the principle of

justice that requires to help friends and harm enemies. At the end of the speech, he clarifies what it means to be a friend: it is to be a friend of the city. For such a being, Creon is ready to "pay him full honor, in death or life" (210). He also warns the men of the chorus that their job is to not side with anyone who disobeys his laws (219). The Chorus understands Creon's words just as he meant them. Siding with someone who disobeys Creon's laws makes them his enemies, and this may lead to their death, the "reward" (221) for becoming Creon's opponents.

Throughout the play Creon shows that he upholds the view of justice that requires benefitting friends and harming enemies. When he speaks of what the gods prescribe for human beings, he agrees that one must always follow what the gods require, but he could not believe that they could care in any way about the corpse of an enemy (283-4). The gods themselves, Creon suggests, would not go against the principle of human justice. It is just to punish one's enemies. If one harms you, the friendship based on family connections is irrelevant. By attacking the city, Polyneices placed himself outside of friendship, and it is only just to punish him for that.

The comparison between Crito and Antigone may seem outstretched. The two of them could not be further apart in their actions: Crito accuses; Antigone loves and defends. The outcome, however, is different only because each one of them has a different understanding of that which is loved by the gods; while the actions are different, they have the same principle: the certainty concerning what the gods hold dear. In one case, the gods hold dear upholding the law. In the other case, the gods hold dear doing right by the dead.

So Creon thinks he *knows*, as Antigone does, what the gods love.¹⁸ He also knows what justice means, benefitting friends and harming enemies, just as well as Antigone does. But he differs in his judgment about who should be considered a friend. There is one more feature that connects them: both of them want to impose their understanding of justice on others. Antigone pressures Ismene, and her sister's refusal angers her and makes Ismene her enemy: Creon asks that all follow his law, regardless of what they think of it. Antigone's refusal angers him and makes her his enemy. Sophocles does not present here a conflict between two ideas or two attitudes before the law, but rather between two people who identify themselves with the same idea of justice to the point in which they become

¹⁸ See also another character in Plato's dialogues who 'knows' what the gods hold dear, Euthyphro.

its mere expression. Antigone is the being-in-act of justice: benefitting friends and harming enemies as expressed in Antigone. Creon is the being-in-act of justice: benefitting friends and harming enemies as expressed in Creon. In fact, two people who have the same definition of justice can be enemies because the definition of justice includes personal perspectives regarding friends and enemies.

When two people have the same definition of justice but have different friends and enemies, their dialogue is absurd. When Creon and Antigone have an exchange of words, none of them is interested in understanding the perspective of the other. Creon reminds Antigone that ἀλλ' ἴσθι τοι τὰ σκλήρ' ἄγαν φρονήματα πίπτειν μάλιστα (473-4) – a quite sensible thing to say, unless it was said by someone who himself is rigid. Even if both of them make arguments by appealing to the inflexibility of the laws of the city or of the gods, their inflexibility has become so in their respective minds. Creon and Antigone speak as if they do not hear one another.¹⁹ In fact, they *cannot* hear one another, because they do not debate a theory. They agree with the theory: benefit your friends and harm your enemies. They think they debate justice, but they debate who they are – their perspective about friends and enemies. Thus, if they truly engaged in a genuine dialogue, they would need to be able to give up not a theory, but rather themselves – their own 'friends and enemies'. None of them do it, so the result is a dialogue of the absurd:

KP. σὺ τοῦτο μούνη τῶνδε Καδμείων ὄρας.

AN. ὁρώσι χούτοι· σοὶ δ' ὑπὶλλουσι στόμα.

KP. σὺ δ' οὐκ ἐπαιδῇ, τῶνδε χωρὶς εἰ φρονεῖς;

AN. οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγχχους σέβειν (508-511).

Antigone tells Creon that the people in Thebes think like her. As if he does not hear her, Creon continues his attacks by asking whether she is ashamed for having a different view than these people. Instead of just replying with, "I just told you that they do not have a mind apart from mine", Antigone applies shame to a different situation, having respect for a brother. But the discussion was about shame when one thinks differently than the community. Her deafness in regard to Creon's arguments is similar to his own deafness in regard to anyone else who has a different opinion than

¹⁹ See also Blundell, *Helping*, who says, "The narrowness of both is revealed in their failure really to engage in argument" (p. 145). For similarities between Creon and Antigone, see also B. M. W. Knox, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley, University of California Press, 1964, especially p. 67-72.

him. Their arrogance is of the same nature, although different in its particulars. Creon and Antigone are both impatient and quick in judgment and in condemning others. They both become the absolute center of their own world, their own gods, and judge everything according to their views of the world, but this is explainable because they both start with a notion of justice that focuses on the individual's situation in life. Regardless of whether we sympathize with one and reject the other, their problems stem from the same *hamartia* – the trust that a human being places in one's own beliefs, a trust *required* by the notion of justice they have. They must believe they are right in regard to friends and enemies; otherwise, they would not be able to apply justice. The *Antigone* can be read as a performance of what happens when one misses the mark not in judgment (we can distinguish between Creon's love of hatred and Antigone's love of love and say that one is better than the other), but in establishing one's ideas as the mark itself. In such case, mercy is inevitably absent. People can no longer do good to all, regardless of how others may treat them, because their first commitment is to themselves, just as the notion of justice requires. You cannot love all others *and* act according to a theory that separates the world between friends and enemies.

There is one more significant encounter in the play that brings further evidence about the connection between justice and personal emotions. This is the dialogue between Creon and his son Haemon, who was also Antigone's fiancé. The conversation between the two underlines one particular aspect of justice, the separation among people as friends and enemies, and also suggests a possible alternative: inclusion.

The structure of their dialogue is similar to the one between the two sisters at the beginning of the play. There, Antigone established her friends and enemies from the first exchange: "Our enemies are on the march to hurt our friends" (10). In a similar fashion, Creon makes it clear to his son that they can be friends or enemies. Haemon could have come on behalf of his fiancée, so against the law and implicitly his father, or in friendship in every respect (631-634). Haemon professes his friendship to his father, just as Ismene did toward Antigone. His discourse is inclusive. He does not reject his father from the beginning, but he rather listens to him and encourages him to listen to others as well. It is good for one man to be born complete, Haemon says, but it usually turns out otherwise (721-722). If people were complete, then their judgment regarding friends and enemies would always be correct. But men do not have complete knowledge. Thus,

when someone thinks he is complete, he transforms himself into the very principle of justice.

Everything Haemon says stems out of love. His words and attitudes express his willingness to be with his father. *πάτερ, σός εἰμι* (635). “Father, I am yours”. You may have made a mistake, he seems to say, but I am here for and with you. “My natural duty’s to look out for you, spot any risk/That someone might find fault with what you say or do” (688-689).²⁰ Do not cut yourself from all others. I hear “how the entire city is grieving over the girl” (693). Do not make a decision solely on your understanding. “Don’t always cling to the same disposition,²¹/Don’t keep saying that this, and nothing else, is right./If a man believes that he alone has a sound mind,/And no one else can speak or think as well as he does,/Then, when people study him, they’ll find an empty book” (705-709). If you make a decision based solely on your understanding, then you are alone; you cut yourself from the communion with others and you remain with yourself and your law, which is nothing but a reflection of yourself. Antigone runs the risk of dying, but there is another risk involved: Creon himself can die. Becoming an ‘empty book’ is nothing else than no longer being human. He may look like a human, walk like a human, but he would no longer be alive in his stiffness.

Creon does not listen to his son, and the separation continues. Haemon is angered himself and ends up committing suicide. But we have seen here the possibility of replacing justice with something else: an attitude of inclusion which no longer looks for one’s benefits, but rather tries to understand another’s views and interests.

Plato’s Crito

Plato’s dialogue opens with Crito’s surprise at Socrates’ peaceful sleep.²² Socrates is rapidly approaching his own death, which brings about unrest for most people; but we should also remember that he is entitled, at least

²⁰ P. Meineck’s and P. Woodruff’s translation captures well the meaning of Haemon’s and Creon’s interactions, and so I chose to use it for the exchange between the two.

²¹ Meineck and Woodruff, whose translation I used, choose to write ‘anger’ here. While the Greek text does not have anger, but *ἦθος*, so character, mood, or disposition, their choice is significant here, further emphasizing that the decisions about justice are, in fact, influenced by people’s emotions.

²² For a discussion on Crito’s alleged ‘emotional distraction,’ see M. C. Stokes, *Dialectic in Action: An Examination of Plato’s Crito*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, p. 27-29.

from a human perspective, to be angry, for he has been wronged without having done anything bad. The laws of Athens, or at least their application, sent him to prison to wait for his execution. Socrates, however, remains calm;²³ the structure of the dialogue does not suggest that his calmness is the effect of a decision or that it comes out of rational calculation. Instead, as Crito says it, it seems to be the continuation of a state that is quite natural for Socrates: "Often in the past throughout my life, I have considered the way you live happy, and especially so now that you bear your present misfortune so easily and lightly" (43b).

It is at this moment that Plato provides an interesting dramatic element: Socrates' dream. He tells Crito that it was good to let him sleep because he could thus complete his dream: "a beautiful and comely woman dressed in white approached me. She called me and said: 'Socrates, may you arrive at fertile Phthia on the third day'" (44a-b). Both Crito and Socrates seem to understand the dream,²⁴ although no clear interpretation is provided in the text. The usual account is that Socrates believes that he would die, and so his soul would find its home, on the third day. In the context, this interpretation seems plausible. Crito believes that Socrates would be dying the second day, since his execution is scheduled the day after the ship from Delos returns. But Socrates believes that the timing for his death is not accurate and provides his dream as proof (43c-44b).

This Homeric line about the return to Phthia is charged, I propose, with more meaning. In Book 9 of the *Iliad*, it comes up at an important moment. Achilles had been harmed by Agamemnon, and his decision to go home is not a peaceful one. In fact, Achilles seems to be the type of character that feels at home on the battlefield, where he has made a name for himself and where he hopes to achieve immortality by remaining in the memory of his people. Now, he leaves Troy in anger. He has refused all gifts Agamemnon had sent to appease him, and he tells the messengers, "So report back to him everything I say,/And report it publicly²⁵ – get the

²³ See also S. Halliwell's discussion on "the virtuous man's annulment of suffering and grief" (p. 127) in Plato's dialogues. S. Halliwell, "Plato and Aristotle on Denial of Tragedy," in A. Laird (ed.), *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

²⁴ Whether Crito and Socrates truly interpret the dream in the same way remains unclear. See Stokes' comments (n. 27 below) about the fact that Phthia is in Thessaly, where Crito believes that Socrates may want to move (45c).

²⁵ Achilles's desire to have this report made public mirrors Antigone's request to have her own deed public, when she tells Ismene she should not be silent about it, unless she wants to be more of an enemy to her.

Greeks angry,/In case the shameless bastard still thinks/He can steal us blind. He doesn't dare/Show his dogface here. Fine. I don't want/To have anything to do with him either./He cheated me, wronged me. Never again" (9.380-386).²⁶ The lines are in sharp contrast with Socrates' peacefulness. Achilles insults the one who wronged him, emphasizes Agamemnon's harm, and does what any Greek would do: harms back. He wants his answer to be reported publicly, so that all Greeks feel anger toward Agamemnon. Achilles knows that the Greeks understand justice as he does, and so they would agree that he is justified to be angry due to the harm he had received. In Achilles' case, to harm the commander of the Greek army means to refuse fighting for him, and his departure for Phthia stems from this feeling of anger. After all, the core of the *Iliad* is given by Achilles' anger, *menis*, the one that creates havoc in the Greek army and makes him desire to go back home.

It is at least surprising that Plato chooses to cite the *Iliad*, which has *menis* at its core, after he emphasized Socrates' calmness.²⁷ Achilles and Socrates cannot be further apart, and their respective returns 'home' have radically different reasons. Socrates has not chosen his circumstances, but he accepts them. He did not desire to be condemned to death; however, he accepts his situation without being frustrated by it. Even more, he welcomes his return home, for which he has prepared himself, even if he did not cause it directly. In Achilles's case, the return is his decision. He does not accept his circumstances and chooses to go back home as an answer to the affront he received from Agamemnon. However, despite the difference between these two returns, the *Iliad* has an important role. In using this verse, Plato communicates to his readers the source of the problem: anger. Anger clouds us and makes us believe that justice is the return of the equal. At the same time, he also suggests the alternative to anger: one can return home (perhaps to oneself) when one acts like Socrates.

²⁶ For the *Iliad*, I used Homer, *Iliad*, transl. by S. Lombardo, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing House, 1997.

²⁷ In his *Dialectic*, Stokes points out that there are at least two reasons to consider the dream as a reference to death. First, "Plato's Socrates might have thought of death as a return home for his soul" (p. 33). But Stokes also points out that 'Phthia' begins with 'phthi,' "which is the root of the Greek verb φθίνω (*phthínō*) meaning (though not commonly in classical prose) 'die'" (ibid.). As other commentators, he also mentions (p. 34) that Crito seems to be too preoccupied with his purpose to pay attention to Socrates' dream, even if Phthia is in Thessaly, which is one of the possible refuges for Socrates (see 45c).

From the beginning of the dialogue, Plato makes us aware that there are events in life following their course regardless of our own desire. The ship comes from Delos, and at its arrival Socrates must be executed. The ship will arrive regardless of whether Socrates' sentence is just or not. Whatever comes to be, though, is not in itself bad or good news. Socrates only says, "may it be for the good" (43d). If so pleases the gods, so be it.

Socrates' passivity²⁸ is not resignation. Socrates is not a tragic character defeated by destiny.²⁹ He is not Antigone, one for whom the audience is invited to mourn. Instead, his passivity is beyond the distinction between action and passivity. When Crito comes to his cell to urge him to leave, Crito pushes on Socrates a dichotomy that is foreign to the philosopher – just as Antigone had pushed on Ismene a choice: she had to show her 'true colors'. If he remains within this dichotomy, Socrates can only lose, regardless of his choice. If he stays in prison and accepts his death, he is a coward who does not fight for his life and does not take upon himself the responsibility to take care of his own children. If he escapes, then he is one who disobeys the law. In this situation, whatever decision he makes, it would not be a just one. Socrates makes it clear from the beginning that he does not live within such a dichotomy. He does not refuse talking about it, so he will engage Crito's beliefs by claiming the position of the laws, but he shows that it does not affect him. That which is inflicted haphazardly upon him does not make him better or worse, wise or foolish. It just is irrelevant.³⁰

²⁸ This passivity may remind one of E. Levinas' "passivity more passive than all passivity" in *Otherwise than Being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2002, p. 14. See also p. 92-93.

²⁹ See Halliwell, "Plato and Aristotle," who discusses the repudiation of suffering in the *Phaedo* and the *Republic*. See also D. LaCourse Munteanu, *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012. She points out that "philosophers perceive ordinary desires as immoderate and ordinary fears as degrading reflections of ignorance, and therefore do not foster them" (p. 54). Reflecting on the *Phaedo* as well, Munteanu says that, "despite the tragic premise, [...] no one ought to feel pity for the philosopher about to die nor should he fear his own death" (p. 57).

³⁰ See also G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 112. Vlastos points out that in the *Crito*, just as in other dialogues, Socrates shows that others cannot make us better or worse. Referring to 44d, Vlastos says, "The 'greatest evils' which 'the many' do have the power to inflict are those which involve non-moral goods – the deprivation of material possessions, civic status, physical life. The 'greatest goods' which they cannot confer are in the moral domain: they are impotent to make one morally better or worse: Socrates' virtue is beyond the power of the 'many' to enhance or impair" (p. 112).

In the dialogue, Socrates is faced with an ‘Achilles surrogate’, Crito, who suggests that the appropriate answer when wronged is to desire to wrong the harming party. For Crito, it is difficult to understand why Socrates would not do so. It may be easy to dismiss Crito’s emotional reaction to a friend’s death and his inability to be faithful to his prior beliefs when he perceives that they no longer benefit him. However, if we consider how we feel when we are wronged unjustly, we may discover that we are often an Achilles at heart – and so we discover that we may also be overtaken by *menis*. Plato knows that anger is a powerful emotion, and he reminds his readers of its power when he mentions the episode with Achilles and his planned return to Phthia. At the same time, he also makes Socrates remind the confused Crito that they have often said that the right thing to do is to never respond with harm when harmed, but, although Crito seemed to have acquiesced to this view in the past, he is no longer able to refuse an idea of justice that is prevalent in the Greek world of the time. The laws have harmed Socrates and this transformed them into enemies. It would only be right for Socrates, in this context, to harm them back – and Crito is surprised that anger had not yet taken a hold of him.

After all, Crito is very human. Just imagine that it was not he coming to Socrates in prison, but Antigone. Would she have a different approach? Wouldn’t she find Socrates’ calmness – perhaps even coldness – somewhat incomprehensible, even irrational? Why would Socrates accept his death penalty when he has been wronged by the laws? Why would he say that it is better to be harmed than to harm? His actions may remind Antigone of Ismene, her sister, who does not want to “die outside the law” (59). After all, Antigone may call Socrates an enemy because he disagrees with her, just as she rushes to call her own sister an enemy: “For God’s sake, speak out. You’ll be more enemy to me/If you are silent” (86-87). Such attitudes are normal for people who identify themselves with their own beliefs. If you attempt to propose a different view, they perceive this ‘disagreement’ as an attack to their own person, and so you become their enemies, just as Ismene could be for Antigone.

In the *Crito*, this was precisely the problem. The harm that the laws have created separates the world into friends and enemies. Crito, just as Antigone, responds to this by changing the laws’ perspective on who the friends and the enemies are. Socrates has a different approach: he does not fight Crito’s view, but he reminds him of his previous belief, that they should benefit all, regardless of what others do. However, because Crito is

no longer able to agree, Socrates lets the Laws themselves work against Crito and give him reasons that he can accept.³¹

Reassessment of Justice

So far I have suggested that Plato and Sophocles show in the *Crito* and the *Antigone* respectively that justice as benefitting friends and harming enemies is pernicious. The first problem stems from the personal approach to justice. If two enemies believe that it is just to harm one's enemy, they are both just even if they attack each other. Further, people can have different criteria for deciding on their friends. We see in Sophocles' play that Antigone considers Polyneices a friend, while Creon punishes him as enemy. In Plato's dialogue, Crito is ready to ask Socrates to disregard the laws because they have harmed him. Instead of clarifying criteria for action, justice complicates things and allows people to choose according to their own personal values. After all, Crito is not mistaken in believing that running away from prison is the just action: Socrates would stay with his friends and family and punish those who condemned him. Antigone is not unjust in attempting to bury her brother: he is her 'friend', and so she is duty-bound to do anything for him. Creon himself acts justly when he leaves Polyneices's corpse for the dogs and subsequently condemns his new enemy, Antigone, to death. However, they all act out of what seems to be their own perspectives on life.

Justice requires a belief that divides people between enemies and friends. But friends and enemies are personal, and so the division is also the result of a personal perspective on the world. This perspective is dominated by emotion: whenever we are harmed, we are angered, and this emotion pushes us to act against those we perceive to be our enemies. The *Antigone* and the *Crito* show this aspect of justice. The *Crito* goes one step further: the idea that someone must benefit one's friends and harm one's enemies stands only if that person believes that he can be harmed. Socrates is not such being. At the end of his trial, he already said that "a good man cannot be harmed either in life or in death" (*Apol.* 41d) – his attitude remains constant throughout Plato's dialogues. If a good man cannot be harmed, a good man has no enemies, and the only thing he can do is do good to all.

³¹ See R. Weiss, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998. She correctly claims that the views of the Laws in the *Crito* are not shared by Socrates.

The superiority of 'benefitting all' to 'benefitting your friends only and punishing your enemy' is not only negative: you avoid making errors about friends and enemies. In fact, its superiority stems from the benefit that you actually receive. Your soul remains good. If Socrates' belief that a good man cannot be harmed is correct, the Greek idea of justice becomes paradoxical: your soul must be not-good (so harmable) in order to be just. Only in this condition could it decide between friends and enemies.

This aspect brings us back to mercy. For Socrates, benefitting all stems from goodness. Regardless of the other people's intention to harm, a good soul cannot harm back. The problem we encounter, though, is that the only souls that can act so are those which are already good. A superhuman like Socrates, who sleeps peacefully a few days before his execution, has no need to harm others when they believe they harm him because this would not benefit him in any way. For him, anger does not need to be appeased; it is absent. What are all other mortals to do, those who are not Socrates and who, just like Crito, want to pay back when they are harmed even if they had priory agreed that one should never harm back? Should we say that a 'merciful' attitude is exclusively the characteristic of an already good soul? Both the *Antigone* and the *Crito* seem to say so: all characters, with the exception of Socrates, arrive to a point where their attachment to beliefs leads them to fear of loss, and thus to anger and the desire to harm others. Even Haemon, who begins his dialogue with his father openly, ends in anger when he sees that his father cannot be brought on his side. The *Crito* also shows who are the people who can escape this: those who free themselves so much of their own opinions that they are aware that their opinions are of little worth. Socrates' justice is not yet Isaac of Syria's mercy: in Christianity, harm is a reality, and mercy is relevant only in the context of such harm. Nevertheless, we can witness in Sophocles' *Antigone* and Plato's *Crito* the birth of a new notion of justice that is keener to mercy than to anger because it stems from the awareness that human knowledge is worth nothing and from the belief that a good man cannot be harmed.

Justice between Mercy and Revenge in Sophocles' Antigone and Plato's Crito

REFERENCES:

- Blundell, Mary Whitlock, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Goldhill, Simon, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Halliwel, Stephen, "Plato and Aristotle on Denial of Tragedy" in Andrew Laird (ed.), *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 115-141.
- Homer, *Iliad*, Translated by Stanley Lombardo, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing House, 1997.
- Isaac the Syrian, *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, 1984.
- Knox, Bernard M. W., *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley, University of California Press, 1964.
- Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2002.
- Lloyd-Jones, H. and N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 182-238. Retrieved from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0011:014:0>.
- Munteanu, Dana LaCourse, *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Nussbaum, Martha, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Plato, *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing House, 1997.
- Sophocles, *Theban Plays*, P. Meineck, P. Woodruff (eds.), Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing House, 2003.
- Stokes, Michael C., *Dialectic in Action: An Examination of Plato's Crito*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005.
- Vlastos, Gregory, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Vlastos, Gregory, *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Weiss, Roslyn, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998.

OCTAVIAN GABOR
Methodist College, Peoria (Illinois) USA
ogabor@methodistcol.edu

CHIARA BONUGLIA

ATTICUS ON THE STATUS OF PLATONIC IDEAS

ABSTRACT: Atticus' fragments clearly testify that his commitment to a literal interpretation of the *Timaeus* along the lines of the craftsman model. Atticus assumed the three-principled theory according to which God, ideas-paradigms, and matter are the 'causes' of the sensible world. Nevertheless, the role of the *παράδειγμα* within metaphysical reality is difficult to define, especially because when Atticus refers to ideas, he seems to support, on one hand, the idea that Forms coincide to god's thoughts but, on the other hand, he seems to refuse this identification. This issue is complicated by the fact that Atticus refers to ideas as *παράττια* (collateral causes: fr. 9). This expression doesn't allude to a downgrading of ideas – as some scholars have argued – but it regards only the cosmological causation.

SOMMARIO: I frammenti di Attico testimoniano chiaramente che Attico fu fedele a un'interpretazione letterale del *Timeo* sulla scorta del modello artigianale da lui adottato. Attico assunse la teoria dei tre principi secondo la quale il dio, le idee-paradigmi e la materia sono le 'cause' del mondo sensibile. Ciò nonostante, il ruolo del *παράδειγμα* all'interno della realtà metafisica è difficile da definire, specie perché quando Attico si riferisce alle idee, da una parte sembra supportare l'idea che le forme coincidono con i pensieri di dio; dall'altra parte, Attico sembra invece rifiutare questa identificazione. Quest'argomento è complicato dal fatto che Attico definisce le idee come *παράττια* (cause collaterali: fr. 9). Questa espressione non allude a un declassamento delle idee – come alcuni studiosi hanno ritenuto – ma concerne soltanto la causalità cosmologica.

KEYWORDS: Atticus; Middle Platonism; Ideas as Thoughts of God; Literalism; *παράττια*

Atticus' stance on the nature of ideas is not entirely clear: we cannot reconstruct it with certainty from the texts that have come down to us. The first problem is an inconsistency between Atticus' fragments and some other indirect testimonia on his doctrine. On the one hand, there would

seem to be enough material to conclude that Atticus viewed ideas as coinciding with god's thoughts, as some middle Platonists did.¹ So much can apparently be gathered from his fragments. On the other hand, however, even considering this interpretation sufficiently founded, it would nonetheless conflict with Atticus' typically hyper-literal reading of Plato's texts that assumes that ideas are totally independent, even from the demiurge.

In what follows, I will deal in some more detail with Atticus' view on the role of eidetic paradigm, considering all the testimonia where he refers to Plato's ideas. I will quote in translation the evidences provided by Eusebius of Caesarea in his *Praeparatio Evangelica*,² by Proclus in his *Timaeus* commentary, and by Syrianus in his *Metaphysics* commentary (= fr. 9, 34, 12, 28, 40 des Places). I will discuss these texts attempting to show that Atticus' literal interpretation of Plato's *Timaeus* implies the following consequences: a) Atticus is not committed to the doctrine of ideas as thoughts of god (or at least he is only committed to it in the special way I will clarify later in this paper); b) he views the paradigm as separated from the demiurge; c) he regards ideas as performing their causal action only in a secondary (or mediate) and non-essential way.

The first reference to Atticus' thesis that the demiurge is identical with the model can be found in fr. 9. This is the last of the fragments preserved in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*. In this text, Atticus accuses Aristotle of rejecting, endangering, and even trampling over Plato's theory of ideas,³ whose necessity he is keen to emphasize. "The order of the intelligibles" (ἡ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις), as he calls Plato's theory of ideas,

¹ Cf. Phil. Alex. *De opif. mund.* 19; Aët. *Plac.* I 3,21 e 10,3; Sen. *Ep.* 65,7. On the ideas as thoughts of the God, see M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpretationen*, vol. 1, Leiden, Brill, 1976; "Verso la costituzione del sistema: il medioplatonismo", *Paradigmi*, 21, 2003, p. 345-354; Id., "L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati", in F. Celia, A. Ulacco (eds.), *Il Timeo: esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Edizioni Plus – Pisa University Press, 2012, p. 81-131; M. Bonazzi, "Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio di Apamea", *Méthexis*, 17, 2004, p. 71-84; P. d'Hoine, A. Michalewski, "Ontologia ed epistemologia: le Idee e la partecipazione," in R. Chiaradonna, *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 173-191. G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 125-146.

² Eusebius of Caesarea in books 11 and 15 of his *Praeparatio Evangelica* quotes Atticus' fragments of his Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους.

³ É. des Places, *Atticus: fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, fr. 9 (= Eus. *Pr. Ev.* XV, 13, 1-6, p. 67-69).

represents “the capital part, the strength of Plato’s school” (τὸ δὲ κεφάλαιον καὶ τὸ κύρος τῆς Πλάτωνος αἰρέσεως). Here is what he claims:⁴

The summit and the ultimate end of Plato’s philosophy is what concern this intelligible and eternal essence of Ideas (τὸ περὶ τὴν νοητὴν ταύτην καὶ αἰδίων οὐσίαν τὴν τῶν ιδεῶν), where the soul must perform its ultimate effort and struggle. For those who participate in it and reach it are entirely happy, while those who fall behind cannot contemplate it and give up without taking part in happiness. Plato therefore makes every effort to show the strength of these natures. He claims that it is impossible to determine the cause of anything without participating in them, nor is knowledge of any truth possible without ascending towards them (i.e. the Ideas). Moreover, no one will be able to participate in reason if they will not agree on their existence.⁵

In the same fragment Atticus goes on to say this:

[Plato] understood that god is their father, craftsman, master and protector (πατέρα καὶ δημιουργὸν καὶ δεσπότην καὶ κηδεμόνα). Looking at a craftsman’s works, Plato came to understand that he first conceives (νοῆσαι) what he intends to realize and then goes on to make things similar to the model he has conceived. In the same way, he held that the thoughts of god (τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα) precede things: models of all becoming things, incorporeal and intelligible, ‘always remaining identical with themselves’, existing entirely and primarily in themselves, collateral causes (παραίτια)⁶ of other things whose being is such that each of them exists because of its similarity to them [i.e. the Ideas]. In addition, Plato understood that all this is not easy to observe, nor it can be clearly manifested by means of discourse. Therefore, as if speaking of these subjects to those who were about to follow him, and thinking of them and preparing them, addressing these issues and founding his whole philosophy on them, he claims that it is on them [i.e. the Ideas] and on the knowledge of them that depend wisdom and science, which lead us to the human end and the happy life.⁷

If we look at what Atticus says in fr. 9, particularly in the second part of it, we can conclude that his view of the παράδειγμα is pretty traditional. This means that this view seems to be perfectly in keeping with Plato’s standard theory of ideas, i.e. that ideas are the separated self-identical and

⁴ All translations from Greek into English are my own.

⁵ Eus. *Pr. Ev.* XV, 13, 2-3 (= Att. fr. 9 des Places).

⁶ Des Places translates the Greek noun παραίτια as ‘partial causes’: cf. des Places, *Atticus: fragments*, p. 69. The literal meaning of the word is ‘be complicit’, ‘have one’s share of responsibility’. This is why I chose to render it as ‘collateral cause’. For an overview of the occurrences of παραίτια before Atticus, see A. Michalewski, *La puissance de l’intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l’héritage médioplatonicien*, Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 81-84.

⁷ Eus. *Pr. Ev.* XV, 13, 5 (= Att. fr. 9 des Places).

unchanging models as well as the paradigmatic causes of every created thing. This crops up a problem, however, as to the making of the cosmos. We have to ask how ideas can function as a model for the plurality of generated things and what their position is with respect to the demiurge. About this problem we should firstly clarify what Atticus means by ‘creation’. The first reference must be to the *Timaeus*, which he interprets literally. ‘Literalism’ towards Plato’s texts was not by chance a typical feature of Atticus’ philosophy, and it led him to understand the making of the cosmos by the demiurge as a fact taking place in time. Atticus and, on this count, Plutarch, became famous for holding that the creation of the cosmos occurred *κατὰ χρόνον* or *ἐν χρόνῳ*, i.e. that the world was made by the demiurge at a certain point in time before which there was nothing but undifferentiated matter (*ὕλη*) moving in a chaotic and disorderly way (*ἄτακτος*).⁸ Based on the claim in *Phaedrus* 245c5 that the soul is by definition a self-moving entity, and on Plato’s references in the *Laws* (X, 892a-c, 896d-e, 898c) to the existence of an evil soul, Atticus regarded pre-cosmic matter as moved by a chaotic and irrational soul, *ἄλογος ψυχή*. Only the action of the divine soul (*θεία ψυχή*)⁹ could finally enable the world soul to become a rational soul (*λογική ψυχή*), ungenerated with respect to its substrate (*ἀγένητος κατὰ τὸ ὑποκείμενον*) and generated with respect to its form (*γενητὴ κατὰ εἶδος*)¹⁰. All of this plays a crucial role when it comes to Atticus’ view on the status of ideas.

⁸ On Plutarch see P. Th  venaz, *L’  me du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938; L. Brisson, *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 58-64; F. Ferrari, “La teoria delle idee in Plutarco”, *Elenchos*, 27, 1996, p. 121-142. On Atticus, see Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios*, p. 38-45; F. Ferrari, L. Baldi (eds.), *La generazione dell’anima nel Timeo*, Napoli, D’Auria, 2002-2006; G.-E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon, 2006, p. 85-126, F. Ferrari, “Materie, Seele und Bewegung vor der Weltentstehung: Plutarch und Attikos als Interpreten des Platonischen Timaios”, in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O’Brien (eds.), *Seele und Materie im Neuplatonismus – Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg, Universitätsverlag, 2016, p. 26-54; F.-M. Petrucci, “  ντ  χεσθαι τ  ν ρ  ματων: The Neoplatonic Criticism of Atticus’ Exegesis of Plato’s Cosmology”, in Halfwassen, Dangel, O’Brien (eds.), *Seele und Materie*, p. 75-103.

⁹ Cf. Att. fr. 35. 3 (des Places).

¹⁰ On the temporal interpretation and the related issue of the nature of the soul, cf. Att. fr. 4 and 8; Iambl. fr. 10 and 11; Procl. fr. 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 35 (des Places); Iohan. Philop. fr. 38a, 38b, 39 (des Places). More specifically, for the literal-temporal reading see Baltes’ extensive treatment of Atticus’ interpretation of the meaning of *  γονεν*: Baltes, *Die Weltentstehung*, particularly p. 45-63. Useful in understanding the use of this verb is Calvenus Taurus’ discussion of *γενητ  ν* as *πολλ  χως*

As I said earlier, from fragment 9 we can infer that what the demiurge does when he sets out to frame the cosmos is nothing but an adjustment, i.e. he makes the chaotic pre-cosmic reality resemble the model he has conceived. According to this fragment, then, the demiurge has primarily in himself an eidetic conception. By contrast, no reference is made to him directing his gaze to the world of ideas, as it is claimed in *Timaeus* 28a. This being so, we could be tempted to subscribe to the view that the demiurge has the *παράδειγμα* in himself.¹¹ Yet, the text does not make explicit that he contains the ideas; it just says that he possesses a conception that precedes creation. A brief discussion of the word *παραίτια* will be in order here. Its translation as ‘collateral cause’ is in my view extremely significant. The word refers to the thoughts of god, regarded as the paradigms of becoming things, as incorporeal, intelligible and always identical with themselves (fr. 9, 5, 40-43). For these are undoubtedly the traditional characteristics of ideas, it would seem right to support the thesis that ideas are the thoughts of god. Yet, there is a problem. If Atticus were referring to ideas as identical with the thoughts of god, why should he ever have called them ‘collateral causes’ (*παραίτια*) and not, properly speaking, just ‘causes’ (*αἴτια*)? At least two answers can be given to this question. Either, (A) Atticus was thinking of the fact that ideas cannot be the direct cause of becoming, since they need the help of the demiurge who, in virtue of his intellect, can conceive them and ‘translate’ them into the world of becoming (and thus giving them the role of ‘collateral causes’). Or, (B) the word *παραίτια* has to be taken as referred to the thoughts of god, which are the collateral – or partial – causes of becoming alongside the actual causes, i.e. ideas. For what regards the existence of ideas, we should not forget that Atticus himself repeatedly claims that they are necessary.¹² We can conclude that the

λεγόμενον: cf. Iohan. Philop. *Aet. mund.* 121, 18-21; 145,1-147,25 (Rabe). See also des Places, *Atticus: fragments*, p. 15-17; J. Dillon, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1977, p. 237-247; Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?*, p. 179-185. Further discussions of Atticus’ and Plutarch’s interpretations of the *Timaeus* are to be found in des Places, *Atticus: fragments*, p. 10-15. On Atticus’ psychology, see M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 161-169. See also F.-M. Petrucci, “Argumentative Strategies for Interpreting Plato’s Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity”, *Phronesis*, 61, 2016, p. 43-59.

¹¹ Cf. C. Moreschini, “Attico: una figura singolare nel medioplatonismo”, *ANRW*, 36 (1), 1987, p. 477-491: 488-489.

¹² In addition to holding that the doctrine of ideas is “the summit and the ultimate end of Plato’s philosophy”, Atticus defined Ideas as *τὰς πρώτας φύσεις* (‘first realities’) and

passage preserved by Eusebius fails to unambiguously clarify Atticus' view on the status of ideas.

Proclus' testimony (fr. 34)¹³ explicitly addresses the above-mentioned problem and asks what, according to Atticus, is the relationship between the 'Living being in itself' (τὸ αὐτοζῶν) and the demiurge. The text reads as follows:

As regards these things, Atticus asked whether the demiurge is embraced [i.e. comprised] by the intelligible living being (ὁ δημιουργὸς ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ζῶου περιέχεται). For it seems that, were he embraced by it, he could not be perfect. Partial living beings – he claims – are imperfect, and this is why those who resemble them are not beautiful. On the other hand, were the demiurge not embraced, the living being in itself would no longer be the most comprehensive of all the intelligibles (οὐ πάντων τῶν νοητῶν εἶναι τὸ αὐτοζῶν περιληπτικώτερον). Confronted with this issue, Atticus easily ended up viewing the demiurge as superior to the living being in itself (ὑπὲρ τὸ αὐτοζῶν).¹⁴

According to Proclus' testimony, Atticus regards the demiurge superior to the living being in itself because it is more 'comprehensive'.¹⁵ This would seem to confirm that in Atticus' opinion the paradigm is in some way inferior to the demiurge. Even if this were the case, it would not be enough to demonstrate that the ideas coincide with the thoughts of god. If we were to regard the living being in itself as 'embraced'¹⁶ by the demiurge, then, in the light of what we claimed above about the Ideas (i.e. that their existence is necessary and that they play a key role in determining any truth: fr. 9), we should consider the two as being on a par with each other, and refrain from subordinating one of them to the other. But, again, the assumption that the demiurge entirely coincides with the paradigm is far from unproblematic. A possible, formally conciliatory interpretation would be to maintain that Ideas, though not perfectly identical with the demiurge, coincide with intellect, which our evidence describes Atticus as distinguishing from the demiurgic soul. As to intellect, Proclus reports Porphyry's view that Atticus equated it with the Good, i.e. with the

ἀρχικωτάτας ('principles in a supreme sense'): cf. Att. fr. 9, 32 (des Places). This claim was a part of his criticism of Aristotle.

¹³ Cf. Procl. *In Tim.* I, 431, 14-20, in A.-J. Festugière (éd.), *Proclus, Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1967, p. 156-157.

¹⁴ Procl. *In Tim.* I, 431, 14-20 Diehl (= Att. fr. 34 des Places).

¹⁵ On this see Dillon, *The Middle Platonists*, p. 254.

¹⁶ The term 'embrace' translates the Greek verb περιέχω. It refers to the inclusion of something in something else and it can indicate a relationship of superiority or inferiority depending on who happens to embrace and be embraced.

supreme Idea of the Good mentioned in Plato's *Republic* (VI, 509b9). It is not by chance that, within Proclus' commentary, this testimony can be found in the section about the identity of the demiurge.¹⁷ The text reads as follows:

Atticus [...] identifies the demiurge with the good, although Plato calls the demiurge 'good' (ἀγαθός), not 'the Good' (τὰγαθὸν δὲ οὐ), whereas the Intellect is called the good which is the cause of every essence beyond being (αἴτιον ἀπάσης οὐσίας καὶ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος), as we learned in the *Republic*. For what could we say about the paradigm? Either it precedes the demiurge, hence it will be older than the good; or it is in the demiurge, hence the first will be many things (ἔσται πολλὰ τὸ πρῶτον);¹⁸ or it comes after the demiurge, and the Good – as we are not in the habit of saying – will turn towards what comes after itself and will think it (εἰς τὰ μετ' αὐτὸ ἐπιστραφήσεται καὶ κείνῳ νοήσει).¹⁹

Given its content and the language used by Proclus, this testimony would deserve a separate discussion. Since I cannot deepen this argument here, I will only take up Proclus' reference to Atticus. If, as Proclus claims, the Good and the demiurge – or rather, the demiurgic Intellect – were one and the same thing, this would mean that the ideas are subordinate to god. In other words, equating the idea of the Good with the demiurgic intellect would turn god into a model for anything good in the sensible world and would ascribe to the demiurge the exemplarism that usually (i.e. in Plato) was a characteristic of the ideas.²⁰ In order to bypass these consequences, it is necessary to clarify the issue of the identity of God with the Good.

The demiurge coincides with the idea of the Good since it bestows on every created thing the goodness that he possesses by essence. It is only in this regard that the two can be equated,²¹ since the evidence I have quoted so far does not allow us to think that the very existence of the ideas depends on divine thought. What does depend on it, it is just the ability to form an intelligible conception of the ideas with a view to creating the cosmos, as

¹⁷ Cf. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, p. 156-159.

¹⁸ I.e. the Good and the Model (Festugière). Cf. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, p. 159.

¹⁹ Procl. *In Tim.* I, 305, 6-16 Diehl (= Att. fr. 12 des Places).

²⁰ Nor can it be argued that there are two Models, i.e. the Good (Intellect) and the Ideas. This could formally represent a solution to the problem, but from Atticus' Platonic perspective it is quite unacceptable.

²¹ As A. Michalewski aptly remarks, "le souci exégétique d'Atticus est de maintenir à la fois l'unité du Bien et la multiplicité des intelligibles. Si le Bien et l'intellect ne font qu'un, la multiplicité intelligible ne peut être qu'extérieure au dieu"; cf. Michalewski, *La puissance de l'intelligible*, p. 78.

we saw in fr. 9 (35 ff.). A passage by Proclus, who quotes Porphyry's criticism of Atticus' conception of the ideas, supports the view that ideas exist independently of the demiurge:

The third point is that the creator, whom they assume as a principle, does not belong to Plato. For, according to Plato, ideas are not in themselves separate from the intellect of the demiurge, but the intellect, once it has turned towards itself (εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένος), sees (i.e. in itself) all the forms. This is why the Athenian stranger²² compared the activity of the intellect with the revolution of 'a round sphere'. [Atticus] regards ideas as existing in themselves and outside intellect (ἐξω τοῦ νοῦ), inert and resembling the figures of statuette-makers. Nor (i.e. according to Plato) is the demiurge the first god, for the latter is superior to all intelligible essence. Nor is the soul something irrational that moves what is carried about 'in an irregular and disorderly way'. For the whole soul is a product of god. Nor finally does the universe become orderly from disorder.²³

According to Proclus, the reason why Porphyry criticizes Atticus is that he separated Forms from the demiurgic Intellect and made them lifeless. Once again, the argument quoted by Proclus can only be made sense of on the assumptions of Neoplatonic philosophy. However, if we focus the reference to Atticus, we can find a confirmation of his commitment to a literal interpretation of the theory of Ideas, along the lines of the traditional Platonism he undoubtedly championed.²⁴

The last Atticus' reference to Ideas can be found in the *Metaphysics* commentary of the neoplatonist Syrianus.²⁵ The problem of the dependence of Ideas on god seems here to be in some respects even more complex. Syrianus claims that Atticus viewed Ideas as λόγοι residing in the divine soul. Here is the passage:

²² The reference here is to *Laws* X, 898 b2: cf. des Places, *Atticus: fragments*, p. 77.

²³ Procl. *In Tim.* I, 393, 31-394, 12 Diehl (= Att. fr. 28 des Places).

²⁴ For evidences on Atticus' 'traditional' view of ideas as exemplary causes, see Procl. *In Tim.* I, 366, 9-13 Diehl (Att. fr. 13 des Places.): "As the carpenter – Atticus claims – does in all his carpentry works, but according to a different model [he makes] a chair or a bed, so god, since he is good, renders all things like himself by making them beautiful, but according to the forms that are attributed to them he realizes for each of them its essence as a result of (i.e. based on) the paradigmatic causes" ("Ὡς περ γὰρ, φησὶν Ἀττικὸς, ὁ τέκτων πάντα μὲν τεκτονικὰ ποιεῖ, ἄλλα δὲ κατ' ἄλλον λόγον, τὸ μὲν βῆθρον, τὸ δὲ κλίνην, οὕτω καὶ ὁ θεός, ἢ μὲν ἀγαθός, ἐξομοιοῖ πάντα ἑαυτῷ, ἀγαθὰ ἀποτελών, κατὰ δὲ τὰ εἶδη τὰ μερίζοντα τὰς ἐκάστων οὐσίας ποιεῖ πρὸς τὰς παραδειγματικὰς αἰτίας). It should be noted that the carpenter analogy emphasizes that all created things are good because god is good. In this sense, then, all works are equal. Yet they are not equal to the point of being indistinguishable, for a different model is applied to each of them.

²⁵ Cf. Syr. *In Arist. Metaph.*, CAG, VI, p. 105, 36-38 (Kroll); des Places, *Atticus: fragments*, p. 81.

Nor Plutarch nor Atticus nor Democritus – the Platonists – shall we imitate in this: i.e. when they equate ideas with such universal reasons as exist eternally in the essence of the soul (τοὺς καθόλου λόγους τοὺς ἐν οὐσίᾳ τῇ ψυχικῇ διαιωνίως ὑπάρχοντας ἡγοῦνται εἶναι τὰς ἰδέας).²⁶

Syrianus' claim apparently raises a further problem regarding the location of Ideas, which are here regarded as existing in the divine psychic substance. We have to keep in mind that in Atticus' opinion, Plato, unlike Aristotle, held that god cannot be a pure intellect (νοῦς), since there can be no intellect without a soul.²⁷ The demiurge, therefore, possesses not only an Intellect, but also a soul. The suggestion that the soul is the 'place' of ideas represents a good exegetical solution to the problem of Atticus' view on their ontological location, while, at the same time, it helps settling the issue of the "noetic conception of the demiurge". The soul can think the ideas, which inevitably brings multiplicity into play.²⁸ Intellect, by contrast, due to its absolute simplicity, can only guarantee that creation is good, thanks to its identification with the idea of the Good (fr. 12). This interpretation would allow us to account for fr. 9, where ideas are described as "thoughts of god".²⁹ It should be emphasized, however, that even if ideas are regarded

²⁶ Syr. *In. Arist. Metaph.*, CAG, VI, 1 p. 36-38 Kroll (= Att. fr. 40 des Places).

²⁷ See Att. fr. 8, 25-26: ὁ μὲν γὰρ [Πλάτων] φησι νοῦν ἄνευ ψυχῆς ἀδύνατον εἶναι συνίστασθαι; Plat. *Tim.* 30b3-5; *Soph.* 249a4-8. Atticus would seem to be criticizing Aristotle for separating the intellect from the soul. As Zambon points out, if the paradigm is thought to be outside the demiurge and identical with the immanent λόγοι that are *ab aeterno* in the soul, then, it can function as a mediator between God and the chaotic matter. This is because the soul is the principle of movement (αὐτοκίνητον), hence it can transform matter into an orderly cosmos. Just like Plato's παντέλως ὄν, Atticus' demiurge is not a νοῦς ἀπλῶς, but a νοῦς ἐν ψυχῇ; producing the world, he comes to grips with a κίνησις that is proper to the soul. See Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, p. 154-161. Baltes suggests that Atticus equates the demiurge's divine soul, i.e. the indivisible essence of the *Timaieus*, with the οὐσία τῶν ιδεῶν: cf. M. Baltes, "Zur Philosophie des Platonikers Artikos", in H.-D. Blume, F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 10) Münster, Aschendorff, 1983, p. 38-57, reprinted in A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann, M. Vorwerk (eds.), *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, p. 81-111.

²⁸ Due to their paradigmatic character, Forms/Ideas introduce multiplicity and require the existence of 'something' that can think them. Only from this point of view, then, they can be regarded as 'thoughts of god'. See the clear discussion in Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?*, p. 170 and Ferrari, *La teoria delle idee in Plutarco*, p. 129-130. See also Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, p. 125-133.

²⁹ If – given what Atticus claims in fr. 28 – ideas are to have a separate ontological location from the demiurgic intellect, while at the same time being present in it, then a good solution is to place them in the soul.

as ‘thoughts’, this does not mean that the paradigm entirely coincides with the demiurge. The fact that they reside eternally in the soul (fr. 40) does not necessarily imply that their existence depends on the demiurge. Rather, god thinks them in virtue of his soul, and divine thought enables them to function as παραδείγματα for all becoming things³⁰ (fr. 9). This interpretation implies the assumption of a difference between an ontological explanation and a cosmological one. It behoves us to make this distinction because is only in doing it that it’s possible to understand Atticus’ point of view. However, this difference is not clearly stated in Plato’s *Timaeus* but it underpins a typical trait of the ‘artificialist’ model embraced by a lot of ‘middleplatonists’.

Conclusions

The claim that ideas are the ‘thoughts of god’ does not imply – formally speaking – that the demiurge produces the model. Since we may plausibly argue that god can think a model he did not produce.³¹ Once they have been contemplated by the Intellect of the divine craftsman, the Forms are reflected in his soul and thus become ‘thoughts of god’, i.e. models for what becomes (τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα). This interpretation rules out the possibility that Atticus subscribed to the thesis according to which Ideas are simply ‘thoughts of god’. Ideas retain all the necessary characteristics of the genuine Platonism, starting with their autarchic separateness and independence, not only with respect to the cosmos, but also to the demiurge. This because the demiurge, if he has to fashion the cosmos, must be able to grasp the ideas – which is exactly what fr. 9 from Eusebius³² claims, and this is in keeping with the *Timaeus*.³³

³⁰ This interpretation is endorsed with different degrees of conviction by Dillon and Karamanolis. See Dillon, *The Middle Platonists*, p. 256; Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?*, p. 168-170. See also J. Opsomer, “Demiurges in Early Imperial Platonism”, in R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin, De Gruyter, 2005, p. 51-99; Ferrari, *La teoria delle idee in Plutarco*, p. 131-132.

³¹ Michalewski, *La puissance de l’intelligible*, p. 78.

³² Cf. Eus. *Pr. Ev.* XV, 13, 2-3 (fr. 9).

³³ Cf. Plat. *Tim.* 29a2-b2: “If this world is really beautiful, and the demiurge is really good, then it is evident that he directed his gaze to what is eternal; if not – which we are not even allowed to say – [he looked to] what is generated. Yet it is clear to all that he looked to what is eternal, since this world is the most beautiful of generated things and its maker the best of causes. Having been thus generated, it was modelled on what is grasped by reason and thought and remains identical with itself”.

Some people regarded the word *παράιτια* (fr. 9.43) as implying an ontological downgrading of ideas, and as a hint at the view that they are produced by the demiurge and thus subordinate to him;³⁴ others have suggested a Stoic influence on Atticus.³⁵ Contrary to such speculations, I have shown that the three-principled doctrine is, in my opinion, perfectly acceptable, for it accords with Atticus' commitment to the craftsman model and his literal interpretation of the *Timaeus*. Probably, Atticus was not much interested in establishing whether Ideas are 'inside' or 'outside' the demiurge. What certainly mattered to him was their *function*. In his view, Ideas firstly have a value in themselves whether or not they play a paradigmatic role with respect to the sensible world. From a secondary and 'collateral' standpoint, they function as causes of the sensible world, since they are cosmologically subordinated to the first causal power: the demiurge³⁶ (fr. 9.35).

REFERENCES:

- Baltes, Matthias, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpretieren*, vol. 1, Leiden, Brill, 1976.
- Baltes, Matthias, "Zur Philosophie des Platonikers Attikos", in H.-D. Blume, F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 10) Münster, Aschendorff, 1983, p. 38-57.
- Baltes, Matthias, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, ed. by Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann, Matthias Vorwerks, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, p. 81-111.
- Baltes, Matthias-Dörrie, Heinrich, *Der Platonismus in der Antike*, Band III. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.
- Barnes, Jonathan, "Roman Aristotle", in Jonathan Barnes, Miriam Griffin (eds.) *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon, 1997.

³⁴ See Moreschini, *Attico*, p. 489. H. Dörrie went so far as to speak of a 'derealization' of Ideas. He considered the words *paraitia* and *sunaitia* as synonymous and emphasized their instrumental value: see Michalewski, *La puissance de l'intelligible*, p. 83.

³⁵ Cf. Opsomer, *Demiurges*, p. 51-99; A. Michalewski, *Faut-il préférer Epicure à Aristote? Quelques réflexions sur la providence*, in F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h (éds.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Ephèse*, Leuven, Leuven-la-Neuve, Peeters, 2017, p. 108-123; F.-M. Petrucci, *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, London-New York, Routledge, 2018, ch. 3.

³⁶ My interpretation is along the lines of that proposed by Baltes; see Baltes, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ*, p. 94-95. Cf. also Michalewski, *La puissance de l'intelligible*, p. 81-84.

- Boys-Stones, George, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Bonazzi, Mauro-Chiaradonna, Riccardo, "Prima di Plotino: le correnti filosofiche in età imperiale", in Riccardo Chiaradonna (ed.) *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012.
- Brancacci, Aldo (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- Brisson, Luc, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.
- Chiaradonna, Riccardo, "Interpretazione filosofica e ricezione del *corpus*. Il caso di Aristotele (100 a.C. – 250 d.C)", in Lucio Del Corso, Paolo Pecere (eds.), *Il libro filosofico. Dall'antichità al XXI secolo. Philosophy and the Books. From Antiquity to the XXIst Century, Quaestio*, 11, 2011, p. 83-114.
- Chiaradonna, Riccardo, "Plotinus' Account of Demiurgic Causation and its Philosophical Background", in Anna Marmodoro, Brian D. Prince (eds.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 31-50.
- Chiaradonna, Riccardo, "Medioplatonismo e Aristotelismo", *Rivista di storia della filosofia*, 2, 2015, p. 425-446.
- des Places, Édouard, *Atticus: fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- D'Hoine, Pieter-Michalewski, Alexandra, "Ontologia ed epistemologia: le Idee e la partecipazione", in Riccardo Chiaradonna (ed.), *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 173-191.
- Dillon, John, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1977 (1996²).
- Donini, Pierluigi, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982.
- Donini, Pierluigi, "Testo e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia postellenistica", *ANRW*, II, 36 (7) 1994, p. 5027-5100.
- Falcon, Andrea, "Aristotelianism in the First Century BC", in Andrea Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016.
- Falcon, Andrea, "Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi", *Elenchos*, 11, 1990, p. 79-93.
- Ferrari, Franco, "La teoria delle idee in Plutarco", *Elenchos*, 27, 1996, p. 121-142.
- Ferrari, Franco, "I commentari specialistici alle sezioni matematiche del *Timeo*", in Aldo Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 171-224.
- Ferrari, Franco, "Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*", *Athenaeum*, 89, 2001, p. 525-574.
- Ferrari, Franco, "Verso la costituzione del sistema: il medioplatonismo", *Paradigmi*, 21, 2003, p. 345-354.
- Ferrari, Franco, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo", in Francesco Fronterotta, Walter Leszl (eds.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 233-246.
- Ferrari, Franco, Review of G.-E. Karamanolis [*Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon, 2006], *Elenchos*, 31, 2010, p. 359-369.

- Ferrari, Franco, "L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati", in Francesco Celia, Angela Ulacco (eds.), *Il Timeo: esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Edizioni Plus-Pisa University Press, 2012, p. 81-131.
- Ferrari, Franco, "Materie, Seele und Bewegung vor der Weltentstehung: Plutarch und Attikos als Interpreten des Platonischen *Timaios*", in Jens Halfwassen, Tobias Dangel, Carl O'Brien (eds.), *Seele und Materie im Neuplatonismus – Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg, Universitätsverlag, 2016, p. 26-54.
- Ferrari, Franco-Baldi, Laura (eds.), *La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli, D'Auria, 2002-2006.
- Festugière, André-Jean, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1967.
- Frede, Michael, "Epilogue", in Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 771-797.
- Gioè, Adriano, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- Hatzimichali, Myrto, "The Texts of Plato and Aristotle in the First Century BC", in Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 1-27.
- Hatzimichali, Myrto, "Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 81-100.
- Karamanolis, George E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon, 2006.
- Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1953, 1960².
- Michalewski, Alexandra, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven, Leuven University Press, 2014.
- Michalewski, Alexandra, *The Reception of Aristotle in Middle Platonism (from Eudorus to Ammonius Saccas)*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 218-237.
- Michalewski, Alexandra, "Faut-il préférer Epicure à Aristote ? Quelques réflexions sur la providence", in Fabienne Baghdassarian, Gweltaz Guyomarc'h (éds.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Ephèse*, Leuven, Leuven-la-Neuve, Peeters, 2017, p. 108-123.
- Morau, Paul, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, I, Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973.
- Moreschini, Claudio, "Attico: una figura singolare nel medioplatonismo", *ANRW*, 36 (1), 1987, p. 477-491.
- Opsomer, Jan, "Demiurges in Early Imperial Platonism", in Reiner Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin, De Gruyter, 2005, p. 51-99.
- Petrucchi, Federico M., "ἀντέχεσθαι τῶν ῥεμάτων: The Neoplatonic Criticism of Atticus' Exegesis of Plato's Cosmology", in Jens Halfwassen, Tobias Dangel, Carl O'Brien (eds.), *Seele und Materie im Neuplatonismus – Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg, Universitätsverlag, 2016, p. 75-103.

Chiara Bonuglia

- Petrucci, Federico M., “Argumentative Strategies for Interpreting Plato’s Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity”, *Phronesis*, 61, 2016, p. 43-59.
- Petrucci, Federico M., *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, London-New York, Routledge, 2018.
- Praechter, Karl, “Die Philosophie des Altertums”, in Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Mittler & Son, 1920.
- Sedley, David, “Plato’s Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition”, in Jonathan Barnes, Miriam Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon, 1997, p. 110-129.
- Sharples, Robert. W., *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2010.
- Thévenaz, Pierre, *L’âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- Whittaker, John, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of Empire*, *ANRW*, II, 36 (1), 1987, p. 81-123.
- Zambon, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

CHIARA BONUGLIA
ILIESI-CNR / Università degli Studi di Salerno
chiarabonuglia@gmail.com

NICOLÒ SASSI

LE FONTI DEL LESSICO TEOLOGICO DELLE *EPISTOLE*
DELLO PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA¹

ABSTRACT: What reveals the language of the *corpus Areopagiticum* that we can use to determine its origin? Is it possible to detect specific words or lexical clusters which help situate the *Sitz im Leben* of the corpus within a specific theological school or movement? This study investigates these questions: through an analysis of pseudo-Dionysius' vocabulary and syntagmata in the *Epistulae*, this study will trace the theological sources that shaped and nurtured pseudo-Dionysius' thought.

SOMMARIO: Cosa rivela il linguaggio del *corpus Areopagiticum* a proposito della sua origine? È possibile individuare specifici termini o *iuncturae* che possono aiutare a isolare il *Sitz im Leben* del corpus all'interno di uno specifico movimento o scuola teologica? Questo studio intende investigare queste domande: attraverso un'analisi del vocabolario e dei sintagmi adoperati dallo pseudo-Dionigi nelle *Epistole*, si tratteranno le fonti teologiche che hanno formato e nutrito il pensiero pseudo-Dionisiano.

KEYWORDS: Theological vocabulary; Pseudo-Dionysius; *corpus Areopagiticum*; Byzantine Mysticism; Theological Greek

¹ Ringrazio qui Pia Carolla per aver letto attentamente questo studio e per avermi dato spunti fondamentali: senza il suo contributo questo lavoro sarebbe stato nettamente peggiore. Ringrazio Silvia Ronchey, per avermi incoraggiato per prima a intraprendere lo studio della lingua pseudo-dionisiana, e Riccardo Chiaradonna per i preziosi commenti e critiche. Ringrazio i bibliotecari del Pontificio Istituto Orientale (dove la maggior parte di questo studio è stata scritta) e della biblioteca del Hill Museum & Manuscript Library di Collegeville, Minnesota, per aver supportato le mie ricerche bibliografiche. Infine ringrazio i due revisori anonimi per i commenti e per avermi suggerito preziose *trouvailles* bibliografiche.

I

La *querelle* sulla genesi del corpus pseudo-dionisiano ha avuto inizio quattordici secoli fa, quando Ipazio di Efeso, un vescovo calcedonese, mise per la prima volta in dubbio l'autenticità degli scritti attribuiti a Dionigi l'Areopagita,² il vescovo di Atene di cui si parla in *Atti* 17, 34: da quel momento, la paternità di questo corpus di scritti che ha costituito la radice della mistica cristiana occidentale è rimasta un enigma.

Tra le varie metodologie che nella storia degli studi pseudo-dionisiani sono state applicate per risolvere la disputa, è stata tentata anche l'analisi dello stile letterario.³ Nessuno studio però è ancora stato dedicato all'analisi *genealogica* del lessico pseudo-dionisiano. Da quali fonti deriva il lessico pseudo-dionisiano? Che cosa rivelano queste fonti sull'ambiente di origine dell'autore del corpus, sulle letture che hanno nutrito la sua teologia, sulle influenze cui è stato esposto? Tracciare il background concettuale dell'autore su base linguistica, creando una 'mappatura' degli influssi teologici, letterari, e filosofici che hanno formato il suo pensiero, può rappresentare un contributo significativo agli studi sul *corpus Areopagiticum*.

In questa sede dunque si cercherà di tracciare una genealogia delle formule teologiche che lo pseudo-Dionigi usa, per determinare se queste compaiano in maniera preponderante in specifici circoli teologici o monastici, o in specifiche scuole filosofiche o teologiche: in altre parole, si investigherà cosa rivela il linguaggio del *corpus Areopagiticum* sul *milieu* entro cui è stato prodotto.

Lavorando sulle *Epistulae* si sono isolati le *iuncturae*, i sintagmi e il vocabolario più teologicamente caratterizzati, e se ne sono poi cercate le occorrenze nelle tradizioni letterarie greche precedenti, dalle origini fino al *terminus ante quem* di composizione del corpus, gli anni trenta del sesto secolo:⁴ è stato così possibile portare alla luce gli echi della prosa tecnica

² La notizia è riportata in una lettera di Innocenzo di Maronia (E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum IV 2, Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustinianum habitum, sumptibus C.J. Truebner librarii Argentoratensis*, Leipzig, Teubner, 1914, p. 172, 50; 173, 12-18).

³ Vedi per esempio gli studi di P. Scazzoso sulle macro-strutture del linguaggio pseudo-dionisiano: *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano, Vita e Pensiero, 1967; Id., *Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-Dionisiano*, *Aevum* 32 (5-6) 1958, p. 434-446. Un lavoro specificamente dedicato al lessico sono gli *Indices pseudo-dionysiani* di A. Van den Daele, Louvain, Bibliothèque de l'université, 1941.

⁴ Per gli ultimi risultati della ricerca sulla datazione del corpus vedi N. Sassi, "The *Corpus Areopagiticum* and the *Book of the Holy Hierotheos*", in F. Monticini & S. Ronchey (ed.), *Bisanzio nello spazio e nel tempo. Costantinopoli e la Siria. Atti della XIV Giornata di*

delle tradizioni teologiche antiche e tardoantiche – sia pagane che cristiane – presenti nel corpus.

Per tracciare questa genealogia del lessico pseudo-dionisiano si è adottato sistematicamente lo stesso procedimento. È stato isolato ogni *cluster* di termini specificamente teologici, della cui specificità teologica si è dato ragione in un breve commento a seguire, e lo si è poi diviso nei suoi lemmi fondamentali;⁵ si è poi inserita la serie di lemmi così ottenuta – composta nella maggioranza dei casi da tre parole⁶ – nel *Thesaurus Linguae Graecae*, impostando come *range* di ricerca il periodo tra le origini della letteratura greca e il XX sec. d.C.⁷ Successivamente la ricerca è stata ripetuta inserendo – dove possibile – solo due o un lemma, così da poter determinare l'originalità della formula teologica e l'eventuale grado di innovazione che, su una formula pre-esistente, lo pseudo-Dionigi applica.

Questa analisi si propone di contribuire agli studi pseudo-dionisiani in una duplice maniera. A un esito prettamente analitico, con cui lo studio intende contribuire alla comprensione del pensiero pseudo-dionisiano fornendo una dettagliata mappatura delle influenze che hanno agito sul linguaggio e sulla teologia del corpus, se ne aggiunge uno più fecondo: il multiforme tessuto testuale del corpus potrebbe essere il prodotto di (a) un teologo di formazione estremamente eclettica o (b) un circolo di teologi.

Studi dell' AISB (Roma, Pontificio Istituto Orientale, 10-11 novembre 2017), Orientalia Christiana Analecta (in stampa).

⁵ Dove non diversamente indicato, questo significa che i sostantivi, gli aggettivi e i verbi teologicamente caratterizzati sono stati cercati a partire dal lemma fondamentale, ovvero in tutti i casi della declinazione nel caso di sostantivi o aggettivi, e in tutti i tempi, modi e diatesi nel caso dei verbi, indipendentemente della particolare forma flessionale che la parola ha all'interno del testo dionisiano. In questa fase del lavoro inoltre si è tenuto conto di tutte le *variae lectiones* evidenziate dai curatori dell'edizione critica di riferimento, ma non tutte sono state prese in considerazione ai fini dell'analisi. Le lezioni che manifestano chiaramente un errore del copista (come per esempio le aplografie) sono state ignorate, mentre le lezioni filosoficamente significative, più feconde per il presente studio, sono state analizzate.

⁶ Numero massimo di lemmi inseribile nel sistema.

⁷ Si è esteso il termine del *range* di ricerca fino al XX secolo per poter individuare eventuali stralci di tradizione testuali precedenti al *terminus ante quem* di composizione del corpus – e che quindi possono essere state fonti dello pseudo-Dionigi – confluite in opere di redazione successiva. In altre parole, si è concentrata l'analisi al periodo originiprimo trentennio del VI secolo, ma si sono controllate le occorrenze di formule pseudo-dionisiane anche nelle edizioni critiche di opere successive, così da escludere la possibilità di mancare fonti preziose effettivamente usate dallo pseudo-Dionigi solo perché confluite in opere spurie.

II

Epistola I – ΓΑΙΩΙ ΘΕΡΑΠΕΥΤΗΙ, “Al monaco Gaio”⁸

1065A⁹ [...] τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν.”

“La sua tenebra trascendente rimane nascosta ad ogni luce e celata a ogni conoscenza.”

- a) ὑπερκείμενος / αὐτός / σκότος
- b) ὑπερκείμενος / σκότος

Immagine dell’oscurità divina tipicamente dionisiana; il participio ὑπερκείμενον che l’accompagna è caratterizzato dal prefisso ὑπερ- che lo pseudo-Dionigi usa continuamente per salvaguardare e sottolineare la trascendenza del primo principio. Il verbo ὑπερκείμεναι è un verbo comune nella letteratura greca antica. Da uno spoglio integrale delle occorrenze, emerge che il verbo compare principalmente nella letteratura scientifica: in quella geografica, sia terrestre che celeste, dove viene usato per dare indicazioni topografiche (vi sono molte occorrenze in Stobeo, Claudio Tolomeo, nell’astronomo di età imperiale Cleomede), e in quella medica (*corpus Hippocraticum*, Oribasio e Galeno); in tutte queste occorrenze, il participio ha il significato di ‘superiore’, ‘sovrastante’. Ancora i teologi tardoantichi, sia pagani che cristiani (Ireneo, Clemente, Ippolito, Plotino, Porfirio), lo usano solo in questo senso. Nel greco più tardo però, il termine acquista il significato di ‘trascendente’.¹⁰ Il primo trapasso verso questo significato sembra comparire in Cirillo di Alessandria (*Commento al Vangelo di Luca* (CPG 5207; BHG 1963), PG 72: Εἶτα τούτοις ἐτέρων

⁸ Questo monaco è secondo C. M. Mazzucchi (“Damascio autore del *Corpus Dionysianum* e il dialogo *Peri politikēs epistēmēs*”, *Aevum*, 80 (2), 2006, p. 299-334, poi ristampato in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, introduzione di G. Reale, traduzione di P. Scazzoso, revisione di I. Ramelli, saggio introduttivo, prefazione, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Bompiani, Milano 2009, p. 707-762. D’ora in avanti citerò sempre dall’edizione Bompiani, p. 710) il corinzio battezzato da Paolo di cui si parla in I Corinzi 1, 14 e in Romani 16,23.

⁹ I riferimenti al testo seguono l’edizione standard della scuola di Gottinga (B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I, Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990; G. Heil & A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II, Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlin-New York, De Gruyter, 1991).

¹⁰ Come attestato anche da LSJ s.v. ‘ὑπερκείμεναι’ A. 2.

ἀπόδειξιν εὐθύς ἐπιφέρει· Εγὼ μὲν βαπτίζω ὑμᾶς ὕδατι, ἐκεῖνος δὲ ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Μόνης γὰρ καὶ ἰδικῶς ἔργον ἐστὶ τῆς πάντα ὑπερκειμένης οὐσίας, τὸ ἐνιέναι δύνασθαι τισι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ θείας φύσεως κοινωνοὺς ἀποφαίνειν τοὺς προσιόντας αὐτῇ· ἐνυπάρχει δὲ τοῦτο, οὐ κατὰ λῆψιν καὶ μέθεξιν τὴν παρ' ἑτέρου τινός, ἀλλ' οἶκοθεν καὶ οὐσιωδῶς τῷ Χριστῷ· βαπτίζει γὰρ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. Θεὸς οὖν ἄρα ἐστὶ, καὶ καρπὸς τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος·), in cui comunque i due significati continuare a coesistere. Il LSJ segnala un'opera di Damascio (*De pr.* 164), da parte pagana, come luogo dello *shift* semantico.

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.

1065A' “αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος [...]”
“Esso infatti supera ogni intelletto e ogni sostanza”

- a) ὑπὲρ / νοῦς / ὑπεριδρυμένος
- b) ὑπὲρ / οὐσία / ὑπεριδρυμένος
- c) νοῦς / οὐσία / ὑπεριδρυμένος
- d) οὐσία / ὑπεριδρυμένος
- e) νοῦς / ὑπεριδρυμένος
- f) ὑπεριδρυμένος

Tipica affermazione della trascendenza divina rispetto all'intellezione e alla sostanza attraverso il prefisso ὑπερ-. Questa formula (b) appare in un altro luogo del corpus, DN V 2, 816c.¹¹

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.
- c) nessuna.
- d) Procl., *In Platonis Parmenidem*, ed. Steel 1239 (= p. 273): Ταῦτα καὶ περὶ τούτων. Ἐν δὲ τούτῳ συναγαγεῖν χρή κεφάλαιον ἀπὸ πάντων τῶν ἐν τούτοις

¹¹ Οὐ γὰρ ἐκφράσαι τὴν αὐτοὑπερούσιον ἀγαθότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν τῆς αὐτοὑπερουσίας θεότητος ἐπαγγέλλεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν ἀγαθότητα καὶ θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν ἐν ἀποκρύφοις, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὑπεριδρυμένην, ἀλλὰ τὴν ἐκπεφασμένην ἀγαθοποιὸν πρόνοιαν, ὑπεροχικῶς ἀγαθότητα καὶ πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν ὑμνεῖ καὶ ὄν καὶ ζῶν καὶ σοφίαν, τὴν οὐσιοποιὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ σοφοδοτὴν αἰτίαν τῶν οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως μετεληφότων.

εἰρημένων ὅτι τὸ ἐν ὑπερίδρυσται πάσης τε ψυχικῆς θείας οὐσίας καὶ τῆς αἰώσαυτως ἐνεργούσης, οἷα δὴ ἐστὶν ἡ τῶν κρειττόνων γενῶν, εἴτε τριαδικῶς εἴτε ἐννεαχῶς εἴτε κατ' ἄλλον ἀριθμὸν διαιρουμένης· καὶ οὐδὲν χρή τοιοῦτον ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ ἐν.

Id., *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl vol. 1 p. 245.: ὁ γὰρ μερικὸς νοῦς προσεχῶς ὑπερίδρυσται τῆς ἡμετέρας οὐσίας, ἀνάγων αὐτὴν καὶ τελειῶν, πρὸς ὃν ἐπιστρεφόμεθα καθαράμενοι διὰ φιλοσοφίας καὶ τὴν ἑαυτῶν νοερὰν δύναμιν τῇ ἐκείνου νοήσει συνάψαντες.

Damasc., *De principiis*, ed. Westerink, III 121, 11-18: ἡμεῖς δέ, νῦν ὡς ἔχομεν, οὐδὲ ἀκριβεῖ τῇ οὐσιώδει χρώμεθα, οὐδὲ ὅσον ἥκει πρὸς λογικὴν τε καὶ ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἀλλ' ἔτι καὶ τούτου ἀμυδρότερον καὶ ἔτι πόρρωθεν μειζόνως. Εἰκότως ἄρα τὸ νοητὸν ἡμῖν οὐ προσβάλλει· οὐδὲ γὰρ τὸ ἐνιαῖον, ὃ τῆς οὐσίας ὑπερίδρυσται· θείας γὰρ καὶ τοῦτο γνώσεως ἰδεῖν ὅθεν τὸ ἀκρότατον τῶν ἡμῖν νοουμένων ὡς νοητὸν ἀπαγγέλλομεν καὶ ὡς οὐσίαν τὴν ὄντως οὔσαν.

- e) nessuna.

- f) Il verbo ὑπερίδρῦω, che ricorre altre diciannove volte nel corpus (13 nel *De divinis nominibus*, 5 nel *De coelesti hierarchia* e un'altra nelle epistole), a eccezione di due occorrenze nelle *Definitiones* dell'ingegnere Erone di Alessandria, compare esclusivamente nella prosa filosofico-teologica: l'autore che di gran lunga ne fa più uso è Proclo (quasi un centinaio di occorrenze), ma si trovano altre occorrenze in autori platonici o fortemente platonizzanti (Plotino, Ermia, Cirillo d'Alessandria, Damascio, Ammonio di Alessandria, l'anonimo autore del *Sulla scienza politica*) e qualcuna anche nei commentatori tardoantichi di Aristotele (Simplicio, Siriano).

Epistola II – ΤΩΙ ΑΥΤΩΙ, allo stesso monaco Gaio

1068A “Πῶς ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ θεαρχίαν ἐστὶ καὶ ὑπὲρ ἀγαθαρχίαν;”
“Come può colui che è aldilà di tutto essere al di sopra dell'origine del divino e al di sopra dell'origine della bontà?”

- a) ὑπὲρ / θεαρχία / ἀγαθαρχία

- b) ὑπὲρ / θεαρχία

- c) ὑπὲρ / ἀγαθαρχία

- d) θεαρχία¹²

¹² Il sostantivo θεαρχία è usato spessissimo dallo Pseudo-Dionigi: nel corpus si contano 49 occorrenze, concentrate quasi esclusivamente nei tre trattati della *Gerarchia*

- e) ἀγαθαρχία

Le prime quattro lettere dell'epistolario, indirizzate tutte al monaco Gaio, possono essere considerate esempi del genere della λύσις, cioè della risposta epistolare dedicata alla 'soluzione' di un problema posto dal destinatario. Questa seconda epistola si apre proprio con una domanda retorica che sembra fare l'eco a quella posta dal terapeuta Gaio a Dionigi: come può ciò che è aldilà di ogni cosa essere oltre anche alla Tearchia e al principio del bene? In altre parole, come può il divino, che è fonte di ogni cosa, trascendere gli attributi di cui è causa? È interessante in questa domanda proprio questo concetto, che conferma ancora una volta l'assoluta trascendenza che caratterizza il divino, derivata da una legge fondamentale del cosmo pseudo-Dionisiano.¹³

OCCORRENZE:

- a) nessuna.

- b) nessuna.

- c) nessuna.

- d) Ps.-Athan., *Sermo in annuntiationem deiparae*, PG 28, 929 (CPG 2268; BHGa 1147t): οὕτω καὶ ἐπὶ τῇ Παρθένῳ ἡ ἐπέλευσις τοῦ Πνεύματος ἐγένετο, ἐν πᾶσι τοῖς οὐσιωδῶς προσοῦσιν αὐτῷ κατὰ τὴν θεαρχίαν, χάριν ἐμποιοῦν, πρὸς τὸ ἐν πᾶσι χαίρειν αὐτήν. L'opera pseudo-atanasiana è di complessa datazione e manca di un'edizione critica. Tuttavia, data la massiva presenza del termine nella letteratura dionisiana e la completa assenza – se si eccettua quest'unica occorrenza – nella letteratura pre-dionisiana, si può ragionevolmente concludere che il termine sia originale del vocabolario del *corpus Areopagiticum* e che sia poi confluito come stralcio di una tradizione successiva nel testo atanasiano.

- e) nessuna. È una parola coniata dallo pseudo-Dionigi.

1069A “Εἰ θεότῃτα καὶ ἀγαθότητα νοήσαις αὐτὸ τὸ χρῆμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεοποιοῦ δώρου καὶ τὸ ἀμίμητον μῖμημα τοῦ ὑπερθέου καὶ ὑπεραγάθου [...]”

ecclesiastica (17 occ.), *Gerarchia celeste* (16 occ.) e nei *Nomi divini* (14 occ.). Il termine compare altre due volte nella seconda *Epistola*.

¹³ Per un'analisi approfondita di questa legge metafisica del cosmo pseudo-Dionisiano vedi N. Sassi, “Mystical Union as Acknowledgment. Pseudo-Dionysius' account of Henosis”, *Greek Roman and Byzantine Studies*, 56, 2016, p. 771-784, in particolare p. 775 et sgg.

“Se per divinità e bontà intendi la sostanza di ciò che ci rende buoni e divini, e [se intendi] l’inimitabile imitazione di ciò che è iperdivino e iperbuono.”

- a) μίμημα / ὑπέρθεος / ὑπεράγαθος
- b) μίμημα / ὑπέρθεος
- c) μίμημα / ὑπεράγαθος

Tipico uso dionisiano del prefisso ὑπέρ- per stabilire la trascendenza assoluta del divino.

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.
- c) nessuna.

1069A’ “[...] ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος καὶ ἀγαθότητος [...]”.

“Colui che trascende ogni origine, incluse la divinità e la bontà qui descritte”

- a) πᾶς / ἀρχή / ὑπεράρχιος¹⁴
- b) ὑπεράρχιος

Formula tipica dello pseudo-Dionigi, usata anche in DN XI 6, 956A: [...] τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν [...]; in CH VII 4, 212C – 212D: ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν ὡς πάσης οὐσίας ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ αἰτία [...]; in DN 10, 708A: [...] καὶ πάντα τὰ οὐκ ὄντα ὑπερουσίως ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ, καὶ ἔστι πάντων ἀρχὴ καὶ πέρας ὑπεράρχιον καὶ ὑπερτελές [...].

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) Ps.-Apoll. Tyan., *Apotelesmata*, ed. Nau 1383: Εὐλογητὸς εἶ, ὦ θεὸς, καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομά σου, καὶ ἡ μεγαλοπρέπειά σου. Μεγαλύνω καὶ αἰνῶ καὶ δοξάζω σε καὶ τὸ ὑπεράρχιον ὄνομά σου τὸ ὄν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

¹⁴ Si segnala la banalizzazione, filosoficamente miope, di ὑπεράρχιος in ἱεράρχης (nel manoscritto Vv) e in ἱεράρχιος (nei manoscritti Kc + Pm + Vb + Wa). Un codice (Py) reca una lettura differente ma filosoficamente molto vicina: ὑπερούσιος in luogo di ὑπεράρχιος. Uso la nomenclatura dei codici adottata nell’edizione critica di riferimento (= Suchla 1990 e Heil-Ritter 1991).

Ps.-Athan., *Sermo in annuntiationem deiparae*, PG 28, 929 (CPG e BHG cit.): οὐ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, ἀλλ' ὑποστάσει, καθ' ὅλον τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, αὐτὴ ἡ ἀρχιθεὸς καὶ ὑπεράρχιος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ὑπόστασις ἐσαρκώθη καὶ ἐνηνθρώπησε.

Id., *De trinitate*, PG 28, 1605: Οἶον τὸ εἶναι ταυτὸν, τὸ ἀσώματον εἶναι τὸν ἀκατάληπτον, τὸ βασιλεύειν, τὸ δημιουργεῖν, τὸ θεοῦν, τὸ δύνασθαι, τὸ αἰῶδιον εἶναι, τὸ ἀρχὴν εἶναι ὑπεράρχιον, τὸ οὐσίαν εἶναι ὑπερούσιον, τὸ φῶς λέγεσθαι.

Damasc., *In Parmenidem*, ed. Westerink III 145, 1-5: Τρίτον δέ, διὰ τί ὁ Πλάτων τὴν μὲν νοητῶν καὶ νοερῶν μεσότητα παραδέδωκεν τοὺς νοερούς ἅμα καὶ νοητοὺς θεοὺς, καὶ τὴν ὑπερκόσμιον τοὺς ἀπολύτους, τὴν δὲ νοερῶν καὶ ὑπερκοσμίων τοὺς ὑπεραρχίους οὐ παραδίδωσιν.

Id., *In Parmenidem*, ed. cit. I 8-9, 25-3: Διὸ καὶ συνάπτουσιν τοὺς μεριστοὺς νόας ταῖς οἰκείαις πηγαῖς, οὓς πηγὰς, τέλη ἅμα καὶ ἀρχὰς οἱ Χαλδαῖοι καλοῦσι· μεθ' οὓς εἶεν ἂν οἱ ὑπεράρχιοι μερισταί, νοεροὶ θεοὶ ὄντες· μεθ' οὓς οἱ ἀρχικοί, πλειόνων ψυχῶν ἡγούμενοι.

Id., *In Parmenidem*, ed. cit. III 123, 4-6: Δέκατον, εἰ μέμνηται Πλάτων ἐν ἄλλοις θεῶν ἀρχικῶν· ὑπεραρχίων γὰρ ἢ ἀρχαγγελικῶν οὐδεὶς ἂν γένοιτο λόγος πιθανὸς εἰς μνήμην Πλατωνικὴν.

È un aggettivo usato più volte nel corpus (oltre alla presente si contano altre otto occorrenze). La presenza di occorrenze nella letteratura predionisiana solo in opere spurie, una delle quali – il *Sermo in annuntiationem deiparae* attribuito ad Atanasio di Alessandria – ha già mostrato di contenere una parola propriamente dionisiana che non esiste in nessuna opera precedente,¹⁵ potrebbe essere segno del fatto che questo aggettivo è originariamente dionisiano, e che la presenza in opere precedenti sia dovuta a una penetrazione successiva di stralci di testo dionisiano nell'opera attribuita ad Atanasio.

1069A” “[...] ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας, ἐστὶν ἐπέκεινα [...]”

“In quanto è aldilà dell'origine della divinità e dell'origine della bontà”

- a) θεαρχία / ἀγαθαρχία / ἐπέκεινα
- b) θεαρχία / ἐπέκεινα
- c) ἀγαθαρχία / ἐπέκεινα

¹⁵ Vedi sopra analisi di *Epistola* II 1068A.

La trascendenza rispetto a ciò che genera è caratteristica tipica del divino nella metafisica dionisiana:¹⁶ siccome è Tearchia e origine del bene (ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας), ne è aldilà (ἐστὶν ἐπέκεινα).

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.
- c) nessuna.

1069A” “[...] ὁ ἀμίμητος καὶ ἄσχετος ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ σχέσεων καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων.”

“L’inimitabile e inafferrabile sorpassa ogni imitazione e ogni afferrare, così come ogni cosa imitata o che partecipa di qualcosa.”

- ἀμίμητος / ἄσχετος¹⁷

‘Inimitabile’ e ‘inafferrabile’ sono tipici attributi negativi dionisiani.

OCCORRENZE:

- nessuna.

Epistola III - ΤΩΙ ΑΥΤΩΙ, allo stesso monaco Gaio

1069B “Ἐξαίφνης ἐστὶ τὸ παρ’ ἐλπίδα καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανές ἐξαγόμενον.”

“‘Improvvisamente’ è ciò che, contrariamente allo sperato, viene alla luce dal non-manifesto in cui fino ad allora è stato.”

¹⁶ Sassi, *Mystical Union*, p. 775 et sgg.

¹⁷ Questo termine viene impiegato 17 volte nel corpus. Ha due serie di significati: ‘irresistibile’, ‘inafferrabile’, significato che deriva da α- privativo e σχ- tema verbale di ἔχω; l’altro significato, che è quello più raro e che si riscontra solo a partire dalla prosa teologico-filosofica della tarda antichità (in Damascio e soprattutto in Proclo), è quello di ‘irrelato’, ‘senza forma’, derivato in questo caso dai semantemi di α- privativo e σχέσις, ‘condizione’ o anche ‘modo di essere’ (*nomen actionis* che è poi anch’esso un derivato del verbo ἔχω). Non si è tuttavia ritenuto di dover cercare le fonti della parola nella sua accezione teologica poiché questa non fa effettivamente parte del lessico teologico-filosofico dello pseudo-Dionigi. Nel corpus infatti l’autore sembra usarla sempre nel senso comune, ovvero di ‘irresistibile, inafferrabile’, e non nell’accezione teologica. Anche Luibheid e Rorem traducono il termine con ‘ungraspable’ (*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, a cura di P. Rorem, traduzione di C. Luibheid, prefazione di R. Roques, introduzioni di J. Pelika, J. Leclercq, e K. Froehlich, New York, Paulist Press, 1987, p. 263).

- ἐξαίφνης / ἐκφανής / ἐξάγω

L'uso dionisiano dell'avverbio ἐξαίφνης è stato lungamente analizzato dalla letteratura critica,¹⁸ che mostra quindi quanto importante e caratteristico sia all'interno della speculazioni dionisiana. In questo avverbio lo pseudo-Dionigi sintetizza due fondamenti del proprio pensiero, quello giudaico-cristiano e quello platonico. Nella Septuaginta (*Malachia* 3, 1) la venuta del divino nel mondo attraverso l'incarnazione di Cristo è detta avvenire ἐξαίφνης, 'improvvisamente':

ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου καὶ ἐξαίφνης ἥξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ κύριος ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης ὃν ὑμεῖς θέλετε ἰδοὺ ἔρχεται λέγει κύριος παντοκράτωρ [...];

In *Atti degli Apostoli* 9, 3 l'avverbio è usato per descrivere la teofania a Saul-Paolo sulla via di Damasco:

ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; εἶπεν δέ· Τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ· Εγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις· ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἰσελθε εἰς τὴν πόλιν, καὶ λαληθήσεται σοι ὃ τί σε δεῖ ποιεῖν.

Così anche in *Atti degli Apostoli* 22, 6:

Ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιεστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ, ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην· Τίς εἶ, κύριε; εἶπέν τε πρὸς ἐμέ· Εγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὃν σὺ διώκεις.

Nella tradizione biblica dunque l'avverbio è usato per accompagnare l'avvento del divino nel mondo e così nella storia. Nell'altra radice del pensiero dionisiano, il Neoplatonismo, l'avverbio descrive il passaggio dell'eterno nel temporale, il trapasso dell'Uno – mediante la sua attività –, nel mondo del divenire. Beierwaltes ne ha data una precisa descrizione in un suo lavoro:

¹⁸ Solo per citare alcuni studi: W. Beierwaltes, "Εξαίφνης oder: Die Paradoxe des Augenblicks", *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1967, p. 272-283; Id., "Dionigi Areopagita – un Proclo cristiano?", in Id., *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 49-97 (versione ampliata dell'articolo uscito nel volume a cura di Th. Kobusch e B. Mojsisch, *Platon in der abendlaendischen Geistgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, p. 71-100); E. Moutsopoulos, "La fonction catalytique de l'Εξαίφνης chez Denys", *Diotima*, 23, 1995, p. 9-16.

Nell'ambito dell'interpretazione neoplatonica del Parmenide, l'ἐξαιφνης <<parmenideo>> ha lasciato tracce più profonde, a quanto mi è dato di vedere, soltanto in Damascio. Questi osserva il testo in questione del *Parmenide* (155e 4 – 157b 5) come terza ipotesi del dialogo che, dopo l'Uno stesso e dopo l'ambito dell'Uno e dello Spirito che sono, tematizza l'ambito dell'anima e di quanto è dotato di anima. La posizione mediana tra l'essere e il divenire di tutto quanto è dotato di anima va di pari passo con l'ἐξαιφνης che opera nella stessa anima come forza mediatrice a più livelli: tra stasi e movimento, eternità e tempo, tra nous immutabile e forme della genesi mutabili nel tempo (Damascio, *Dubitationes et Solutiones*, ed. C.E. Ruelle, Parigi 1889, II 271, p. 25 sgg.).¹⁹ L'ἐξαιφνης media tra atemporale e temporale in quanto, nel suo nesso col temporale (nell'attività dell'anima), <<temporalizza l'eterno e fa eterno il temporale>> (Damascio op. cit. 263, 21 sgg.: τὸ τε ἔγχρονον αἰωνίζεται καὶ οὐσίωται τὸ γενητόν· καὶ αὐτὸ τὸ αἰώνιον χρονίζεται, καὶ τὸ ὄν τῇ γενέσει συμπλέκεται.)²⁰: rende eterno il tempo nel senso che lo supera per ricondurlo al suo fondamento atemporale nell'anima e nel nous. L'ἐξαιφνης stesso però, come principio mediatore di attività e processi a-temporali (ἄχρονον, Damascio, op. cit. 261, 26; 262, 20; 263, 4).²¹ In generale, a partire dall'essenza dell'anima come luogo della mediazione degli opposti, ciò significa: L'ἐξαιφνης è il <<luogo>> utopico del <<tempo>> atemporale, il quale, come indice dell'automovimento dell'anima, fa capovolgere tutto quanto è concepibile nel suo opposto [...]. In questa sua attività rivolta all'altro, l'ἐξαιφνης è, esso stesso, <<contrapponentesi>>: da un lato è, come punto di partenza del movimento un <<Eidos demiurgico [creativo] e generante vita>>, dall'altro è cioè che <<più di ogni altra cosa fonda l'anima, le dà tenore e la tiene insieme>>; il movimento procede da esso e a esso volge - è il suo limite, la sua quiete, il suo punto d'arrivo: ὅτι ἀρχὴ μὲν τῆς προόδου, τέλος δὲ τῆς ἐπιστροφῆς ἢ τοῦ ἐξαιφνης αὕτη ἰδιότης [Damascio, op. cit. 267, 24].²² A partire dalla riga 19 come interpretazione del *Parmenide* 156d 6 sgg.]. Opera dunque nel temporalmente-mosso, come forza fondante e teleologica dell'anima, esso stesso, però, è sottratto al tempo [...]. Il fenomeno del trapasso che si realizza nell'ἐξαιφνης, soprattutto nel trapasso dal sovra-essere e dall'atemporalità nell'essere (-mosso) e nella temporalità, e, ancora, l'idea suggerita dal termine stesso, di un procedere dal <<non-ancora-apparire>>, dall'<<occulto>>, dalle cause trascendenti (<<sottratte all'essere>>), verso l'<<ambito della manifestazione>> proprio dell'anima (Damascio op. cit. 264, 25).²³ τοῦτο δὲ ἐξαιφνης ὠνόμασεν ὡς ἐκ τῶν ἀφανῶν καὶ ἐξηγημένων αἰτίων ἦκον εἰς τὴν ψυχὴν. Per Dionigi Ep. 3, 1069B: ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανές ἐξαγόμενον. Ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας καὶ τοῦτο οἶμαι τὴν θεολογίαν αἰνιττεσθαι, τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ'ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα

¹⁹ = Westerink IV 46, 23.

²⁰ = Westerink IV 31, 13-15: τὸ τε ἔγχρονον αἰωνίζεται πῶς καὶ οὐσίωται τὸ γενητόν· καὶ αὐτὸ αἰώνιον χρονίζεται καὶ τὸ ὄν τῇ γενέσει συμπλέκεται.

²¹ = Westerink IV 27, 9; 28, 19; 30, 15.

²² = Westerink IV 39, 4-6.

²³ = Westerink IV 33, 14-15.

προεληλυθέναι.), da tutto ciò – forse – Dionigi è stato ispirato nella sua interpretazione teologica dell' ἐξαίφνης.²⁴

È inoltre interessante notare come la scelta dello pseudo-Dionigi si diriga verso un termine che in entrambe le tradizioni di religiose indica la stessa cosa, i.e. la teofania, sebbene in modo diverso: nella bibbia all'interno della narrazione mitica, negli scritti neoplatonici invece in una dimensione logico-argomentativa. Interessante è anche il legame, già sottolineato da Beierwaltes, con il concetto del manifesto (ἐκφάνεις).

OCCORRENZE:

- nessuna.

1069B' "Κρύφιος δέ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἐκφάνσιν ἢ, ἵνα τὸ θειότερον εἶπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει."

"Ma egli rimane nascosto anche dopo la sua rivelazione o, per dirlo in maniera più divina, rimane nascosto anche nel suo rivelarsi."

- a) κρύφιος / μετὰ / ἐκφάνσις

- b) κρύφιος / ἐν / ἐκφάνσις

Affermazione teologicamente interessantissima, che rivela che nonostante l'incarnazione il divino rimane pur sempre nascosto, trascendente. È interessante il tono leggermente 'nestoriano' dell'affermazione: il sovrasostanziale, fattosi uomo, continua comunque a permanere nella sua dimensione trascendente 'occulta' (κρύφιος), quasi a rompere l'unione ipostatica delle due nature nella persona di Cristo.

OCCORRENZE:

- a) nessuna.

- b) nessuna.

1069B' "[...] καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῶ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξῆκται μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον."

"E con nessun discorso né con alcuna intelligenza si può portare alla luce questo mistero: esso rimane indicibile quando è pronunciato, e inconoscibile quando è pensato."

- a) λέγω / ἄρρητος / μένω

²⁴ Beierwaltes, "Dionigi Areopagita" p. 95 e sgg.

- b) μένω / νοούμενος / ἄγνωστος

Tipica descrizione dionisiana dell'ineffabilità del primo principio, che rimane indicibile alla parola e inconoscibile al pensiero. La causa assolutamente prima nell'universo neoplatonico deve essere ontologicamente precedente a tutte le determinazioni possibili: in altre parole, la divinità stessa non può avere determinazioni, e di conseguenza non può essere un ente determinato. Nel sistema metafisico dello pseudo-Dionigi infatti l'esistenza di una determinazione inerente al primo principio richiederebbe una causa, la quale verrebbe a trovarsi su un piano ontologico superiore rispetto al principio ontologico assolutamente originario, e questo è chiaramente contraddittorio; tutto quanto è caratterizzato da una determinazione semplicemente non è ciò che è assolutamente primo nella realtà. Questo è il motivo per cui il divino è ineffabile e ogni caratterizzazione positiva, e conseguentemente ogni operazione intellettuale, è inadeguata e deve essere superata attraverso la *via negationis*.²⁵

OCCORRENZE:

- a) nessuna.

- b) nessuna.

Epistola IV - ΤΩΙ ΑΥΤΩΙ, allo stesso monaco Gaio

1072A “Πῶς, φῆς, Ἰησοῦς, ὁ πάντων ἐπέκεινα, πᾶσιν ἐστὶν ἀνθρώποις οὐσιωδῶς συντεταγμένος;”

“Come, chiedi, Gesù, colui che è aldilà di tutto, può essere messo nello stesso ordine degli esseri degli altri uomini?”

- a) Ἰησοῦς / οὐσιωδῶς / συντεταγμένος

- b) οὐσιωδῶς / συντεταγμένος

Questo passo pone l'accento su una cristologia difisita che, specialmente in riferimento a quanto segue:

Οὐ γὰρ ὡς αἷτιος ἀνθρώπων ἐνθάδε λέγεται ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς αὐτὸ κατ' οὐσίαν ὄλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὢν. Ἡμεῖς δὲ τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἀνθρωπικῶς ἀφορίζομεν· οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μόνον –οὐδὲ ὑπερούσιος, εἰ ἄνθρωπος μόνον –, ἀλλ' ἄνθρωπος ἀληθῶς ὁ

²⁵ Per una trattazione completa di questo complesso tema dionisiano e delle sue radici nella metafisica neoplatonica vedi Sassi, *Mystical Union*, p. 771-784.

διαφερόντως φιλόανθρωπος, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος.

sembra essere un richiamo polemico anti-monofisita.

OCCORRENZE:

- a) nessuna.

- b) Cyr. Alex., *De sancta trinitate dialogi (I-VIII)*, ed. cit. Aubert p. 581: Τὸ γὰρ ὁλως τῇ κτίσει συντεταγμένον οὐσιωδῶς καὶ τελοῦν ἐν γενητοῖς οὐτ' ἂν κατὰ φύσιν εἴη Θεός, οὔτε μὴν Υἱὸς καὶ Κύριος ἀληθῶς, ἀλλ' ὥς ἐν οἰκέταις ἐξαίρετον καὶ ἐν τοῖς ὑπὸ ζυγόν, ψιλῇ τε καὶ μόνη τῇ δόξῃ διενεγκόν.

1072B “[...] Εἰστι δὲ οὐδὲν ἥττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ αἰὶ ὑπερούσιος [...]”.

“Eppure egli non è meno traboccante di trascendenza, lui che è eternamente trascendente.”

- a) ὑπερπλήρης / ὑπερούσιος

- b) ὑπερπλήρης

Formula tipicamente dionisiana di aggettivi usati per descrivere la divinità con il prefisso ὑπερ-²⁶

OCCORRENZE:

- a) nessuna.

- b) Plot., *Enneades*, ed. Henry-Schwyzzer (edition maior) V 2, sez. 1: ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἶον ὑπερέρρῃ καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη [...]

Flavius Claudius Julianus Imperator, *Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν*, ed. cit. sez. 11: ἐξ αἰδίου συμπροελθούσης τῆς ὕλης τοῖς θεοῖς, παρ' αὐτῶν δὲ καὶ δι' αὐτῶν διὰ τὸ ὑπερπλήρες αὐτῶν τῆς γονίμου καὶ δημιουργικῆς αἰτίας, ἢ τῶν ὄντων Προμήθεια [...]

Id., *Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλιον πρὸς Σαλούστιον*, ed. C. Lacombrade, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. 2.2, Paris 1964, sez. 16: Ἀλλὰ καὶ τὸ γόνιμον τῆς ζωῆς πολὺ μὲν καὶ ὑπερπλήρες ἐν τῷ νοητῷ, φαίνεται δὲ ζωῆς γονίμου καὶ ὁ κόσμος ὧν πλήρης.

²⁶ Il tema è ampiamente discusso in Scazzoso, *Ricerche*, e in Id., “Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-Dionisiano”, *Aevum*, 32 (5-6), 1958, p. 434-446.

Synesius Phil., *Aegyptii sive de providentia*, ed. N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis opuscula*. Rome 1944, cap. 1 sez. 9: τὸ δὲ καὶ τὴν ἐκείνου πηγὴν ἰδεῖν ἔτι μακαριώτερον. κατὰ ἐκεῖνο μὲν τῷ παρ' ἐαυτῷ μένειν ὑπερπλήρες ἐστὶν ἀγαθῶν, ὑπερπλήρες δὲ ἑαυτοῦ.

Io. Chrysost., *In Genesim (homiliae 1–67)*, PG 54, 483: Καὶ τούτων ἀπάντων τῶν ὑποδειγμάτων ὑπερπλήρεις ἡμῖν αἱ Γραφαί. Οὕτως ὁ μακάριος Παῦλος ἀπόστολος [...]

Ps.-Cyr. Alex., *De sancta trinitate*, PG 77, 1132: οὐσίας ἐξηρημένην, ὡς ὑπερουσίον καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα οὖσαν· ὑπέρθεον, ὑπεράγαθον, ὑπερπλήρη· τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσιν [...]

Hermias, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. Couvreur p. 144: (τοῦτο γὰρ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐνταῦθα σπουδαίου λεγόμενον μέγα τί ἐστίν), ἀλλὰ τὸ ὑπερπλήρες αὐτῶν τῆς ἀγαθότητος καὶ προνοίας καὶ τῆς ἀνεκλείπτου δόσεως τῶν ἀγαθῶν καὶ χορηγίας τῶν καλῶν [...]

Id., p. 181: οὐ τοιοῦτον δὲ οἷον ἐπὶ θεᾶς πολεμίων ἐπελθόντων, ἀλλὰ κατὰ τὸ κρεῖττον τούτου τοῦ φόβου, διὰ τὸ ὑπερπλήρες τῶν θεῶν.

Id., p. 115: τὸ μεταδιδόν τῶν ἑαυτοῦ καὶ τοῖς ἄλλοις· τοῦτο γὰρ τῆς ἀγαθοειδοῦς καὶ ἀφθόνου φύσεως ἐστὶ χαρακτηριστικὸν καὶ τοῦ ὑπερπλήρους τῆς δυνάμεως.

Id., p. 134: πᾶν ὃ τι τοιοῦτον ἀντὶ τοῦ· εἴ τι ἄλλο τοῖς τρισὶ τούτοις ἐστὶ συγγενές, οἷον τὸ ἀπλοῦν, τὸ σύμμετρον, τὸ τέλειον, τὸ ὑπέρπληρες, καὶ εἴ τι τούτοις ὅμοιον.

Proclus, *Theologia Platonica (lib. 1–6)*, ed. Saffrey-Westerink vol. 2 p. 50: τὸ πάσας τὰς τελειότητας ἐν ἐνὶ συνέχον καὶ ὃ μὴ τί ἀγαθὸν ἐστὶν ἀλλ' αὐτοαγαθὸν καὶ τὸ ὑπερπλήρες, εἰ οἷόν τε φάναι, γεννητικὸν τῶν ὅλων ἔσται [...]

Id., *In Platonis Alcibiadem I*, ed. Westerink sez. 122: καὶ ἡ μὲν μήτηρ τῆς ἐνεργείας, ἡ δὲ ὑποδοχὴ τῆς τελειότητος. Καὶ δεῖ τό τε ποιῆσον ὑπερπλήρες εἶναι [...]

Id., sez. 131: καὶ τοῦ μὲν ἄρξασθαι μόλις τὸ ὑποκείμενον αἷτιον ἀνεπιτήδειον ὄν, τοῦ δὲ παύσασθαι μόλις τὸ ὑπερπλήρες τῆς δυνάμεως αὐτοῦ καὶ τὸ τῆς εὐεργεσίας ἀφθονον.

Id., *In Platonis Parmenidem*, ed. cit. 1016 (= p. 243): οὐχ ἔπεται δὲ τὸ ἀφθονον, τὸ ὑπερπλήρες, τὸ ἱκανόν, τὸ ἐκτενές· ἔπεται δὲ καὶ οὐχ ἔπεται τὸ ἀπραγμον καὶ ἀόχλητον.

Id., *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. cit. vol. 1 p. 362: τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸς ἦν τοιαύτην ἔχει τὴν ἐξήγησιν, ἐν τῷ ἦν τό τε ὑπερπλήρες καὶ τὸ ὀλοτελές καὶ τὸ ὑπεραιώνιον τῆς θείας ὑπάρξεως [...]

Id., vol. 1 p. 371: [...] ἐφετὸν ποιούσης, τῆς δὲ βουλήσεως τὸ ὑπερπλήρες τὸ ἐκτενὲς τὸ γεννητικὸν ἐπιδεικνυμένης, τῆς δὲ προνοίας τὸ δραστήριον τὸ τελεσιουργὸν [...]

Id., vol. 2 p. 128: τὸ ὄντως ὄν, τὸ αἰώνιον, τὸ ἀμέριστον, τὸ ἀκίνητον, τὸ ὀλοτελές, τὸ τέλειον, τὸ ὑπερπλήρες τοῦ εἶναι, τὸ τῆς ζωῆς ἄτρυτον καὶ ἄφετον, τὸ πάντων κινητικόν, ἢ ὁμοιότης [...]

Id., vol. 3 p. 227: τὸ γὰρ ὑπερπλήρες τῆς δυνάμεως πᾶν γόνιμὸν ἐστὶν ἄλλων μεθ' ἑαυτὸ δευτέρων.

Id., *Theologia Platonica* (lib. 1–6), ed. cit. vol. 2 p. 57: κατὰ φύσιν, τῆς ἀγνώστου καὶ ἀρρήτου καὶ ἀμεθέκτου καὶ ὑπερπλήρους ἀγαθότητος.

Id., *Institutio theologica*, ed. cit. sez. 131: ἰδρυσάμενον ὦν δίδωσι τοῖς ἄλλοις, οὕτω δὴ κακείνοις ἐπορέγει τὰς μεταδόσεις τῆς ὑπερπλήρους ἀγαθότητος.

Id., sez. 152: ἀγαθὼν πεπλήρωται τὰ θεῖα, παντὸς τοῦ πλήρους ἄλλ' ἂν ἐαυτοῦ παράγοντος κατὰ τὴν ὑπερπλήρη δύναμιν;

Id., *In Platonis Parmenidem*, ed. cit. 780 (= p. 190): δείκνυσιν ἀτέλειαν καὶ τοῖς δευτέροις ἀκροαταῖς καὶ τὴν τῶν διδασκάλων ὑπερπλήρη διάνοιαν τῆς ἐπιστήμης.

Id., *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. cit. vol. 1 p. 134: πρόνοιαν γὰρ ἡτοιεῖται καὶ ὑπερπλήρη τῶν θεῶν δύναμιν.

Id., vol. 1 p. 25: τῷ γὰρ ὑπερπλήρει καὶ τῷ ἱκανῷ καὶ τῷ παντελείῳ χαρακτηρίζεται.

Id., *Theologia Platonica* (lib. 1–6), ed. cit. vol. 1 p. 103: τὴν ἄφθονον τῶν θεῶν βούλησιν ἐκφαίνουσιν, καὶ μὴ ἰσταμένην ἐφ' ἑαυτῆς ἀλλὰ τὸ ὑπερπλήρες καὶ ἀνέκλειπτον καὶ ἄπειρον καὶ γεννητικὸν τῶν ἀγαθῶν τῆς θείας ὑπάρξεως [...]

Id., *Institutio theologica*, ed. cit. sez. 131: διότι δὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐαυτοῦ μεταδίδωσι, κατὰ τὸ ὑπερπλήρες ἐαυτοῦ. οὐτε γὰρ τὸ ἐλλείπον οἰκεῖον τοῖς θεοῖς οὐτε τὸ πλήρες μόνον.

Id., sez. 131: τὸ δὲ πλήρες αὐταρκες μόνον, οὕτω δὲ εἰς μετάδοσιν ἔτοιμον. ὑπερπλήρες ἄρα εἶναι δεῖ τὸ πληρωτικὸν ἄλλων καὶ εἰς ἄλλα διατεῖνον τὰς ἐαυτοῦ χορηγίας.

Id., sez. 131: ἅπαντα ἂν ἐαυτοῦ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν αὐτῷ, ἕκαστον ὑπερπλήρες ἐστίν· εἰ δὲ τοῦτο, ἐν ἑαυτῷ πρώτῳ τὴν ιδιότητα ἰδρυσάμενον ὦν δίδωσι τοῖς ἄλλοις, οὕτω δὴ κακείνοις ἐπορέγει [...]

Id., *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. cit. vol. 1 p. 44: πᾶς αὐτάρκης καὶ πρὸς τῷ αὐτάρκει διὰ τὸ μετὰ τῆς αὐταρκειᾶς ὑπερπλήρες πληρῶν μὲν τὰ ἐνδεέστερα τῶν ἀγαθῶν, εἰσδεχόμενος δὲ οὐδὲν ἀπ' αὐτῶν.

Id., vol. 1 p. 365: τὸ γὰρ μὴ μόνον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, διὰ δὲ τὸ ὑπέρπληρες καὶ τὸ ἐκτενὲς ἐπὶ πάντα προΐεναι τῆς δημιουργικῆς ἐστὶ καὶ ποιητικῆς αἰτίας ἐνδεικτικόν [...]

Damasc., *In Parmenidem*, ed. cit. III 76, 10-14: τὰ μέρη ἐν ἑαυτῷ, οὕτω καὶ ὁ τρίτος κατὰ μὲν τὴν ἑαυτοῦ ἑτερότητα ἡττόν ἐστι δημιουργός, καὶ ταύτη τῶν ἄλλων ἕτερος, κατὰ δὲ τὴν ὑπερπλήρη ταυτότητα προτείνει ἑαυτὸν εἰς κοινωνίαν τοῖς ἄλλοις, καὶ γίγνεται αὐτοῖς ὁ αὐτός.

Id., *In Philebum*, ed. Westerink 79: Οτι προϋπέστρωται τὸ τέλος τῷ ἱκανῷ, ὡς τὸ πλήρες τῷ ὑπερπλήρει, ὡς τὸ ἱκανὸν τῷ ἐφετῷ.

Id., *In Parmenidem*, ed. cit. III 33, 15-18: Ὡς δὲ τὸ μὲν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ πλήρες ἑαυτοῦ παραγίγνεται, τὸ δὲ ἐν ἄλλῳ κατὰ τὸ ὑπέρπληρες, καὶ τὸ μὲν ἑαυτοῦ πληρωτικὸν ἀπὸ τῆς τελεταρχικῆς ιδιότητος ἔχει τῷ νῷ [...]

1072B' "Δι' ὧν ὁ θεῖος ὁρῶν ὑπὲρ νοῦν γινώσεται [...]"

"Attraverso cui chi contempla divinamente conoscerà aldilà dell'intelletto"

- ὑπέρ / νοῦς / γινώσκω

Riferimento all'iper-intellezione mistica.

OCCORRENZE:

nessuna.

1072B' [...] καὶ τὰ ἐπὶ τῇ φιланθρωπίᾳ τοῦ Ἰησοῦ καταφασκόμενα, δύνανται ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα."

"E le affermazioni a proposito dell'amore di Gesù per l'umanità hanno la forza eccellente della negazione"

- a) δύναμις / ὑπεροχικός / ἀπόφασις

- b) ὑπεροχικός / ἀπόφασις

Definire 'eccellente' la negazione riflette le concezioni logiche e metafisiche dell'autore, che individua nella negazione lo strumento adatto per ascendere dialetticamente verso il primo principio.²⁷

OCCORRENZE:

- Ps.-Cyr. Alex., *De sancta trinitate*, ed. cit. pag. 1125: Ὡς ἐπὶ Θεοῦ τί ἐστὶν εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν. Οἰκειότερον δὲ μᾶλλον ἐκ τῆς πάντων

²⁷ Sassi, *Mystical Union*, p. 774-778.

ἀφαιρέσεως ποιείσθαι τὸν λόγον. Οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν, οὐχ ὡς μὴ ὢν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὢν. Εἰ γὰρ τῶν ὄντων ἡ γνῶσις, τὸ ὑπὲρ γνῶσιν, πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται· καὶ τὸ ἀνάπαλιν, τὸ ὑπὲρ οὐσίαν, καὶ ὑπὲρ γνῶσιν ἔσται. Απειρον οὖν τὸ Θεῖον, καὶ ἀκατάληπτον· καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτὸν, ἡ ἀπειρία, καὶ ἡ ἀκαταληψία· ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ· κἂν ἀγαθὸν, κἂν δίκαιον, κἂν σοφὸν, κἂν ὅ τι ἂν ἄλλο εἴπῃς, οὐ φύσιν λέγεις Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν. Εἰσὶ δὲ καὶ τινὰ καταφατικῶς ἐπὶ Θεοῦ λεγόμενα, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα· οἷον σκότος λέγοντες ἐπὶ Θεοῦ, οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς· καὶ φῶς, ὅτι οὐ σκότος ἐστίν. Notevolissima corrispondenza di quattro parole nello stesso ordine. Il passo inoltre descrive una teologia superlativa identica a quella dello pseudo-Dionigi.

- b) nessuna.

1072C “[...] καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.”

“Dimorando tra di noi [ha compiuto] qualcosa di nuovo: l'attività teandrica”

- a) θεανδρικός / ἐνέργεια / πολιτεύω

- b) θεανδρικός

Interessante la definizione di Cristo come soggetto teandrico.²⁸ Tracciare la storia dell'evoluzione di questa definizione è complesso. Zacharias Blomerus Loots ha datato la tradizione omiletica attribuita allo pseudo-Epifanio, in cui il termine compare per la prima volta, alla seconda metà del quarto secolo.²⁹ Considerando però la natura fortemente congetturale del lavoro di Loots e il fatto che il termine sembra essere solidamente attestato solo dal sesto secolo in poi, è possibile supporre che la parola abbia avuto origine al tempo dello pseudo-Dionigi, se non è addirittura un suo conio originale. L'autore del *corpus Areopagiticum* usa questo termine per descrivere l'attività (ἐνέργεια) di Cristo come prodotto di un singolo volere

²⁸ Mazzucchi ha già sottolineato la particolarità di questa caratterizzazione di Cristo in Dionigi. Vedi C. M. Mazzucchi, “Iterum de Damascio Areopagita”, *Aevum*, 87, 2013, p. 249-265.

²⁹ Z. B. Loots, *The Sermons of Pseudo-Epiphanius. Introduction, translation and commentary*, Pretoria, 1997. Non ho potuto esaminare l'argomentazione di Loots in dettaglio in quanto lo studio è originariamente scritto in Afrikaans, per cui mi limito a riportarne gli esiti.

che è contemporaneamente umano e divino (θε-ανδρικός). La singolarità dell'attività teandrica di Cristo qui descritta apparve pericolosamente monofisita e generò controversie. Alla fine la visione calcedoniana di due nature e due volontà finì per prevalere grazie allo sforzo teologico di Massimo il Confessore, che usò l'opera teologica dello pseudo-Dionigi e lo riconobbe come sua fonte teologica e testimone apostolico.³⁰

OCCORRENZE:

- a) nessuna.

- b) Ps.-Epiph., *Homilia in festo palmarum*, PG 43, 432: οὐ μὴν ἀνδρὸς ἐκ παθείας, ἀλλὰ θεανδρικῶς ἐκ Μαρίας ἐπιφανείς. Οῤατε τῆς ἡμέρας τὴν χάριν.

Ps.-Cyr. Alex., *De sancta trinitate*, PG 77, 1160: σημαινόμενον τῆς ἐνεργείας προσαρμοστέον τῇ θεανδρικῇ. Θεανθρώπου γὰρ ὑπάρχοντος τοῦ Χριστοῦ, καὶ πᾶσα πρᾶξις αὐτοῦ θεανθρωπικὴ καὶ θεανδρική.

Id., 1157: ΚΕΦΑΛ. ΙΘ'. Οθεν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ὁ εἰπὼν, οὐ σύγχυσιν ταῖς φυσικαῖς ἐνεργείαις εἰσήγαγεν.

Id., 1157: Ο τοῖνυν θεανδρικὴν φήσας ἐνέργειαν [...]

Id., 1157: Ἐν δὲ τῷ εἰπεῖν θεανδρικὴν, θεῖαν δηλονότι καὶ ἀνδρικὴν, τὸ τῶν ἐνεργειῶν τῇ φύσει διάφορον [...]

Id., 1160: Θεανθρώπου γὰρ ὑπάρχοντος τοῦ Χριστοῦ, καὶ πᾶσα πρᾶξις αὐτοῦ θεανθρωπικὴ καὶ θεανδρική.

Leont. Hieros., *Quaestiones adversus eos qui unam dicunt naturam compositam*, ed. Gray, *Testimonia sanctorum*, p. 110: τούτῳ Χριστῷ ζῶν συνεισάγειν φησὶν, ἀλλὰ τὴν μὲν, τὴν φυσικὴν ἀνθρώπῳ, τὴν δέ, τὴν φυσικὴν Θεῷ ζῶν, ὡς ἓν εἶναι τι θεανδρικῶς ζῶν πρόσωπον τόδε· καὶ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων [...]

Ps.-Caesar., *Quaestiones et responsiones*, ed. Riedinger cap. 121: ὥσπερ οὖν καὶ χολὴν ἐψωμίσθη καὶ ὄξει ἄρδεται, ὑπὲρ τῆς τοῦ Ἀδάμ βρώσεως θεανδρικῶς ἀποτιννύς αὐτοῦ τὰ ὀφλήματα, οὕτω μοι δοκεῖ καὶ τὰς τεσσεράκοντα ὑπὲρ τοσούτων ἀντισηκοῦσθαι ἡμέρας.

Id., cap. 14: τὸ στόμα μου, φησὶν, ἤνοιξα καὶ ἤλχυσα πνεῦμα, οὐκ ἀέριον δέ, ἀλλὰ τὸ θεῖον, δι' οὗ τὰ ἀπόκρυφα τῆς θεανδρικῆς τοῦ κυρίου παρουσίας πρὸ χιλίων ἡδὴ ἐτῶν προαπεφάνητο διαρρήδην τραγωδῶν τῷ θεῷ.

Id., cap. 22: {Απόκρισις} Ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ ἥττονα ὑπάρχειν τοῦ πατρὸς τὸν παῖδα καταπέσῃ ὑμῶν ἢ διάνοια τῷ ῥήματι τῆς θεανδρικῆς αὐτοῦ οἰκονομίας προσκόπτουσα.

³⁰ Su questo vedi il commento di Rorem in *Pseudo-Dionysius*, p. 265 nota 8, e R. Roques, *L'univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983, p. 311.

Id., cap. 26: ἀκουστέον δὲ τοῦ θεσπεσίου Δαυὶδ περὶ τῆς θεανδρικῆς μελωδοῦντος ψυχῆς ἐκ προσώπου αὐτοῦ ἐκείνου, ὅτι· οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδου, οὐδὲ δώσεις τὸν ὁσίόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.

Id., cap. 78: Ἰώβ, ὁ τῶν κατὰ θεὸν ἀγώνων καθηγητής, πύργος καὶ πρόβολος, φησὶν· καὶ οὐκ ἐρράγη νέφος ὑποκάτω αὐτοῦ, τοῦ ὕδατος δηλονότι. νοεῖσθω δὲ καὶ περὶ τῆς θεανδρικῆς τοῦ σωτῆρος ἀναλήμψεως.

Id., cap. 106: αἰσθόμενοι οἱ ἐκείνη πλανώμενοι Χαλδαῖοι καὶ ἀνασφῆλαντες ποτνιασθαι λυτῆρι τῆς πλάνης αὐτομολοῦσιν εὐαγγελιστὰι καὶ πρῶτοι κήρυκες ἐθνῶν τῆς θεανδρικῆς ἐπιφοιτήσεως.

Id., cap. 110: Διελέξω δ' αὐτοὺς καὶ ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων καθόλου μεταβολῆς· πρὸ γὰρ τῆς θεανδρικῆς ἐπιφοιτήσεως πάντων ἐθνῶν εἰδωλομανούντων καὶ διὰ πάσης χωρούντων ἀσεβείας μετὰ τὴν ἄφιξιν τοῦ θεάνδρου διὰ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος [...]

Id., cap. 132: μήπως πτήξας ὁ δι' ἐναντίας ἀποδράση μέχρι σταυροῦ καὶ θανάτου καταγωνίσασθαι, ἐν ᾧ τὸ πᾶν τῆς θεανδρικῆς νίκης ἤρτητο.

Id., cap. 134: *ΠΑΔ {Απόκρισις}* Οὐδὲν ἀπεικός· καὶ γὰρ αὐτὸς πρὸ τῆς θεανδρικῆς αὐτοῦ ὄψεως ὀφθεὶς τῷ ἱεροφάντη Μωσῇ φησὶν αὐτῷ· ὁρᾷς, πόσα ἐνπέπαιχα τοῖς Αἰγυπτίοις;

Id., cap. 187: ἕτερος δὲ πρὸ πεντακοσίων καὶ ἄνω χρόνων τῆς θεανδρικῆς τοῦ λόγου ὄψεως ὡς ἤδη σταυρωθέντα καὶ ἐκ τάφου ἀναστάντα καὶ παριστάμενον ἡρώτα· τί αὐταὶ αἱ πληγαὶ ἀνὰ μέσον τῶν χειρῶν σου;

Id., cap. 192: ἐνποδῶν καλύματα συνάπτει τὸ ποθοῦν πρὸς τὸ ἐρώμενον, τὸ παραρρέον τοῦ χρόνου νικῶσα τῇ σχέσει τοῦ μέλλοντος. ἢ δ' ἀγάπη τῆς θεανδρικῆς τοῦ λόγου καὶ θεοῦ παρουσίας ὑπάρχει τὸ κεφάλαιον.

Id., cap. 193: ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, φησὶν πᾶς ὁ τῶν θεσπεσίων ὄμιλος. ἀλλ' οὐδὲ τρίβους νηὸς ποντοπορούσης φησὶν ἐπίστασθαι ὁ σοφὸς Ἰουδαίων ἄναξ, ἥπερ τῆς αὐτῆς ἤρτηται θεανδρικῆς οἰκονομίας ὀλκάδος δίκην τὴν ἄβυσσον τοῦ θανάτου διαθεούσης [...]

Id., cap. 196: ἐκείνου κορυφῆς ψαῦσαι, ἥς τρέμει τὰ σύνπαντα, ὃν πάντες πατριάρχαι καὶ προφῆται δι' ὀνείρων ἢ αἰνιγμάτων μόνων ἐφαντάσθησαν πρὸ τῆς θεανδρικῆς τοῦ λόγου θεοφανείας τὸν βίον ἀμείψαντες.

Id., cap. 218: Γαβριὴλ ἐνέφηγεν, παντελῆ τοῦ λοιποῦ ἀνατροπὴν καὶ ἀφανισμόν εἰς αἰῶνας τῆς Ἰουδαϊκῆς ὀφρύος σημαίνων ἔσεσθαι. ἀπὸ γὰρ τῆς κακῶς τολμηθείσης αὐτοῖς θεανδρικῆς ἀναιρέσεως ἐσβέσθησαν ἀπ' αὐτῶν αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ χαρίσματα αὐτῶν [...]

Id., cap. 218: τὸν ἐπὶ τοῦ λίθου λίθον τῆς συναγωγῆς ὑπ' αὐτῶν τῶν Ἰουδαίων οἰκοδόμων μέσης ἡμέρας πάντων ὁρώντων κατέβαλεν, μήποτε ὡς ἐπὶ τῆς θεανδρικῆς ἀναστάσεως φάναι τολμήσουσιν [...]

Id., cap. 218: καθαρά καὶ ἄυλος; οὐκ ἂν ἔχοιεν ἕτερον φῆσαι χρόνον ἀλλ' ἢ τὸν ἐνεστῶτα, ἀπὸ τῆς θεανδρικῆς ἀρξάμενον παρουσίας καὶ μέχρι συντελείας τοῦ αἰῶνος· τὴν γὰρ Ἰουδαϊκὴν τελετὴν οὐκ ἐν παντί, ἀλλ' ἐνὶ τόπῳ ὁ νόμος περιέκλεισεν φάσκων αὐτοῖς· Id., cap. 106: ἡ ἐν φαντασίᾳ τοῦ σφῶν σεβάσματος, ἀτονωτέρας δὲ καὶ ἀνισχύρου τῆς μαγείας γινομένης τῇ θεανδρικῇ γεννήσει τοῦ θεμελιώσαντος τοὺς ἀστέρας καὶ τάξιν αὐτοῖς ὀρίσαντος αἰσθόμενοι οἱ ἐκείνη πλανώμενοι Χαλδαῖοι καὶ ἀνασφῆλαντες ποτνιαῖσθαι λυτῇρι τῆς

Id., cap. 122: τοῦτον οὖν τὸν ἐχθρόν καὶ ἐκδικητὴν καθαιρῶν ὁ κύριος τῇ θεανδρικῇ αὐτοῦ ἐπιφοιτήσει φησὶν· *ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν ἐξουσίαν πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.*

Id., cap. 131: θεοῦ δὲ νοουμένου, ἐχειρώθη ὁ πορθήσας, ἔδοξεν ἂν ἀλλοτριουῖσθαι ἡμῶν τοῦ γένους τὸ κατόρθωμα. θεανδρικῇ δὲ φύσει ὁ ἅγιος λόγος ἐπιφοιτήσας καὶ ὄψει τοῦ ἀλόντος ἡττήσας τὸν πολέμιον τὸ κατ' ἐκείνου κράτος ἡμῖν ἄτε θεὸς παρέσχετο θεηγोरῶν.

Id., cap. 195: [Απόκρισις] Ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλιοῦ ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἀποσταλέντα ἐν τῇ θεανδρικῇ αὐτοῦ ἐπιφοιτήσει Ἡλίαν εἰκότως προσαγορεύει διὰ τε τῆς χάριτος τὴν ἰσότητα καὶ τῆς οἰκονομίας τὸ ἐφάμιλλον.

Id., cap. 195: νομικὴν ἀγωγὴν τε καὶ πολιτείαν καθηγητής, ὁμοίως καὶ Ἡλίαν караδοκῶμεν ἐν τῇ θεανδρικῇ δευτέρᾳ Χριστοῦ ἐπιφοιτήσει βραχύ τι προήκοντα πέρας μὲν ὑπάρχειν τῆς ἐνεστώσης ἀγωγῆς τε καὶ ζωῆς, ἀρχὴν δὲ τῆς μελλούσης, κατὰ δὲ Ἰωάννην καὶ αὐτὸν

Id., cap. 20: σύνθρονον τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τὸν λόγον δεικνύς, τῷ δὲ ἐγένετο ὕστερον δηλῶν τὴν θεανδρικὴν αὐτοῦ ἐκ τῆς ἀείπαιδος Μαρίας προέλευσιν), ὁ τοίνυν ζῶν ἅγιος καὶ ἐνυπόστατος λαλῶν καὶ ἀκούων θεὸς λόγος, οὗτος ἐν εὐαγγελίοις θεηγोरῶν φησιν·

Id., cap. 22: ἰσχυρός, ἐξουσιαστής, ἄρχων εἰρήνης, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, τοῦ δὲ Δαυὶδ μελωδοῦντος τὴν δευτέραν αὐτοῦ θεανδρικὴν ἐπιφοίτησιν ἐπὶ κρίσει καὶ ἀνταμείψει πάντας συναγείρουσαν· ὁ θεὸς ἡμῶν ἐμφανῶς ἦξει, ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ οὐ παρασιωπήσεται·

Id., cap. 35: κύριος ἔκτισέν με; εἰ δὲ καὶ οὕτως ὑμῖν ἐξελημφθῇ ἡ τοῦ σοφοῦ ῥῆσις, δοκεῖ μοι τὴν θεανδρικὴν τοῦ κυρίου σημαίνειν ἐπιφοίτησιν φάσκων· *κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ· πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με.*

Id., cap. 127: Χριστὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. τὸ δὲ „κύριος“ ὁ ἱεροψάλτης δεικνυσὶν Δαυὶδ μὴ ἔξω ὑπάρχειν τῆς θειότητος. τὴν γὰρ θεανδρικὴν τοῦ θεοῦ καὶ λόγου ἔνσαρκον ἐπιφοίτησιν προμελωδῶν φησιν· *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι*

Id., cap. 161: ὁ τῶν θείων σοφὸς Σολομὼν αἰσθητὸν καὶ ἐπὶ γῆς δηλῶν τὸν παράδεισον· κατέβη, γὰρ φησιν, ὁ ἀδελφιδὸς μου εἰς τὸν κῆπον αὐτοῦ, ὁμοῦ τὴν τοῦ κυρίου σημαίνων θεανδρικὴν ἐπιφοίτησιν καὶ τὴν Παύλου ἐν αὐτῷ προφαίνων κατὰβασιν ἐξ οὐρανῶν [...]

Id., cap. 131: μηδεμίαν ὑπάρχειν αὐθεντίας ἀναίρεσιν ἐκ τῶν καθ' ὑπόκρισιν γινομένων αὐτοῦ φωνῶν. ἐπεὶ γὰρ δυσπαράδεκτος ἢ ἡ θεανδρικὴ αὐτοῦ ἐπιφοίτησις ὑπερβολῇ μετριότητος καὶ φιλανθρωπίας ἀπιστουμένη [...]

Id., cap. 186: ἅπαξ μὲν τὸ ἐγώ, τρίτον δὲ τὸ θεὸς φθεγξαμένη. ἀλλὰ καὶ ἡ πᾶσιν ἄφατος καὶ ἀπόρρητος ἐκ τῆς αἰπάιδος Μαρίας ἔνσαρκος θεανδρικὴ θεοφάνεια τοῦ μὲν πατρὸς βουληθέντος, τοῦ δὲ υἱοῦ σαρκωθέντος, τοῦ δὲ πνεύματος συνεργήσαντος γέγονεν [...]

*Epistola V - ΔΩΡΟΘΕΩΙ ΑΙΤΟΥΡΓΩΙ – al ministro Doroteo*³¹

1073A “Ο θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς” [...]
“La tenebra divina è ‘luce inaccessibile’.”

- θεῖος / γνόφος

La tenebra divina è immagina tipicamente dionisiana,³² accostata qui con ‘luce inaccessibile’, metafora paolina (I Tm. 6, 16: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. [...]) comune alla teologia tardoantica (e.g. Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Cirillo di Alessandria, *De trinitate* dello pseudo-Didimo, Efrem siriano, Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Cirro). L’immagine della tenebra divina, che avrà un’enorme fortuna nella tradizione teologica medievale e nella mistica della prima età moderna, è una metafora dell’agnizione del divino come *deus ignotus*, la divinità aldilà di ogni determinazione che si incontra nel non conoscere.³³

³¹ Questo nome, come quello di Demofilo a cui è indirizzata l’ottava epistola, non fa parte della prosopografia di età apostolica, per cui non siamo in grado di determinare ulteriormente le identità che si celano dietro a questi nomi.

³² Probabilmente l’origine dell’immagine è nei passi veterotestamentari (Esodo e Salmo 18, 11) in cui la tenebra è la dimora del divino.

³³ È impossibile descrivere questo complesso tema dionisiano in poche righe, né è necessario, in quanto è stato analizzato più volte. Per una trattazione più ampia vedi: Sassi, *Mystical Union*, p. 779-783; E. Pearl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York, State University of New York Press, 2007, spec. p. 104 e sgg.; R. Roques, “Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Pseudo-Denys”, in *Dictionnaire de*

OCCORRENZE:

- Gregorio di Nissa, *Ininscriptiones Psalmorum*, vol. 5, pag. 44 ed. McDonough: ὁ ἐν τῷ θεῷ γνώφῳ ὀξύωπῶν καὶ βλέπων ἐν αὐτῷ τὸν ἀόρατον· ὁ τὴν σκηνὴν τὴν ἀχειροποίητον ἱστορήσας καὶ τὸν ἱερωσύνης κόσμον ἀξίως κατανοήσας;

Id., *In Canticum canticorum (Homiliae 15)*, vol. 6 pag. 323 ed. cit.: ὁ δὲ διὰ τούτου μανθάνομεν τοιοῦτόν ἐστιν· ἢ πρώτη ἀπὸ τῶν ψευδῶν καὶ πεπλανημένων περὶ θεοῦ ὑπολήψεων ἀναχώρησις ἢ ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς ἐστὶ μετὰστασις, ἢ δὲ προσεχέστερα τῶν κρυπτῶν κατανόησις ἢ διὰ τῶν φαινομένων χειραγωγούσα τὴν ψυχὴν πρὸς τὴν ἀόρατον φύσιν οἷόν τις νεφέλη γίνεται τὸ φαινόμενον μὲν ἅπαν ἐπισκιάζουσα πρὸς δὲ τὸ κρύφιον βλέπειν τὴν ψυχὴν χειραγωγούσα καὶ συνεθίζουσα, ἢ δὲ διὰ τούτων ὁδεύουσα πρὸς τὰ ἄνω ψυχὴ, ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καταλιπούσα, ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θεογνωσίας γίνεται τῷ θεῷ γνώφῳ πανταχόθεν διαληφθεῖσα, ἐν ᾧ τοῦ φαινομένου τε καὶ καταλαμβανομένου παντὸς ἔξω καταλειφθέντος μόνον ὑπολείπεται τῇ θεωρίᾳ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον, ἐν ᾧ ἐστὶν ὁ θεός, καθὼς φησι περὶ τοῦ νομοθέτου ὁ λόγος ὅτι Εἰσηλθε δὲ Μωϋσῆς εἰς τὸν γνώφον οὗ ἦν ὁ θεός.

Teodoro di Petra, *Vita Theodosii*, ed. H. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Teubner, Leipzig 1890, pag. 19: τίς δ' ἂν ἐκείνου τὸ τῆς διανοίας ὀξύ καὶ ἀκέραιον οὐκ ἐκπλαγείῃ ὥσει πτέρυξιν περιστερᾶς ὑψούμενον ταῖς προσευχαῖς, ὡς ἐδήλου τὰ πράγματα μαρτυροῦντα τοῖς σχήμασιν, καὶ ἐν θεῷ τὴν ποθεινὴν εὕρισκον κατάπαυσιν, πρὸς ὃν ἢ ἐπιθυμία τοῦ ἀνδρὸς πᾶσα καὶ οὐπὲρ τυχεῖν ἀγωνιζόμενος παντὸς βιωτικοῦ κατεφρόνησε πράγματος, γινώσκων σαφῶς ὡς εἶπερ ἐνταῦθα καθαρθεῖη καλῶς, ἔνδον τοῦ θείου γνώφου κατὰ τὸν θεῖον Μωυσῆν χωρῆσαι δεήσοι καὶ καθαρωτάτῳ κραθῆναι φωτὶ καταποθέντος τοῦ θνητοῦ ὑπὸ τῆς ζωῆς;

1073A' "[...] ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ δι' ὑπερβολὴν ὑπερουσίου φωτοχυσίας."

"Essendo invisibile a causa della luminosità traboccante e inavvicinabile per la sovrabbondanza del suo sgorgare di luce trascendente."

Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire 2, Paris, Beauchesne, 1952, p. 1885-1911; H.-C. Puech, "La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique", *Etudes Carmelitaines*, 23, 1938, p. 33-53. Anche il classico commento al corpus di P. Rorem (*Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993) offre importante materiale esegetico a questo riguardo, sia sull'immagine della tenebra che sulla sua influenza sulla tradizione successiva (vedi in particolare la sezione sulla *Teologia mistica*, p. 183-225).

- a) ὑπερβολή / ὑπερούσιος / φωτοχυσία
- b) φωτοχυσία

Questa formula presenta due elementi caratteristici del linguaggio dello pseudo-Dionigi come individuati da Scazzoso:³⁴ i costrutti con ὑπερ- e la pregnanza del vocabolario (φωτοχυσία è termine già usato nel corpus – DN IV 6, 701A: Φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθὸν ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία πάντα τὸν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον νοῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα – e probabilmente di conio dionisiano: si ritrova solo negli autori bizantini³⁵ successivi).

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.³⁶

1073A” “Ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ θεὸς γινῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὀρᾶν μηδὲ γινώσκειν.”

³⁴ Questo tema è stato trattato approfonditamente da Piero Scazzoso in diversi contributi (vedi i già citati *Valore*, p. 434-446 e *Ricerche*, *passim*).

³⁵ Niceta Paflagone, Fozio, Psello, Niceta Stetato, Leone VI il saggio, Michele Glica, Nicola Metoneo, Giorgio Tornicio, Eustazio di Tessalonica, Neofito Inclusio, Germano II di Costantinopoli, Gregorio Palamas – il quale ne fa un uso significativamente maggiore rispetto a tutti gli altri autori citati-, Gregorio Sinaita, Filoteo Coccino, Teodoro Dexio, Giorgio Acropolita, Areta, Teofane III Niceno, Callisto I Patriarca, Niceta Mirsiniote, Ignazio Diacono, Giorgio Amerutze, Nicola Calabro, Giovanni XI Becco, Giovanni VI Cantacuzeno, Irene Crisobalante, Michele Attaliote, Giorgio Callipolitano, Teodora Raulena Cantacuzena Paleologina, Manuel Gabalas, Teolopto Filadelfo, Simeone nuovo teologo, Giovanni Plusiadenio, Papa Zaccaria, Teodoro Prodromo, Callisto I Patriarca, Teodoro II Dukas Lascaris, nell'anonima *Vita di sant'Evaristo*, nel sinassario degli *Acta monasterii Theotocii Euergetae*, nell'epistola anonima *A Teofilo sulle immagini* (IX sec.), nell'anonima *Vita di santa Irene* (X sec.), nel sinassario di ottobre del *Synaxarium Ecclesiae Constantinopoleos*.

³⁶ Nondimeno esiste un'unica occorrenza che potrebbe essere pre-dionisiana. Nell'*Apocalisse apocrifa di Giovanni* si legge (sez. 2 ed. Tischendorf): Καὶ ἐποίησα ἡμέρας ἑπτὰ προσευχόμενος, καὶ μετὰ ταῦτα νεφέλη φωτεινὴ ἤρπασέν με ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ ἔστησέ με πρὸ προσώπου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· ἀνάβλεψον, δοῦλε τοῦ θεοῦ Ἰωάννη, καὶ γινῶθι. καὶ ἀναβλέψας εἶδον ἀνεωγότα τὸν οὐρανόν, καὶ ἐξήρχετο ἀπὸ τῶν ἐνδοθεν τοῦ οὐρανοῦ ὁσμὴ ἀρωμάτων εὐωδίας πολλῆς, καὶ εἶδον φωτοχυσίαν πολλὴν σφόδρα παρὰ τὸν ἥλιον φωτεινότεραν. La datazione di quest'opera non è pacifica tra gli studiosi, per cui sono necessari ulteriori studi per stabilire se la presenza di questa parola in questa sede ne sia prova dell'esistenza prima dell'opera dello Pseudo-Dionigi, o al contrario se il corpus possa rappresentare a sua volta il *terminus post quem* per la datazione dell'apocalisse apocrifa o di una sua sezione.

“Vi giunge chiunque sia degno di conoscere e vedere il divino, attraverso il non vedere e il non conoscere.”

- a) αὐτῷ³⁷ / μή / ὁράω
- b) αὐτῷ / μή / γινώσκω

La possibilità della conoscenza di Dio da parte dell'anima umana dipende, nel sistema metafisico dello pseudo-Dionigi, dalla natura stessa del divino. In questo passo questa modalità di conoscenza è perfettamente esemplificata: il dativo strumentale indica che esattamente “attraverso lo stesso non-vedere e non-conoscere” (αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν μηδὲ γινώσκειν) è possibile vedere e conoscere il divino. La complessa argomentazione che permette allo pseudo-Dionigi di fare questa affermazione apparentemente paradossale dipende dalla già menzionata legge metafisica che vuole il divino privo di ogni determinazione (cosa che di fatto rende la cognizione di Dio una non-cognizione, una cognizione di nessuna cosa).³⁸

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.

1076A “[...] καὶ τὴν εἰρήνην αὐτοῦ ὑπερέχουσιν ‘πάντα νοῦν’”
“La sua pace supera ‘ogni intellettuale’.”

- a) εἰρήνη / αὐτός / ὑπερέχω-
- b) εἰρήνη / ὑπερέχω / πᾶς
- c) εἰρήνη / ὑπερέχω / νοῦς

Citazione dell'epistola ai Filippesi di Paolo (4, 7) in cui il participio ὑπερέχουσα in funzione attributiva risulta molto funzionale alla metafisica dello pseudo-Dionigi: il discorso paolino è incentrato sull'imminente ritorno di Dio:

[...] ὁ κύριος ἐγγύς· 6 μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετ' εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωρίζεσθαι πρὸς τὸν θεόν· 7 καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ

³⁷ In questa sede non si è cercato il lemma poiché l'idea che lo pseudo-Dionigi vuole veicolare (ovvero il vedere “attraverso lo stesso non vedere” e idem per il conoscere) è strutturalmente legata alla forma flessa del dativo strumentale.

³⁸ Vedi analisi di 1069b” e Sassi, *Mystical Union*, *passim* ma specialmente 775 e sgg.

ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ.

In quel tempo la pace di Dio custodirà i cuori e le menti, lei che è ‘sovraessente’ a ogni mente. È ragionevole credere che lo pseudo-Dionigi scelga questa citazione proprio perché può incardinare su questo attributo la sua metafisica della causazione.³⁹

OCCORRENZE:

- a) + b) + c)⁴⁰ più di ottanta occorrenze.

1076A’ “[...] ὅτι πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα πάντων αἴτιος ὢν.”

“In quanto è aldilà di tutte le cose essendo la causa di tutte le cose.”

- πᾶς / ἐπέκεινα

Questa definizione rivela i presupposti platonici dello pseudo-Dionigi: il divino è l’ ἄγνωστος θεός, il dio ignoto, assolutamente altro rispetto a qualunque immagine, rappresentazione, concetto o mitologema.

OCCORRENZE:

Cyr. Alex., *Dialoghi sulla Trinità*, ed. de Durand, *Cyrille d’Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*: Οὐκοῦν εἰ τοῖς κτίσμασιν ἐναριθμῶς ὑπάρχων ὁ Υἱός, κατὰ γε τὸν παρ’ ἐκείνοις λόγον τὸν ἀκαλλῆ τε καὶ βδελυρώτατον, τὰ τῆς κατὰ φύσιν θεότητος ἴδια καὶ ἐξαιρετα διαπεραίνεται καὶ φύσεως τῆς ἰδίας ποιεῖται δόξαν· ἑαυτὸν γὰρ ἀγιάσαι φησί· κατεκομίσθη μὲν, ὡς ἔοικε, τὰ τῆς ἐπέκεινα πασῶν οὐσίας ἐπὶ τὴν κτίσιν, οὐκ ἀπίθανον δέ, οἶμαι, τὸ καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς ἀγιάζειν δύνασθαι κατατολμᾶν εἰπεῖν καθ’ ὁμοιότητα τὴν Υἱοῦ.

³⁹ Sarebbe interessante cercare, nella tradizione, i precedenti dell’uso del passo, per poter stabilire continuità e dipendenze o discontinuità nell’esegesi dionisiana.

⁴⁰ In questa sede è inutile raccoglierte tutte: evidentemente la formula in quanto citazione biblica, seppur ben aderente al sistema metafisico di Dionigi, non può essere considerata propria dell’autore. È interessante comunque elencare i vari commentatori del passo. Accanto ad autori che, condividendo la visione del cosmo alessandrina, non potevano che apprezzare il passo (Cirillo di Alessandria, Origene, Didimo il cieco – notevole la citazione nel *De Trinitate* –, così come i cappadoci Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo), ci sono anche autori antiocheni, tradizionalmente meno legati alla celebrazione della trascendenza (Atanasio, Teodoreto di Cirro, Esichio di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo – il quale si distingue dagli altri per l’influenza cappadoce, che ha segnato la sua riflessione esegetica con un’attenzione maggiore all’intelligibile rispetto agli autori antiocheni suoi contemporanei). Oltre ai già citati, si ritrova il passo in: Eusebio di Cesarea, Doroteo di Gaza (VI sec.), Cirillo di Scitopoli (VI sec.), Teodoro di Petra (VI sec.), Procopio di Gaza (V-VI sec.), Pseudo-Macario (IV sec.).

Id., *Dialoghi sulla Trinità*, ed. cit. pag. 511: Νοῦ γὰρ ἐπέκεινα παντὸς¹⁰⁹ ἢ Θεοῦ φύσις.

Id., *Dialoghi sulla Trinità*, ed. cit. pag. 641: Ἀπλῇ τοιγαροῦν καὶ ἀσύνθετος ἡ παντὸς ἐστὶν ἐπέκεινα φύσις [...].

Id., *De incarnatione unigeniti*, ed. de Durand, *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques, Sources chrétiennes* 97, Éditions du Cerf, Paris 1964 (pag. 683): Θεὸς δὲ ὁ παντὸς ἐπέκεινα νοῦ, γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν ὑπαρξιν ἔχων ἐξηρημένην [...]

Id., *De incarnatione unigeniti*, ed. cit. pag. 685: Ἡ τίνα δὴ τρόπον ὁ ὦν ἐν ἀρχῇ τῇ παντὸς ἐπέκεινα νοῦ παραδέξαιτο ἂν τὸ ἐν καιρῷ κεκλήσθαι πρὸς ὑπαρξιν;

Id., *De incarnatione unigeniti*, ed. cit. pag. 697: πῶς οὐχὶ λίαν ὑπερτενὲς καὶ παντὸς ἐπέκεινα γενητοῦ καὶ παρηγμένου πρὸς γένεσιν;

Id., *Epistulae paschales sive Homiliae paschales* (CPG 5240), PG 77, 737: Ἐπὶ δὲ τῆς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας, τῆς ἐπέκεινα παντὸς γενητοῦ [...].

Id., *Commentarius in Isaiam prophetam* (CPG 5203), PG 70, 896: Ἐπεται δὲ κατὰ λόγον δεύτερον, καὶ ἡ παρὰ τῶν ἁγίων ψήφος, καὶ σύνεσις ἀπονέμουσα αὐτῷ τὰ ὅσα περ ἂν πρέποι τῇ πασῶν ἐπέκεινα φύσει.

Id., *Commentarius in Isaiam prophetam*, ed. cit. pag. 1128: ἔνεστι γὰρ μόνῃ τῇ πασῶν ἐπέκεινα φύσει τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν [...]

Id., *Commentarius in XII prophetas minores*, ed. Pusey vol.1 pag. 739: Ἐκστασις γὰρ ἀληθῶς τὸ Χριστοῦ μυστήριον, καὶ παντὸς ἐπέκεινα λόγου [...].

Gregorio di Nissa, *In inscriptiones Psalmorum*, ed. McDonough-Alexander pag. 26: εἰ γὰρ τις ἐρωτηθεῖ τί ἐστὶ τὸ μακάριον, οὐκ ἂν τῆς εὐσεβοῦς ἀποκρίσεως ἀμάρτοι ἐπακολουθήσας τῇ Παύλου φωνῇ καὶ εἰπὼν ὅτι μακάριόν ἐστιν ὁ κυρίως τε καὶ πρῶτως λέγεται ἡ τοῦ παντὸς ἐπέκεινα φύσις.

Epistola VI – ΣΩΠΑΤΡΩΙ ΙΕΡΕΙ – al sacerdote Sopatro

Questa brevissima epistola non contiene espressioni teologiche sufficientemente caratterizzate da poter mettere in luce i presupposti speculativi dell'autore.

Epistola VII – ΠΟΛΥΚΑΡΙΠΩΙ ΙΕΡΑΡΧΗ – allo ierarca (vescovo) Policarpo

1080C “Πῶς οὖν οὐ σέβει τὸν ἐγνωσμένον ἡμῖν κακὸν τούτου καὶ ὄντως ὄντα τῶν ὅλων θεὸν ἀγάμενος αὐτὸν τῆς παναιτίου καὶ ὑπεραρρήτου δυνάμεως;”

“Come dunque (Apollofane) non adora colui che riconosciamo in tutto questo, il vero Dio che è causa di tutto, meravigliandosi della Potenza che è ineffabile e causa di tutte le cose?”

- a) παναίτιος / ὑπεράρρητος / δύναμις
- b) ὑπεράρρητος

Sebbene παναίτιος sia un attributo comunissimo per il divino, la sua associazione con il concetto di ineffabile (ὑπεράρρητος) è invece notevole, poiché considera l'essenza divina come incomunicabile, caratteristica dipendente dalla concezione del primo principio di stampo neoplatonico.

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.

Epistola VIII - ΔΗΜΟΦΙΛΩΙ ΘΕΡΑΠΕΥΤΗΙ – Al monaco Demofilo

1085D “Αρα γὰρ οὐκ ἔστιν ἄφατος καὶ ὑπὲρ νόησιν ἀγαθότητος, ὅτι τὰ ὄντα εἶναι ποιεῖ [...]”

“Non è forse (proprio) della sua bontà ineffabile e aldilà della comprensione (il fatto) che egli faccia esistere gli enti?”

- a) ἄφατος / ὑπὲρ / νόησις
- b) ἄφατος / νόησις / ἀγαθότης

Data la sua assoluta trascendenza, il divino è “ἄφατος καὶ ὑπὲρ νόησιν”.⁴¹

OCCORRENZE:

- a) nessuna
- b) nessuna.

1085D’ “κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα [...]”

“Secondo l’attitudine di ciascuno”

- κατὰ / ἕκαστος / ἐπιτηδειότης

⁴¹ Sassi, *Mystical Union*, p. 774-783.

Formula limitativa, caratteristica tipica della prosa dionisiana. Le formule limitative (ὡς ἐφικτόν, ὡς δυνατόν, ὡς καθ' ἡμᾶς etc.) sono luoghi fondamentali della prosa tecnica di un mistico. La teologia mistica infatti è naturalmente esoterica e per questo 'elitaria': la penetrazione del divino da parte degli uomini è possibile solo e invariabilmente "secondo l'attitudine di ciascuno" (κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδεϊότητα), e proprio per questo si chiama 'mistica';⁴² il mistico, grazie alla propria natura che gli permette di superare ogni rappresentazione simbolica (i.e. provvisoria) del primo principio, può raggiungere l'unione che per i più è invece assolutamente irraggiungibile. Si trova anche in un altro luogo del corpus (DN IX 10, 917A: ἀλλὰ καὶ ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐπ' ἴσης διαφοιτώντα καὶ ὡς τῆς αὐτοϊσότητος ὑποστάτην, καθ' ἣν ἰσουργεῖ τὴν δι' ἀλλήλων ἀπάντων ὁμοίαν χώρησιν καὶ τὴν τῶν μεταλαμβάνοντων ἐπ' ἴσης μετοχὴν κατὰ τὴν ἐκάστων ἐπιτηδεϊότητα καὶ τὴν ἴσιν κατ' ἁξίαν ἐπὶ πάντα νεμενημένην δόσιν καὶ κατὰ τὸ πᾶσαν ἰσότητα νοητὴν, νοεράν, λογικὴν, αἰσθητικὴν, οὐσιώδη, φυσικὴν, θελητὴν ἐξηρημένως καὶ ἐνιαίως ἐν ἑαυτῷ προειληφέναι κατὰ τὴν ὑπὲρ πάντα πάσης ἰσότητος ποιητικὴν δύναμιν. La parola ἐπιτηδεϊότης inoltre è molto interessante poichè si tratta di un termine tecnico nella letteratura filosofica tardoantica: Dodds, nei suoi *addenda et corrigenda* della sua edizione degli *Elementi di Teologia* di Proclo, dedica una breve nota sugli usi tecnici della parola negli autori neoplatonici.⁴³ Lo pseudo-Dionigi tuttavia in questa sede usa il termine nella sua accezione più comune di

⁴² Gli studiosi di etimologia non sono concordi sull'origine di questa parola. L'interpretazione finora più convincente vuole che la parola derivi dal verbo μύω, 'io serro gli occhi, la bocca', per estensione "io taccio". Il misticismo dunque sarebbe ciò che è fisiologicamente votato al silenzio e all'impossibilità di essere comunicato. Le formule limitative che usa spesso lo pseudo-Dionigi sembrano confermare questa etimologia: ciò che sperimenta il mistico nell'unione non si può descrivere né insegnare, e proprio per questo ogni uomo non può che vivere il divino "per quanto gli è possibile" (ὡς δυνατόν). Sembra di poter risentire il monito di Plotino, che nella sesta Enneade – la più misteriosa e complessa, in cui Porfirio ha raccolto i trattati del maestro che riteneva dovessero essere letti per ultimi –, riecheggia un motto dei misteri di Eleusi (VI, 9, 9, 46-47): ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, "ma chiunque abbia visto, sa di che parlo". A questo proposito cfr. A. Linguiti, "I limiti del discorso sull'Uno", in R. Chiaradonna (ed.), *Filosofia Tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 202-204.

⁴³ Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon, 1963, p. 344-345. L'analisi di Dodds è stata espansa da R. Todd ("Epitēdeiotēs in Philosophical Literature: Towards an Analysis", *Acta classica*, 15, 1972, p. 25-35. Per un'ulteriore analisi del termine nella prosa filosofica tardoantica vedi G. Aubry, "Capacité et convenance: la notion d'epitēdeiotēs dans la théorie porphyrienne de l'embryon", in L. Brisson, M. H. Congourdeau, J.-L. Solère (éds.), *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïques, chrétienne, et islamique*, Paris, Vrin, 2008, p. 139-155.

‘capacità’, e non in uno dei significati tecnici della prosa filosofica tardoantica individuate da Dodds.

OCCORRENZE:

Simplicio, *In Aristotelibus libros physicorum commentaria*, ed. Diels vol. 9 pag. 288: Οἱ δὲ παλαιότεροι φαίνονται μὲν καὶ αὐτοὶ τοιαύτην τινὰ τῆς φύσεως ἔννοιαν ἐσχηκότες ὥς κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα τὴν πρὸς κίνησιν ἐκάστων θεωρουμένης [...].

Id., *Commentarius in Epicteti Enchiridion*, ed. Dübner, *Theophrasti characteres*. Didot, Paris 1842: τὰ δὲ μελαίνεται, καὶ τὰ μὲν πῆγνυται, τὰ δὲ τήκεται, ἕκαστον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἐπιτηδειότητα μετέχον τῆς μιᾶς αὐτοῦ καὶ πολλῆς ἀγαθότητος ἀπραγματεύτως [...]

Claudio Tolomeo, *Tetrabiblos (=Apotelesmatica)*, ed. Boer Boll, vol. 3.1: εἰ δὲ πρὸς τὰ τοῦ σώματος, πάντων ἂν μᾶλλον ἢ τοιαύτη κατάλληψις ἐπιγινώσκοι τὸ οἰκείον τε καὶ πρόσφορον τῇ καθ’ ἐκάστην σύγκρασιν ἐπιτηδειότητι.

*Epistola IX - ΤΙΤΩΙ ΙΕΡΑΡΧΗΙ – Allo ierarca Tito*⁴⁴

1104B “[...] τὴν θείαν καὶ μυστικὴν καὶ ἄβατον τοῖς βεβήλοις ἀλήθειαν.”
“La verità divina, segreta, e inaccessibile ai profani.”

- a) θεία / μυστική / ἄβατος
- b) θεία / μυστική / ἀλήθεια
- c) θεία / ἄβατος / ἀλήθεια
- d) μυστική / ἄβατος / ἀλήθεια
- e) ἄβατος / ἀλήθεια
- f) μυστική / ἀλήθεια
- g) ἄβατος / βεβήλοις⁴⁵

In questo sintagma si possono notare modalità espressive proprie del vocabolario delle religioni misteriche.⁴⁶ La verità sul divino è μυστική,

⁴⁴ È il destinatario della lettera pastorale paolina. Nelle due lettere pastorali è descritto come ierarca delle chiese di Creta.

⁴⁵ Questa parola è stata cercata non nel lemma, ma esclusivamente nella specifica forma flessionale usata nel testo (i.e. dativo) perché, come spiegato più ampiamente nell’analisi precedente, oggetto del mio interesse qui è l’elitarismo della mistica, che si riflette proprio nell’idea di una conoscenza inaccessibile (ἄβατος) ai profani (βεβήλοις).

⁴⁶ La presenza di terminologia misterica, ulteriore indice dell’eccezionale ricchezza di interculturalità e *métissage* di religioni e suggestioni teologiche presente nel corpus di Dionigi, è già stata notata da C. Moreschini (*Pseudo Dionigi l’Areopagita*, in *Storia della*

‘mistica’ (ovvero sulla quale non si può che restare muti, come per una sorta di *disciplina arcani* invincibile), ἄβατος, ‘inaccessibile’, e ovviamente θεία, ‘divina’.

OCCORRENZE:

- a) nessuna.

- b) Proclo, *Theologia Platonica*, ed. cit. vol. I pag.7: Τούτους δὴ τοὺς τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας ἐξηγητὰς καὶ τὰς παναγεστάτας ἡμῖν περὶ τῶν θείων ὑφηγήσεις ἀναπλώσαντας καὶ τῷ σφετέρῳ καθηγεμόνι παραπλησίαν τὴν φύσιν λαχόντας εἶναι θείην ἂν ἔγωγε Πλωτίνον τε τὸν Αἰγύπτιον καὶ τοὺς ἀπὸ τούτου παραδεξαμένους τὴν θεωρίαν, Ἀμέλιόν τε καὶ Πορφύριον, καὶ τρίτους οἶμαι τοὺς ἀπὸ τούτων ὥσπερ ἀνδριάντας ἡμῖν ἀποτελεσθέντας, Ἰάμβλιχόν τε καὶ Θεόδωρον, καὶ εἰ δὴ τινες ἄλλοι μετὰ τούτους ἐπόμενοι τῷ θείῳ τούτῳ χορῶ περὶ τῶν τοῦ Πλάτωνος τὴν ἑαυτῶν διάνοιαν ἀνεβάκχευσαν, παρ’ ὧν τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς τοῖς τῆς ψυχῆς κόλποις ἀχράντως ὑποδεξάμενος ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν, τῆς τε ἄλλης ἀπάσης ἡμᾶς μετόχους κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας καὶ κοινωνοὺς ὧν ἐν ἀπορρήτοις παρὰ τῶν αὐτοῦ πρεσβυτέρων μετεῖληφε, καὶ δὴ καὶ τῆς περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας συγχορευτὰς ἀπέφηνε. Gli aggettivi non compaiono collegati come nel testo dionisiano (in Proclo ‘τῆς περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας’, cioè ‘della verità mistica concernente le cose divine’, mentre nello pseudo-Dionigi la sequenza di aggettivi si riferisce tutta alla verità, che è insieme “divina e mistica” (τὴν θείαν καὶ μυστικὴν καὶ ἄβατον τοῖς βεβήλοις ἀλήθειαν).).

- c) nessuna.

filosofia patristica, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 687-704. A pag. 701 scrive: “Allo scopo di porre in risalto il carattere esoterico delle più alte dottrine teologiche e del modo vanno interpretate i ‘simboli’ della Scrittura, dei sacramenti e della liturgia, lo Pseudo Dionigi, in perfetta sintonia con la tradizione platonica e patristica, ricorre costantemente a termini caratteristici del linguaggio misterico, come *mysterion*, *mystikòs*, *myeisthai*, *myesis*, *teleiōsis*, *teletè*, *teleterchia*, *teleioun*, *epopteuein*, *hierotelestēs*, *mystagogia*. Strettamente connessa con il carattere esoterico della più alta conoscenza teologica è l’idea della tradizione (*paradosis*), alla quale lo Pseudo-Dionigi ama richiamarsi. [...] L’espressione di Proclo “le mistiche tradizioni dei teologi” (*Teologia Platonica* I 6), tra i quali spiccano, oltre a Platone, anche Orfeo e Pitagora, ha il suo corrispettivo in analoghe espressioni dello Pseudo-Dionigi (*Gerarchia del Cielo* II 3; Epistola IX 1); e il passo dell’Epistola IX: “doppia è la tradizione dei teologi: una è ineffabile e mistica, un’altra è invece visibile e più conoscibile; la prima è simbolica e iniziatrice, la seconda è filosofica e si basa sulle dimostrazioni” mostra una forte analogia con un passo della *Teologia Platonica* di Proclo, dove le ‘tradizioni simboliche’ vengono distinte da quelle più evidenti, accessibili con ragionamenti, e da quelle basate sulle dimostrazioni (*Teologia Platonica* I 2)”.

- d) nessuna.

- e) nessuna.

- f) Procl., *Theologia Platonica (lib. I-VI)*, ed. cit. vol. 1 p. 33: οἱ δὲ τὰ πλήθη τῶν ὄντων καὶ τὰς τάξεις τῶν θείων μὴ διορίζοντες αἰδοῖοι μὲν ἄνδρες καὶ δεινοὶ παντάπασι, ὥς φησιν Ομηρος, τῆς δὲ αὐτοῦ περὶ τὸν Πλάτωνα φιλοσοφίας ἕνεκα καὶ ἡμῖν πρὸς αὐτοὺς διαπορητέον ἐπομένους τῷ τῆς παναγεστάτης ἡμῖν καὶ μυστικωτάτης ἀληθείας ἡγεμόνι, καὶ λεκτέον ἐφ' ὅσον τοῖς προκειμένοις συντελεῖ καὶ περὶ τῶν ὑποθέσεων τοῦ Παρμενίδου τὰ δοκοῦντα.

Id., vol. 5 p. 18: Τοῖς δὲ εἴσω παριέναι δυναμένοις τῆς μυστικῆς ἀληθείας καὶ μεταθέουσι τὴν ἀποκεκρυμμένην τῶν μύθων διάνοιαν συμφθέγγεται καὶ τὰς τῶν ὄλων διακρίσεις, εἴτ' οὖν ἐκτομὰς αὐτὰς δι' ἐπὶ κρυψίν εἴτ' ἄλλως ὅπως οὖν προσονομάζειν ἐθέλουσιν, ἐπιτρέπει.

Id., *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol., Leipzig 1899-1901, vol. 1 p. 182: ἔστιν ἄρα ἡ τοιαύτη ποιήσις παντὸς μᾶλλον παιδευτικὴ τῶν ἀκούοντων, ὅταν ἔνθεος ᾖ καὶ ὅταν τὸ θεῖον αὐτῆς τοῦτο κατὰ δῆλον γίνηται τοῖς ἀκούουσιν· ἡ γὰρ ἐπιπολὴς αὐτῆς ἐπαφὴ τῆς ἔνδον ἀποκρυπτομένης μυστικῆς ἀληθείας οὐκ ἀντιλαμβάνεται.

Id., *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. cit. sez. 99: ταύτης τοίνυν τῆς ἐννοίας περὶ τοῦ μεγίστου Διὸς ὥσπερ ἀσφαλοῦς ἐχόμενοι πείσματος, ὅτι δημιουργὸς ἐστὶν καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντὸς καὶ ὅτι νοῦς ἀμέθεκτος παντελὴς καὶ ὅτι πάντα πληροῖ τῶν τ' ἄλλων ἀγαθῶν καὶ τῆς ζωῆς, θεωρήσωμεν ὅπως ὁ Σωκράτης ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἐκφαίνει τὴν περὶ τοῦ θεοῦ τούτου μυστικὴν ἀλήθειαν.

- g) nessuna.

1104B' "ἀποδύντας αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν γυμνὰ καὶ καθαρὰ γενόμενα ἰδεῖν"
“(È necessario) avendole spogliate vederle in se stesse nude e pure”

- a) ἀποδύω / ὁράω

- b) γυμνός / καθαρός / ὁράω

L'immagine dello spogliare indica la capacità del mistico di vedere oltre le sembianze che mascherano le realtà inerenti al divino.

OCCORRENZE:

- a) Giovanni Crisostomo, *In epistulam I ad Corinthios*, PG 61, 148: Εἰ δὲ ἔστι τις φιλονεικῶν, ἀποδυέτω τὴν ψυχὴν τῶν τὰ τοιαῦτα ἀσχημονουσῶν γυναικῶν, καὶ ὁψεται πάντως τὸν πονηρὸν δαίμονα ἐκεῖνον σφοδρῶς

συμπεπλεγμένον αὐταῖς. In questo passo Crisostomo sta commentando il passo paolino in cui l'apostolo pronuncia uno ψόγος contro i fornicatori (*Ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ, ἐν σώμα ἔστιν· ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ, ἐν πνεύμα ἔστι.*, I Cor. 6, 16-17).

Id., *Ad populum Antiochenum*, PG 49, 190: Τὸν ἄνδρα οὐκ ἀπὸ τῶν ἱματίων, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀπὸ τοῦ σώματος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἐπαινεῖν χρή καὶ θαυμάζειν. Αποδύσον τούτων τὴν ψυχὴν, καὶ ὄψει τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ τὸν πλοῦτον διὰ τῶν ῥημάτων, διὰ τῶν δογμάτων, διὰ τῆς ὅλης τῶν τρόπων καταστάσεως.

- b) Gregorio di Nazianzo, *Carmina de se ipso*, (CPG 3036), PG 37, 1428:

ΠΒ'. Πρὸς αὐτόν. Ἄλλοι χρυσὸν, οἷδ' ἄργυρον, οἷδε τράπεζαν Τιμῶσι λιπαρὴν, παίγνια τοῦδε βίου. Ἄλλοι δ' αὖ σιγῶν καλὰ νήματα, καὶ γύας ἄλλοι Πυροφόρους, ἄλλοι τετραπόδων ἀγέλας. Αὐτὰρ ἐμοὶ Χριστὸς πλοῦτος μέγας, ὃν ποτ' ἴδοιμι Νῶ γυμνῶ καθαρῶς· ἄλλα τε κόσμος ἔχει.

1104B" – 1104C " 'πηγὴν ζωῆς' εἰς ἐαυτὴν χεομένην καὶ ἐφ' ἐαυτῆς ἐστῶσαν"
"La 'fonte della vita' che fluisce in se stessa e rimane in se stessa."

- a) πηγὴ / ζωὴ / χεόμενος

L'immagine della 'fonte della vita' è plotiniana (nell'*Enneade* VI 9, 9, 1 sgg. l'Uno viene designato come "fonte della vita, fonte dell'Intelletto, principio dell'essere, causa del bene, radice dell'anima").

OCCORRENZE:

nessuna.

1105C "ὧν εἴ τις ἰδεῖν δυνηθεῖ τὴν ἐντὸς ἀποκεκρυμμένην εὐπρέπειαν, εὐρήσει μυστικὰ καὶ θεοειδῆ πάντα"

"Se uno potesse vedere la maestà celata all'interno delle cose, troverebbe tutte le cose segrete e divine."

- a) μυστικός / θεοειδής / πᾶς

Frase tipica di un mistico: per colui che ha raggiunto l'unione con il divino, la fonte della vita traspare in ogni cosa, che si mostra per quello che realmente è: una manifestazione dell'Uno originario.⁴⁷

⁴⁷ Sassi, *Mystical Union*, p. 778-783.

OCCORRENZE:

nessuna.

1105C' "[...] ἀθεάτου τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμης [...]"
"Conoscenza invisibile ai più."

- a) ἀθέατος / πολλός / ἐπιστήμη
- b) ἀθέατος / πολλός
- c) ἀθέατος / ἐπιστήμη

In quest' espressione trapela l'elitarismo' della teologia mistica descritto sopra. Riconoscere la propria identità con l'Uno non è possibile a tutti gli uomini: la maggioranza, anzi, si trascina dietro miserie 'troppo umane' esattamente per la propria cecità nel vedere il divino che è in loro. Per questo motivo, il riconoscimento mistico è una "ἀθεάτος τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμη".

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) Senocrate, *Testimonia, doctrina et fragmenta*, ed. Parente, framm. 225: τὰ γὰρ Γίγαντικά καὶ Τίτανικά παρ' Ἑλλήσιν ἀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα, φυγαὶ τε Διονύσου καὶ πλάναι Δῆμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Οσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν, ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἕξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκοῦειν· ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

Plutar., *De Iside et Osiride*, ed. Sieveking, *Plutarchi moralia*, vol. 2.3. Leipzig 1935, p. Stephanus 360f. Riporta il passo di Senocrate citato sopra.

Greg. Naz., *Oratio XXXVI (De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant)*, (CPG 3010) PG 36: Ἀλλ' οὐδὲ τῶν κομψῶν τις καὶ ἡδέων ἐγὼ, καὶ οἷος κολακεία κλέπτειν τὴν εὐνοίαν· οἷους ὁρῶ πολλοὺς τῶν νῦν ἱερατεύειν ὑπισχνουμένων οἱ τὴν ἀπλὴν καὶ ἄτεχνον ἡμῶν εὐσέβειαν, ἔντεχνον πεποιήκασι, καὶ πολιτικῆς τι καινὸν εἶδος ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς εἰς τὰ ἅγια μετενηνεγμένης, καὶ ἀπὸ τῶν θεάτρων ἐπὶ τὴν τοῖς πολλοῖς ἀθέατον μυσταγωγίαν· ὥς εἶναι δύο σκηνὰς, εἰ δεῖ τολμήσαντα τοῦτο εἰπεῖν, τοσοῦτον ἀλλήλων διαφερούσας, ὅσον τὴν μὲν πᾶσιν ἀνεῖσθαι, τὴν δὲ τισί· καὶ τὴν μὲν γελαῖσθαι, τὴν δὲ τιμᾶσθαι· καὶ τὴν μὲν θεατρικὴν, τὴν δὲ πνευματικὴν ὀνομάζεσθαι.

- c) nessuna.

1105C” “ἀπλὴν καὶ ὑπερφυῆ καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν.”
“La verità semplice, straordinaria, e trascendente dei simboli.”

- a) ἀπλός / ὑπερφυῆς / ὑπεριδρύμενος
- b) ἀπλός / ὑπερφυῆς / ἀλήθεια
- c) ἀπλός / ὑπεριδρύμενος / ἀλήθεια

Sequenza di attributi divini tipicamente dionisiana e rivelativa della derivazione neoplatonica della sua dottrina.

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.
- c) nessuna.

1105D “[...] τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις.”
“L’altro agisce e, per mezzo di mistagogie ininsegnabili, porta a dimorare nel divino.”

- ἀδίδακτος / μυσταγωγία

Anche in questo sintagma emerge una caratteristica fondamentale della mistica dionisiana: l’impossibilità di essere insegnata, la sua natura profondamente esoterica.

OCCORRENZE:

nessuna.

1108A “[...] τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστὴν ὑπάρχουσαν [...]”
“La vita umana, che è divisa e allo stesso tempo indivisa.”

- ζωή / ἀμέριστος / μεριστός

Interessante sintagma che rivela una concezione metafisica platonica. La vita delle cose che esistono è causata da un *parádeigma* trascendente: questa ‘vita-in-sé’ esiste eternamente aldilà del mondo sensibile, ed essendo quindi oltre le pastoie del tempo, e soprattutto dello spazio, che incatenano il mondo del divenire, è ἀμέριστος, ‘non divisibile in parti’: come potrebbe d’altronde avere parti distinte ciò che è oltre ogni determinazione spaziale?

Contemporaneamente però, data la particolare causalità immanente degli archetipi iperuranici, la vita-in-sé si rende μεριστός, ‘divisibile in parti/parzializzabile’, perché è partecipata dalle cose viventi che, in quanto appartengono al mondo del tempo e dello spazio, sono molteplici.

OCCORRENZE:

- Proclo, *Theologia Platonica*, ed. cit. vol. 5 pag. 80: Καὶ γὰρ τὸν ὅλον κόσμον ἔμψυχον καὶ ἔννοον καὶ ζῶον ὁ δημιουργὸς ἀποτελεῖ καὶ τὴν τριπλὴν ἐν ἑαυτῷ ζῶν ὑφίστησι, τὴν μὲν ἀμέριστον καὶ νοεράν, τὴν δὲ μεριστὴν καὶ σωματοειδῆ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων, ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστὴν, καὶ τῶν οὐρανίων σφαιρῶν ἑκάστην αὐτὸς ἐστὶν ὁ ταῖς τῆς ψυχῆς συνάπτων περιφοραῖς καὶ τῶν ἄστρον ἑκάστῳ ζῶν ἐφιστὰς ψυχικὴν καὶ νοεράν, καὶ τοῖς ὑπὸ σελήνην στοιχείοις θεοῖς ἡγεμόνας παραγαγὼν καὶ ψυχάς, καὶ πρὸς τούτοις ἅπασι καὶ τὰ μεριστὰ τῆς ζῶης ὑποστήσας γένη καὶ τῶν θνητῶν ζῶων τὴν ἀρχὴν τοῖς νέοις θεοῖς ἐνδιδούς [...]. Proclo in questo passo non si riferisce all'anima umana come lo pseudo-Dionigi, ma l'aggettivazione è usata nello stesso modo e rispetto allo stesso sostantivo.

Id., *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. cit. vol. 3, 205: [...] ἔχει δὲ καὶ νοῦν ἄυλον καὶ χωριστόν, καθ' ὃν ἡγνῶται πρὸς τὸ νοητόν, ἵνα καὶ μιμηταὶ τὸν κόσμον, ἐν ᾧ πάντα ταῦτά ἐστι, καὶ τῷ μὲν ζῶνι τοῦ αἰσθητοῦ μέρος ᾗ, τῷ δὲ νῷ τῆς νοητῆς οὐσίας, τῇ δὲ ψυχῇ συνάπτῃ τὴν ἀμέριστον ἐν αὐτῷ ζῶν πρὸς τὴν περὶ τὸ σῶμα μεριστὴν. Qui Proclo (rielaborando la terminologia di *Timeo* 35a) descrive esattamente la stessa dinamica di cui parla lo pseudo-Dionigi, tranne per il fatto che l'autore del corpus è più ellittico e lascia *in nuce* concetti che Proclo al contrario spiega più estesamente. Sebbene non lo dica chiaramente, la vita umana è da una parte ‘divisibile in parti’ (μεριστός) ma contemporaneamente anche ‘indivisibile’ (ἀμέριστος); questo è possibile grazie alle leggi di causalità metafisica, di discendenza platonica, che lo pseudo-Dionigi accetta: poiché le vite individuali, incarnate nei corpi fisici e situate nel tempo e nello spazio, partecipano – per il fatto stesso di essere e di essere ‘vite’ – della vita in sé (nei termini procliani ἐν αὐτῷ ζῶν), la loro natura è duplice: sono vite divisibile in quanto vita di corpi molteplici e divenienti e contemporaneamente vite assolutamente semplici in quanto partecipanti della vita-in-sé.

Simplicio, *In Aristotelis libros de anima Commentaria*, ed. Hayduck 14: διότι κατὰ ἀλήθειαν καὶ τῇ οὐσίᾳ μία καὶ πολλαὶ ἡ ψυχὴ, καὶ καθ' ὅλην ἑαυτὴν καὶ καθ' ἑκάστην ζῶν. καὶ γὰρ ἑκάστη μία καὶ πολλαὶ, μεριστὴ τέ πως καὶ ἀμέριστος διὰ τὴν μεσότητά [...].

1108D “Καὶ ἄλλως χρὴ τὴν αὐτὴν τοῦ πυρὸς εἰκόνα κατὰ τοῦ ὑπὲρ νόησιν θεοῦ λεγομένην ἐκλαβεῖν”

“E diversamente bisogna intendere questa immagine del fuoco qualora sia detta in riferimento al Dio che è aldilà dell’intellezione.”

- ὑπέρ / νόησις / θεός

Sulla base dei presupposti teologici già ricordati, il divino, nel sistema dello pseudo-Dionigi, è ineffabile e aldilà dell’intellezione.

OCCORRENZE:

nessuna.

1109B “Καλῶς οὖν ἡ ὑπέρσοφος καὶ ἀγαθὴ σοφία πρὸς τῶν λογίων ὑμνεῖται”

“Giustamente dunque le scritture inneggiano all’ipersapiente e buona Sapienza.”

- ὑπέρσοφος / ἀγαθός / σοφία

Il prefisso ὑπερ- connesso a un attributo divino è caratteristica tipica del linguaggio tecnico dello pseudo-Dionigi.

OCCORRENZE:

nessuna.

1112C “[...] χρὴ διανοεῖσθαι παρὰ τὴν ὑπερπλήρη κατ’ αἰτίαν προοῦσαν ἐν αὐτῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀμετρίαν.”

“Bisogna concepirla⁴⁸ come sovrabbondante mancanza di misura che pre-esiste la causa di tutti i beni che sono in lui.”

- ὑπερπλήρης / πρόειμι / ἀμετρίαν

‘ὑπερπλήρης’ e ‘προοῦσα’ sono attributi divini tipicamente neoplatonici: la sovrabbondanza del primo principio è immagine plotiniana,⁴⁹ mentre la sua ‘pre-essenza’ è legata alla trascendenza del primo principio dal tempo.

⁴⁸ Lo pseudo-Dionigi sta qui descrivendo l’ebbrezza come caratteristica del divino.

⁴⁹ Plotino, Enneadi, V 2, 1: Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ’ ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε· μάλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ’ ἐσται. Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνὸς οὐδεμιᾶς ἐν ταυτῷ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλῆς οὐτινος ὅτου οὐν; Ἡ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ἦ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἶον γέννησις αὕτη· ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἶον ὑπερέρρη καὶ

OCCORRENZE:

nessuna.

1112C' "καὶ ὑπὲρ τὸ νοεῖσθαι καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ἀπλῶς ἀπάντων, ὅσα ἐστὶν ἀγαθὰ, μεμεθυμένος"

"In quanto ebbro, (Dio) sta al di sopra del comprendere, al di sopra dello stesso essere, e in poche parole al di sopra di tutte le cose buone."

- ὅσος / ἀγαθός / μεθύσκω

L'immagine dell'ubriacatura del divino ha, come già rilevato da Paul Rorem,⁵⁰ origine veterotestamentaria (vedi *Cantico dei Cantici* 5, 1 e forse anche *Salmo* 78, 65). Un'immagine simile si ritrova anche nella tradizione platonica,⁵¹ che in questo caso però non è la fonte di ispirazione del passo: in questa sede infatti lo pseudo-Dionigi sta affrontando il problema dell'esegesi di passi biblici controversi (in cui cioè il divino è rappresentato in condizioni tipicamente umane come il sonno, la rabbia, o per l'appunto l'ebbrezza) e che, secondo lo pseudo-Dionigi, devono essere letti in maniera rigorosamente allegorica.

OCCORRENZE:

nessuna.

1112C" – 1112D "[...] καὶ αὐθις ἔξω καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἀνωκισμένος." "Egli dimora al di fuori e aldilà di tutto."

- ἔξω / ἐπέκεινα / ἀνοικίζω

Metafora della assoluta trascendenza del divino, che "dimora al di fuori e aldilà di tutto" (...ἔξω καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἀνωκισμένος.).

τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. In questo passo di lingua tipicamente plotiniana, con le sue ellissi e le sue brutture, usa l'aggettivo una volta soltanto, ma esprime il concetto ancora con derivati del verbo πλερόω ("τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη [...]").

⁵⁰ *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, a cura di P. Rorem, traduzione di C. Luibheid, prefazione di R. Roques, introduzioni di J. Pelika, J. Leclercq, e K. Froehlich (New York, 1987), p. 282 n. 117 e p. 288 n.149, la quale riporta errato il riferimento al *Cantico dei Cantici* (5, 2 invece del corretto 5, 1).

⁵¹ In *Simposio* 203b, quando Socrate riporta il mito del concepimento di Eros raccontatogli da Diotima. L'immagine si ritrova anche nella tradizione esegetica di Platone (Plotino ad esempio ne parla in diversi luoghi delle *Enneadi* (vedi III, 5, 9; VI, 7, 30 e 35)).

OCCORRENZE:

nessuna.

1113C “[...] τίς ἢ ἀπὸ τῆς μέθης τοῦ θεοῦ κραιπάλη [...]”
“L’intossicazione di Dio che viene dall’ebbrezza.”

- μέθη / θεός / κραιπάλη

Ulteriore riferimento all’ebbrezza del divino, qui accostato a un altro termine (κραίπαλη) curiosamente dionisiaco.

OCCORRENZE:

nessuna.

*Epistola X – ΙΩΑΝΝΗΙ ΘΕΟΛΟΓΩΙ, ΑΠΟΣΤΟΛΩΙ ΚΑΙ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗ ΠΕΡΙΟΡΙΣΘΕΝΤΙ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΜΟΝ ΤΗΝ ΝΗΣΟΝ –
A Giovanni teologo, apostolo ed evangelista confinato nell’isola di Patmos*

1117 B “κάκ τῆς παρούσης ζωῆς ἀπάρχονται τῆς μελλούσης ἀγγελοπρεπῶς ἐν μέσῳ ἀνθρώπων ἐμπολιτευόμενοι [...]”
“E dalla vita presente guardano avanti alla vita futura, vivendo angelicamente in mezzo agli uomini.”

- a) πάρειμι / ζωή / ἀγγελοπρεπῶς
- b) ἀγγελοπρεπῶς

Il mistico, nel sistema teologico dello pseudo-Dionigi, una volta riunito con l’anima al divino, si libera dal laccio della temporalità – caratteristico del solo mondo creato. Per questa ragione, egli non è più soggetto alla distinzione temporale tra il tempo presente e quello della beatitudine futura, ma vive già in questo mondo la vita divina degli angeli. Ἀγγελοπρεπῶς inoltre è un avverbio che compare un’altra volta nel corpus.⁵²

OCCORRENZE:

- a) nessuna.
- b) nessuna.

⁵² In *De coelesti hierarchia* V 4, 181D: Καὶ γὰρ ὡς αὐτὸς ἀγγελοπρεπῶς φησιν, ὅσα ἤκουσε παρὰ τοῦ πατρὸς ἀνήγγειλεν ἡμῖν.

1117B' “ἐμπολιτευόμενοι ξὺν ἀπαθείᾳ πάσῃ καὶ θεωνυμίᾳ καὶ ἀγιότητι καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς.”

“Vivendo (nel mondo) con impassibilità, nel nome di Dio, nella santità, e nelle altre cose buone.”

- ἀπαθεία / θεωνυμία / ἀγιότης

Descrizione della vita divina degli angeli cui il mistico partecipa.

OCCORRENZE:

nessuna.

1117C “Τοὺς δὲ ἀδικοῦντας ὑμᾶς καὶ περιορίζειν οἰομένους οὐκ ὀρθῶς τοῦ Εὐαγγελίου τὸν ἥλιον ἐνδίκως αἰτιώμενος εὐχομαι [...]”

“Per quanto riguarda invece quelli che vi trattano ingiustamente, credendo – in maniera errata – di aver bandito il sole del Vangelo, ho ragione a criticarli, e prego (per loro).”

- εὐαγγελίου / ἥλιος

Espressione immaginifica originale per descrivere il Vangelo.

OCCORRENZE:

- a) Cyr. Alex., *Commentarius in Isaiam prophetam* (CPG 5203), PG 70, 573: Νύκτα καλεῖ, τὸν πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου καιρόν· ὀρθρον δὲ τὴν προφητικὴν πρόγνωσιν· φῶς δὲ ἀληθινὸν τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης Χριστοῦ, ὃ καὶ τῆς ἀπανταχοῦ γῆς μαθεῖν ἐγκελεύεται.

Conclusioni

La meticolosità nel voler rendere giustizia alla pluralità e alla stratificazione storica del vocabolario e delle espressioni pseudo-dionisiane può ridursi in un esercizio di lessicografia che finisce per non illuminare, nemmeno approssimativamente, le origini della speculazione dell'autore del corpus, un po' come una mappa che, volendo riprodurre ogni minima caratteristica del territorio, finisce per essere talmente dettagliata da non potersi utilizzare. Per ovviare a questo problema si è pensato di sintetizzare l'analisi in uno schema conclusivo che cerchi quanto più possibile di ricondurre a linee di tendenza e orientamenti comuni le molteplici e multiformi fonti della lingua pseudo-dionisiana. Per questa ragione nel tirare le somme dell'analisi si è pensato di ricondurre a unità, ad esempio, il vocabolario di

tendenza platonica pur proveniente da tradizioni così diverse come quella pagana e quella cristiana: questa semplificazione eccessiva è pensata per ovviare ai rischi di un'eccessiva frammentazione del materiale lessicografico; per vedere in dettaglio le origini degli influssi qui descritti semplicemente come 'platonici', il lettore potrà tornare nel corpo del testo dove sono fornite tutte le specifiche. Per quanto riguarda invece la distinzione tra autori platonici ateniesi e i commentatori alessandrini di Aristotele si è pensato di mantenere la distinzione. Nonostante la continuità che legano questi due gruppi infatti, la più recente storiografia filosofica sulla tardoantichità ha chiaramente mostrato che sebbene "sia preferibile evitare una divisione troppo rigida tra la scuola di Atene e la scuola di Alessandria, ignorare o sminuire le diversità, anche assai pronunciate, tra questi orientamenti dell'ultimo platonismo conduce a conclusioni potenzialmente fuorivanti."⁵³ Essendo questo uno studio sul lessico, si è preferito tenere separate le tradizioni che riflettono e manipolano i vocabolari tecnici di Platone e di Aristotele che, sebbene abbiano delle continuità, hanno anche un significativo livello di discontinuità. Sono stati isolati, all'interno delle *Epistole* dello pseudo-Dionigi, 40 sintagmi: di questi 25 risultano originali dello pseudo-Dionigi; 8 contengono espressioni fortemente platonizzanti, presenti sia in testi di neoplatonici pagani – di varie scuole, sebbene ci sia una preponderanza di Proclo della scuola di Atene – o di teologi cristiani particolarmente sensibili alla filosofia platonica (in particolare Gregorio di Nissa e Cirillo di Alessandria); 2 contengono vocabolario tecnico della prosa filosofica di un commentatore alessandrino di Aristotele; 2 sintagmi compaiono nell'opera dello pseudo-Cirillo che però, non essendo stata ancora oggetto di un'edizione critica, non è possibile considerare con sicurezza una fonte dello pseudo-Dionigi ed è perciò più prudente tenere i due sintagmi in una sezione a sé, in attesa di un'edizione critica; 1 sintagma deriva da Paolo di Tarso; 1 sintagma compare nella prosa retorica cristiana di età tardoantica (precisamente in Giovanni Crisostomo e Gregorio di Nazianzo); 1 occorrenza appare anche in opere di teologi contemporanei allo pseudo-Dionigi, e che devono essere tenuti distinti in quanto potrebbero già non essere più fonti del testo dionisiano.

⁵³ R. Chiaradonna, *Platonismo e Aristotelismo*, in Id. (ed.), *Filosofia Tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 100. La distinzione difesa da Chiaradonna ha origine nel lavoro seminale di K. Praechter (*Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, Weidmann 1910), la cui attualità era già stata difesa da C. D'Ancona ("Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea", *Adamantius*, 11, 2005, p. 9-38).

- 62,5 % del linguaggio è originale.
- 20 % è di origine platonica – sia pagana che cristiana.
- 5 % deriva dal vocabolario tecnico dei commentatori alessandrini di Aristotele
- 5 % pseudo-Cirillo
- 2,5 % Paolo di Tarso
- 2,5 % retorica cristiana tardoantica
- 2,5 % teologi contemporanei allo pseudo-Dionigi

Questo multiforme tessuto testuale apre due ipotesi di spiegazione sull'origine del corpus. La prima è che il corpus sia il prodotto di un teologo dalla formazione incredibilmente varia, capace di integrare i filosofemi dei grandi commentatori neoplatonici e quelli dei padri della Chiesa, componendo un intertesto che è un continuo canone di citazioni. Questo 'mosaico' letterario è un modo di fare letteratura tipico della letteratura bizantina,⁵⁴ la cui cifra caratteristica è proprio la memoria letteraria, e il corpus dello pseudo-Dionigi si inserirebbe dunque perfettamente in questo filone.

L'altra possibilità è che il corpus sia il prodotto di un circolo di teologi riuniti per indagare la materia teologica. Portando ognuno quanto la sua formazione gli permetteva, questi filosofi, teologi (e forse monaci o presbiteri o studiosi) hanno composto una *summa* della scienza teologica tardoantica.

Alla luce dell'analisi lessicale del testo pseudo-dionisiano è possibile proporre unicamente queste due ipotesi, ma quello che è certo è che l'analisi genealogica del lessico dello pseudo-Dionigi ha portato alla luce una straordinaria ricchezza letteraria e un sontuoso uso delle fonti filosofiche tardoantiche e delle fonti teologiche dell'oriente cristiano.

⁵⁴ Vi sono numerosi contributi sulla memoria letteraria e la ricomposizione di citazioni nella letteratura bizantina. Vedi per esempio H. Hunger, "On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature", *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24, 1969-1970, p. 15-38. Più recenti sono S. Ronchey, "Come tradurre i testi bizantini: il caso di Eustazio", in L. Canfora (ed.), *Del tradurre*, Roma, Antenore, 2011, p. 87-94; P. Cesaretti, *Introduzione* a P. Cesaretti & S. Ronchey, *Exegesis in canonem iambicum pentcostalem*, Berlin, De Gruyter, 2014. Sullo stesso principio in un altro autore proto-bizantino vedi lo studio di L. Méridier (*L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Gregoire de Nysse*, Paris, Hachette, 1906).

PRIMARY SOURCES

- Acta Conciliorum Oecumenicorum* IV 2, *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustinianum habitum, sumptibus C.J. Truebner librarii Argentoratensis*, edidit Schwartz Edward, Leipzig, Teubner, 1914.
- pseudo-Apollonio di Tiana, *Apotelesmata*, ed. François Nau, *Patrologia Syriaca* 2, Paris 1907.
- pseudo-Atanasio di Alessandria, *De trinitate* (CPG 2296, PG 28).
- pseudo-Atanasio di Alessandria, *Sermo in annuntiationem deiparae* (CPG 2268; BHGa 1147t, PG 28).
- pseudo-Cesario, *Quaestiones et Responsiones*, ed. Rudolf Riedinger, *Pseudo-Kaisarios, Die Erotapokriseis, Die Griechischen Cristlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1989.
- Cirillo d'Alessandria, *Commentarium in Isaia prophetam* (CPG 5203, PG 70).
- Cirillo d'Alessandria, *Commentarius in XII prophetas minores*, ed. Philip Edward Pusey, *Sancti patris nostril cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, Oxford, Clarendon Press, 1868.
- Cirillo d'Alessandria, *De incarnatione unigeniti*, ed. Georges-Mathieu de Durand, *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques* (SC 97), Paris, 1964.
- Cirillo d'Alessandria, *De sancta trinitate dialogi (I-VIII)*, ed. Georges-Mathieu de Durand, *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité* (SC 231, 237, 247), Paris, 1976-1978.
- Cirillo d'Alessandria, *Epistulae paschales sive Homiliae paschales* (CPG 5240, PG 77).
- pseudo-Cirillo d'Alessandria, *De sancta Trinitate* (CPG 5432, PG 77).
- Crisostomo, Giovanni, *Ad populum antiochenum* (CPG 4330, PG 49).
- Crisostomo, Giovanni, *In Genesim (homiliae 1-67)* (CPG 4409, PG 53-54).
- Crisostomo, Giovanni, *In epistulam I ad Corinthios* (CPG 4428, PG 61).
- Damascio siro, *Commentaire du Parménide de Platon*, ed. Leenert Gerrit Westerink & Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Damascio siro, *De principiis*, ed. Leenert Gerrit Westerink & Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1989-1991.
- Damascio siro, *In Philebum*, ed. Leenert Gerrit Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1959.
- pseudo-Dionigi Areopagita, *Corpus Areopagiticum*, ed. Beata Regina Suchla, *Corpus Dionysiacum I, Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, De Gruyter, Berlin-New York 1990; Gunther Heil & Adolf Martin Ritter, *Corpus Dionysiacum II, Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlin-New York, De Gruyter, 1991.
- pseudo-Dionigi Areopagita, *The Complete Works*, a cura di P. Rorem, traduzione di C. Luibheid, prefazione di R. Roques, introduzioni di J. Pelika, J. Leclercq, e K. Froehlich, New York, Paulist Press, 1987.
- pseudo-Epifanio di Salamina, *Homilia in festo palmarum* (CPG 3772, PG 43).
- Ermia di Alessandria, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. Paul Couvreur, *Hermeias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia*, Paris, Bouillon, 1901.
- Eustazio di Tessalonica, *Exegesis in canonem iambicum pentcostalem*, ed. Paolo Cesaretti & Silvia Ronchey, Berlin, De Gruyter, 2014.

- Flavio Giuliano imperatore, *Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν*, ed. Gabriel Rochefort, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Flavio Giuliano imperatore, *Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίον πρὸς Σαλούστιον*, ed. Christian Lacombrade, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres 1964.
- pseudo-Giovanni, *Apocalisse apocrifa*, ed. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, Mendelssohn, 1866.
- Gregorio di Nazianzo, *Carmina de se ipso* (CPG 3036, PG 37).
- Gregorio di Nazianzo, *Oratio XXXVI (De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant)* (CPG 3010, PG 36).
- Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum (Homiliae 15)*, ed. Hermann Langerbeck, Gregorii Nysseni opera (vol. 6), Leiden, Brill, 1960.
- Gregorio di Nissa, *In inscriptiones Psalmorum*, ed. Jacob McDonough & Paul Alexander, Leiden, Brill, 1962.
- Leonzio di Gerusalemme, *Quaestiones adversus eos qui unam dicunt naturam compositam*, ed. Patrick Terrell Gray, *Leontius of Jerusalem Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 162-224.
- Plotino, *Enneadi*, ed. Paul Henry & Hans-Rudolph Schwyzer, Paris-Bruxelles, L'Édition Universelle, 1951-59 e Paris-Leiden, Brill, 1973 (editio maior).
- Plutarco, *De Iside et Osiride*, ed. Wilhelm Sieveking, *Plutarchi moralia*, Leipzig, Teubner, 1935.
- Proclo, *Elements of Theology*, ed. Eric Robertson Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Proclo, *In Platonis Alcibiadem I*, ed. Leenert Gerrit Westerink, *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1954.
- Proclo, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. Giorgio Pasquali, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1908.
- Proclo, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, ed. Carlos Steel et alii, Oxford, Clarendon Press, 2007-2009.
- Proclo, *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. Wilhelm Kroll, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, Leipzig, Teubner, 1899-1901.
- Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. Ernst Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1903-1906.
- Proclo, *Theologia Platonica*, ed. Henry Dominique Saffrey & Leenert Gerrit Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997 (traduzioni di riferimento in italiano: Michele Abbate, *Teologia Platonica*, Milano, Bompiani, 2005; in inglese: Thomas Taylor, *The six Books of Proclus the Platonic Successor, on the Theology of Plato*, London 1816).
- Senocrate, *Testimonia, doctrina et fragmenta*, ed. Margherita Isnardi Parente, *Senocrate-Simplicio, In Aristotelis libros de anima Commentaria*, ed. Michael Hayduck, *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*, Berlin, Reimer, 1882.
- Simplicio, *In Aristotelibus libros physicorum commentaria*, ed. Hermann Diels, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, Berlin, Reimer, 1882-1895.
- Simplicio, *Commentarius in Epicteti Enchiridion*, ed. Friederich Dübner, *Theophrasti characteres*, Paris, 1842.
- Sinesio di Cirene, *Aegyptii sive de Providentia*, ed. Nicola Terzaghi, *Synesii Cyrenensis opuscula*, Roma, Accademia dei Lincei, 1944.

- Teodoro di Petra, *Vita Theodosii*, ed. Hermann Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig, Teubner, 1890.
- Tolomeo Claudio, *Tetrabiblos* (= *Apotelesmatica*), ed. Emily Boer & Franz Boll, *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, Leipzig, Teubner, 1940 (repr. 1957).

SECONDARY SOURCES

- Aubry, Gwenaëlle, "Capacité et convenance: la notion d'épitédeiotés dans la théorie porphyrienne de l'embryon", in Luc Brisson, Marie Hélène Congourdeau, Jean-Luc Solère (ed.), *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïques, chrétienne, et islamique*, Paris, Vrin, 2008, p. 139-155.
- Beierwaltes, Werner, "Εξαιφνης oder: Die Paradoxe des Augenblicks", *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1967, p. 272-283.
- Beierwaltes, Werner, "Dionigi Areopagita – un Proclo cristiano?", in Werner Beierwaltes (ed.), *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 49-97 (versione ampliata dell'articolo uscito in *Platon in der abendlaendischen Geistgeschichte*, a cura di Theo Kobusch e Burkhardt Mojsisch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, p. 71-100).
- Chiaradonna, Riccardo, "Platonismo e Aristotelismo", in Riccardo Chiaradonna (ed.), *Filosofia Tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 85-102.
- D'Ancona, Cristina, "Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea", *Adamantius*, 11, 2005, p. 9-38.
- Linguiti, Alessandro, "I limiti del discorso sull'Uno", in Riccardo Chiaradonna (ed.), *Filosofia Tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 202-204.
- Mazzucchi, Carlo Maria, "Damascio autore del *Corpus Dionysianum* e il dialogo *Peri politikēs epistēmēs*", *Aevum*, 80 (2), 2006, p. 299-334, poi ristampato in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Piero Scazzoso, revisione di Ilaria Ramelli, saggio introduttivo, prefazione, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano, Bompiani, 2009, p. 707-762.
- Méridier, Louis, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, Hachette, 1906.
- Moutsopoulos, Evangelos, "La fonction catalytique de l'Εξαιφνης chez Denys", *Diotima*, 23, 1995, p. 9-16.
- Pearl, Eric D., *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York, State University of New York Press, 2007.
- Puech, Henri-Charles, "La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique", *Etudes Carmelitaines*, 23, 1938, p. 33-53.
- Ronchey, Silvia, "Come tradurre i testi bizantini: il caso di Eustazio", in Luciano Canfora (ed.), *Del tradurre*, Roma, Antenore, 2011, p. 87-94.
- Roques, René, "Contemplation, Extase, et Ténèbre selon le Pseudo-Denys", *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire* 2, Paris, Beauchesne, 1952, p. 1885-1911.
- Roques, René, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983.
- Rorem, Paul, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993.

Le fonti del lessico teologico delle Epistole dello pseudo-Dionigi Areopagita

- Sassi, Nicolò, "Mystical Union as Acknowledgment. Pseudo-Dionysius' account of *Henosis*", *Greek Roman and Byzantine Studies*, 56, 2016, p. 771-784.
- Sassi, Nicolò, "The *Corpus Areopagiticum* and the *Book of the Holy Hierotheos*", in Francesco Monticini & Silvia Ronchey (ed.), *Bisanzio nello spazio e nel tempo. Costantinopoli e la Siria. Atti della XIV Giornata di Studi dell' AISB (Roma, Pontificio Istituto Orientale, 10-11 novembre 2017)*, *Orientalia Christiana Analecta* (in stampa).
- Scazzoso, Piero, "Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-Dionisiano", *Aevum*, 32 (5-6), 1958, p. 434-446.
- Scazzoso, Piero, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano, Vita e Pensiero, 1967.
- Todd, Robert, "Epitēdeiotēs in Philosophical Literature: Towards an Analysis", *Acta classica*, 15 (1972), p. 25-35.
- Van den Daele, Albertus, *Indices pseudo-Dionysiani*, Louvain, Bibliothèque de l'université, 1941.

NICOLÒ SASSI
Indiana University
nsassi@iu.edu

HANNES AMBERGER, M.A.

SPATIUM ENTITATIVUM.
LEIBNIZ'S NOTES ON JOHANN HEINRICH BISTERFELD*

ABSTRACT: With striking parallels to Leibniz's later thought, Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655) describes the world as united by a nexus of universal harmony – an idea ultimately motivated by epistemological premises. The young Leibniz, accordingly, is an enthusiastic reader of Bisterfeld's texts – while at the same time critically modifying his ideas: The universal harmony that epistemology postulates is, for Leibniz, not based on physical space and the mechanical interactions taking place there, but rather on the non-physical *spatium entitativum* identified with God himself. Thus nuancing the relationship between metaphysics and physics, Leibniz anticipates a key problem of his later thought.

ZUSAMMENFASSUNG: Wie später Leibniz, beschreibt Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655) die Welt als durch einen universalen Nexus der Harmonie verbunden – und fundiert das letztlich in epistemologischen Prämissen. Der junge Leibniz ist dementsprechend ein begeisterter Leser seiner Texte, akzentuiert Bisterfelds Ideen dabei aber kritisch: Ihm zufolge stiftet nicht etwa die mechanische Wechselwirkung im physischen Raum die epistemologisch postulierte universelle Harmonie, sondern ein nichtphysisches, mit Gott selbst identifiziertes *spatium entitativum*. Indem er so das Verhältnis von Physik und Metaphysik neu austariert, nimmt er eines der entscheidenden Probleme seines späteren Denkens vorweg.

KEYWORDS: *spatium entitativum*; Leibniz; Bisterfeld; Space; Eucharist; Mechanism

* This article profited greatly from helpful remarks by Prof. Dr. Thomas Leinkauf (Münster) and Prof. Dr. Francesco Piro (Salerno), as well as the anonymous reviewers for this journal. I am particularly grateful to Tracey Ager (Westport, Ontario), Stefan Großnick (London), and Ionuț-Valentin Cucu (Berlin) for linguistic revisions of my text.

This article concerns the enigmatic term *spatium entitativum*, which Leibniz introduces in his marginal notes on Johann Heinrich Bisterfeld's metaphysical manual *Primae Philosophiae Seminarium*, published in 1657. These notes apparently date back to Leibniz's student years (about 1663-1665),¹ and neither Bisterfeld, nor the *spatium entitativum* ever reappear in his later writings. However, these notes offer an intriguing insight into the way the young philosopher reads the texts of other authors: combining a clear-sighted exegesis with critical originality, in a manner that seems to anticipate his philosophical approach in later years.

Leibniz, as Maria Rosa Antognazza stressed, was not merely "a progressive westerner stranded in an intellectual backwater".² While he was very well read in and deeply influenced by contemporary Western European thought, he was also a native in the colourful intellectual world of all the diverse pre-Cartesian philosophical schools still alive in the universities and libraries of the seventeenth-century Holy Roman Empire. A less well-known example from this panorama is the German encyclopaedist Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655), a university philosopher and statesman and an adept of the Calvinist school of Herborn, who, like his father-in-law Johann Heinrich Alsted, spent most of his adult life in the service of the Bethlen and Rákóczi princes of Transylvania. Beginning with Willy Kabit's seminal work from 1909, scholars have noted numerous parallels between Leibniz and Bisterfeld.³

¹ "Seine knapp gehaltenen Randbemerkungen könnten schon in die Jahre 1663 und 1664 gehören" (A VI.1, XV). "Die beiden Schriften Bisterfelds hat Leibniz schon in seiner Leipziger Studienzeit besessen (vgl. I,4, 681). Zumindest die erste [Seminarium] hat er schon vor dem Einbinden gelesen und gleichzeitig mit Bemerkungen versehen"; he quotes it in his marginal notes on Daniel Stahl from 1665/65 (A VI.2, 548, cf. *ibid.* p. 543).

² M.R. Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge, University Press, 2009, p. 9.

³ W. Kabit, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte eines Systems*, Heidelberg, Winter, 1909, p. 6 sqq; L.E. Loemker, "Leibniz and the Herborn Encyclopedists", in I. Leclerc (ed.), *The Philosophy of Leibniz and the Modern World*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1973, p. 276-297; M. Mugnai, "Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Kombinatorik und Logik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 5, 1973, p. 43-73; M. R. Antognazza, "Bisterfeld and immetatio. Origins of a key concept in the early modern doctrine of universal harmony", in M. Mulsow (ed.), *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*, Berlin, De Gruyter, 2009, p. 57-83. On Bisterfeld and the Herborn school in general cf. also: J. Kvacala, "Johann Heinrich Bisterfeld", in *Ungarische Revue*, 13, 1893, p. 40-59, 174-197; P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Mulino, 1983, trans. S. Clucas,

Leibniz's notes on Bisterfeld are too scarce and too early to clearly discern which ideas Leibniz directly took from Bisterfeld. His admiration for the Transylvanian philosopher, however, is clear,⁴ and there are enough similarities to classify Bisterfeld at least as one typical example of a decisive layer in Leibniz's background.⁵ These parallels are not limited to philosophy in the narrower sense: The overall intellectual programme of Bisterfeld's milieu, Martin Mulsoy shows, comprised metaphysics and logics as well as theological apologetics, pedagogy and political reform and thus was not entirely dissimilar to Leibniz's.⁶

In Bisterfeld's metaphysics and natural philosophy, we find strong parallels to Leibniz: For Bisterfeld as for Leibniz, Massimo Mugnai points out, the "universal relation and connection of all things to all things" is a key motive.⁷ The universe, for Bisterfeld, is characterized by a "panharmony and universal communication of things",⁸ in such a way that some sort of

Logic and the Art of Memory. The Quest for a Universal Language, London, Continuum, 2000; M. Mulsoy, "Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert", in *Bruniana & Campanelliana*, 1, 1995, p. 205-232; Id., "Bisterfelds *Cabala*. Zur Bedeutung des Antisozianismus für die Spätrenaissancephilosophie", in Id., *Spätrenaissance-Philosophie*, p. 13-41. Works by Bisterfeld cited in this article include: *Phosphorus Catholicus, seu artis meditando epitome*, Leiden, Verbiest, 1657; *Prima philosophiae seminarium*, ed. Adrian Heereboord, Leiden, Gaasbeeck, 1657; *Bisterfeldius redivivus, seu oper[a] posthum[a] Joh. Henrici Bisterfeldi*, 2 vols., The Hague, Vlacq, 1661.

⁴ The *Seminarium* is a "praeclarissimum opusculum, et cui par in hoc genere non vidi", the *Phosphorus* an "ingeniosissimus libellus" (notes on the title pages, A VI.1, 151 / 160), its author is "praeter morem compendiographorum solidissimu[s]" (A. VI.1, 199).

⁵ A similarly cautious assessment of Bisterfeld's role is given by D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, University Press, 1998, p. 37.

⁶ Mulsoy ("Sociabilitas", p. 207-208) sees Bisterfeld in the context of the Protestant millenaristic movement eponymous for R. H. Popkin's *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1992. "Für Popkin zieht sich ein roter Faden von den Überlegungen, die Joseph Mede zu einer infalliblen Auslegung der biblischen Prophetien angestellt hat, zur Kabbala-Rezeption und dem Platonismus von Cambridge, von den missionarischen Aktivitäten Hartlib's, Durys und Comenius' zu den spiritualistischen Ideen von Leibniz und Newton". The core of the movement is "[die] universal[e] Erneuerung und Versöhnung des Weltkreises als Vorbereitung auf [das] Zeitenende". A felicitous characterization of Leibniz's overall scope of interest is offered in Antognazza's *Biography*, esp. in the introduction p. 1-14. On the Herborn School and the *Third Force* Author Comenius cf. *ibid.*, p. 30-46.

⁷ "universell[e] Beziehung und Verbindung 'aller Dinge mit allen Dingen'", M. Mugnai, "Harmonie", p. 50. Mugnai quotes Leibniz's *Dissertatio de arte combinatoria* (1666): "quae [sc. Bisterfeld's *Phosphorus Catholicus*] tota fundatur in immeatione et περιχωρήσει, ut vocat, universali omnium in omnibus" (A VI.1, 199, p. 22 sq). On *immeatio*, cf. Antognazza, "Bisterfeld and *immeatio*".

⁸ "Panharmonia et catholica communicatio", *Seminarium*, p. 89.

connection can be found from any being to any other being. With a metaphor that anticipates Leibniz's imagery – he ultimately borrows it from Campanella and Bacon⁹ – Bisterfeld even states that all beings, living or not, 'perceive' one another. As in Leibniz's mature thought, Bisterfeld points out that each being has its *potentia activa*, without which it would be "idle and vain" and unable to enter into *unio et communio* with other beings. "Thus, it would be a useless member in the commonwealth of beings", Leibniz carries on Bisterfeld's 'sociological' imagery in the margin¹⁰ – his interest in these metaphors again seems to prove the common ground between the two authors even beyond philosophy.¹¹ For Bisterfeld, this universal cohesion of the world is expressed in the absence of vacuum, a *fuga vacui* causing most physical phenomena.¹²

Equally resonant of Leibniz are Bisterfeld's epistemology and pedagogy: Based on innate *species* of things, and patterns of thought, it is possible to reduce all concepts to a catalogue of primitive concepts.¹³ Thus, by induction and deduction one can proceed from any given concept to any other.¹⁴ From here, it is not a far way to Leibniz's own decisively aprioristic epistemology and his *ars inveniendi*.

There is yet a more decisive parallel between the two thinkers. Neither for Bisterfeld, nor for Leibniz, the two fields mentioned, metaphysics and epistemology, are independent of each other. Quite on the contrary, Thomas Leinkauf points out, Bisterfeld's epistemology implies as a necessary premise that also the ontological structures of the world are rational.¹⁵ "Unless the polymorphic and diverse multitude of things can be

⁹ Mulsow, "Sociabilitas", p. 222.

¹⁰ Bisterfeld: "Secus foret otiosum et frustra"; Leibniz: "et esset membrum Reipublicae Entium inutile", *Seminarium*, p. 65, and A VI.1, p. 155.

¹¹ Bisterfeld, when explaining that the 'natural place' of a being coincides with his role in the universe: "Bonum enim publicum seu totius, non repugnat bono privato seu partium" (*Aphorismi Physici*, p. 155, in: *Bisterfeldius redivivus I*). Cf. also Bisterfeld's remarks on the 'symbiotic' character of all beings, *Seminarium*, p. 35-36. Another point where Leibniz's interest in this imagery becomes visible is his comment on *Seminarium* p. 103, A VI.1, 156, and on *Seminarium* p. 161-162, A VI. 159 n. 37.

¹² Bisterfeld, *Aphorismi Physici*, p. 118 in *Bisterfeldius Redivivus I*.

¹³ *Artificium Definiendi Catholicum* p. 4; 15-19, in *Bisterfeldius Redivivus I*. Cf. Rossi, *Logic*, p. 142-144.

¹⁴ Bisterfeld, *Phosphorus Catholicus*, p. 23-27.

¹⁵ Th. Leinkauf, "Diversitas identitate compensata. Ein Grundproblem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der Frühen Neuzeit" in *Studia Leibnitiana*, 28, 1996, p. 58-83; 29, 1997, p. 81-102, here p. 88-92.

reduced to some well-ordered community, then to paucity, and ultimately to unity, there will be no order between them, but mere confusion and chaos, and no certain cognition”.¹⁶ This principle is to be found in the first chapter of Bisterfeld’s metaphysical *Seminarium*, and the rest of the work seems to be structured in order to fulfil this epistemological postulate: The unity and ordered structure of the world is the necessary condition of possibility for its cognition. While Leibniz’s metaphysics certainly cannot be deduced from his epistemology in a similarly unilinear manner – “Leibniz’s philosophy is not”, Daniel Garber aptly points out, “a linear argument, with a beginning, middle, and end” –, I do believe that at least one of the many argumentative threads in this “complex of interrelated and mutually reflecting positions, principles, and arguments”¹⁷ is closely akin to Bisterfeld’s approach: Panperception and *fuga vacui* are the way Bisterfeld’s universe fulfils his postulate of a universal unity and order, in the same way as the pre-stabilized reflection of the universe in the individual substance is the metaphysical counterpart to Leibniz’s *notio completa* logic.

So far, we have been able to see quite a lot of parallels: Both authors are interested in Universal Science, postulate an harmonious order, discernible *a priori*, of the universe, and model, as the capstone of their philosophical system, their notion of being in such a way that it fulfils these epistemological demands, so that – as Thomas Leinkauf summarizes – *reality can be equalled to harmony*.¹⁸ – But where are the differences between the two authors? What does Leibniz ‘make’ of Bisterfeld’s account of an animate world?

In Bisterfeld, metaphysical principles find a direct expression in the universe. The impossibility of vacuum, for example, is a direct consequence of the metaphysical principle of universal coherence and harmony.¹⁹ And even substantial forms and (non-rational) souls can be explained

¹⁶ “Nisi enim omnigena omnimodaque rerum multitudo ad ordinatam quandam communitatem, ac proinde ad paucitatem tandemque ad unitatem, revocari queat, nullus erit earum ordo, sed mera confusio et chaos; earundemque certa cognitio nulla”. Bisterfeld, *Seminarium*, p. 2.

¹⁷ D. Garber, “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years”, in K. Okruhlik-J. R. Brown, *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokio, Springer, 1985, p. 27-130.

¹⁸ Th. Leinkauf, “Harmonie und Realität. Eine systematische Einführung”, in Id.-S. Meier-Oeser, *Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz* (“Studia Leibnitiana”, Sonderhefte 51), Tübingen, Steiner, 2017, p. 9-22.

¹⁹ Bisterfeld, *Seminarium*, p. 36.

mechanically, as a light and subtle sort of matter, whose fluctuation keeps the coarser bodies moving.²⁰ It is in this context that Leibniz's notes critically nuance Bisterfeld's argument by introducing the enigmatic notion of *spatium entitativum*, 'entitative space'. It appears thrice, scattered through the whole work, in Leibniz's notes on Bisterfeld's *Primae Philosophiae Seminarium*, a metaphysical manual with a highly systematic and deductive structure.

The first note in which Leibniz uses the term concerns vacuum. For Bisterfeld as for Leibniz, harmony is an essential property of things. "Everything coheres in a perfectly close and delightful manner", Bisterfeld therefore states in one of the paragraphs in question, "neither in the physical, nor in the spiritual world, there is any vacuum whatsoever".²¹ Leibniz feels the need to add clarity here: "sc. *entitative*, licet corporaliter" – "that is to say, [there is no vacuum] *entitatively*, [on the other hand] corporeally – it is not out of the question. For there is no *entitative space* except for the indivisible God".²² The 'indivisible God' is 'entitative space' – how should we understand this?

When the term appears for the second time, it relates to the locality of things. An important principle for both Leibniz and Bisterfeld is the unity of every being – every being is necessarily *one* being. Bisterfeld draws the following conclusions from this principle: "Every being is present to itself. No being is absent from itself. No being is distant from itself. Therefore, it is indeed contradictory to state that one and the same finite being, for example an angel or a man, is at one and the same time in several adequate places". Leibniz remarks at this point: "Wrong. Entitative space is one thing, corporeal space another".²³ The unity of every single being, for him, implies that it cannot be at different places in the *entitative* sense – physically that is not absolutely impossible.

²⁰ Bisterfeld, *Aphorismi Physici*, p. 143-146, in *Bisterfeldius Redivivus I*.

²¹ "Hinc, nullum in natura, vel spirituali, vel corporea, datur vacuum, sed omnia arctissime suavissime inter se cohaerent", *Seminarium* p. 36.

²² "sc. *entitative*, licet corporaliter. Non [e]n[im] datur Spatium Entis, nisi Deus indivisibilis. Et nescio quid extra, principium Existentiae, ubi Consistentia est coniunctio cum certa distantia in Spatio Entitativo", A VI.1 153 n. 8.

²³ Bisterfeld: "Ex unitate oritur nobilis quaedam nobilissimorum axiomatum sylva [p. 69] [...] VII. Ratione praesentiae. 1. Omne ens est praesens sibi ipsi. 2. Nullum ens abest a seipso. Unde revera contradictorium est, unum idemque ens finitum, v. g. Angelum vel hominem, esse uno eodemque tempore in diversis locis adaequatis [p. 81 f]". Leibniz's note: "falso. aliud est spatium Entitativum, aliud Corporale". A VI.1, 155 with n. 21 and VI.2, 520.

The third example gives us another, still mysterious hint of how to understand the term. When Bisterfeld defines 'existence' as "the mode of a being in virtue of which it is really to be found in the *rerum natura*", Leibniz's marginal note translates this *rerum natura* as the *spatium entitativum*.²⁴ As we see here, *spatium entitativum*, in some sense, seems to mean the totality of all existing things; in other contexts, we saw above, it can be equalled with God himself. Leibniz nowhere provides a clearer and less ambiguous definition – these are his personal notes, after all! Only a contextualization of the term can help us to understand it better.

Entitativus is an adjective derived from *entitas*, used in scholastic literature since at least Duns Scotus. The context in which it typically appears is the *actus entitativus* that Scotus, in the dualism of actuality and potentiality, ascribes to the totally unformed *materia prima*: While Thomas Aquinas²⁵ and others contend that prime matter is sheer potentiality, *potentia pura*, and has no actuality whatsoever, Scotus differentiates between *actus formalis* and *actus entitativus*: Clearly, unformed matter by definition has no claim to the former status, but since it is a positive entity, it can be described as *actus entitativus*.²⁶ The same distinction is made, for example, by Leibniz's scholastic reference Suárez,²⁷ and is echoed in one of his own manuscripts.²⁸ The common ground with the notes on Bisterfeld, however, seems to be limited to the lexical level.

More parallels to Leibniz's usage of the term – and even a *spatium entitativum* – can be found in the terminology of Erhard Weigel (1625-1699),²⁹ professor of mathematics in Jena. While for us today the only surviving direct source on this is Weigel's 1673 work *Corporis Pansophici Pantologia*, published after the presumed date of Leibniz's notes on Bisterfeld, Leibniz studied with Weigel in Jena in summer 1663 and apparently became acquainted with his terminology, which he cites already

²⁴ Bisterfeld 161 f: "Existencia est modus entis per quem revera est in *rerum natura*"; emphasized by Leibniz, comment "scilicet Spatium Entitativum, aut vita communis m[etaphy]sica". A. VI.1, 159 with n. 37 and VI.2, 520.

²⁵ Cf. the *Index Thomisticus*, <<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>, s.v. *potentia pura*, for a complete overview (retrieved 2nd November 2018).

²⁶ Duns Scotus, *Sent.* II.12.1, *Opera Omnia* XII, Paris, Vives, 1893, 563.

²⁷ F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae* XV, 9, 5-6, Venice, Colosinus, 1605, p. 391. For a more critical reception of the concept in the 17th century, see the Collegium Conimbrigense's commentary *In Physicam Aristotelis*, I.9.3.1, vol. I, Cologne, Zetzner, 1625, p. 199.

²⁸ *De distinctionibus seu fundamentis divisionum*, 1682-1696, A VI.4 B, 1147.

²⁹ I owe this decisive information to one of the anonymous reviewers of this article!

in the following year.³⁰ The typical context in which *entitative* is used by Weigel is the differentiated subdivision of terms – a subject to which large parts of the work are devoted: If there are several aspects according to which a term can be subdivided, *entitative* denotes the most general one. The relationship between *prior*, *posterior*, and *simul*, for example, may be understood *entitative*, *quotitative*, *quandicative*, and *ubicative*. While ‘quotitative’, ‘quandicative’, and ‘ubicative priority’ refer to numbers, time and space (1 precedes 2, past precedes future, one thing can be placed above or below another), ‘entitative’ priority or posteriority refers to the entities themselves, meaning that the being of one thing is “either presupposed by, or follows from, or is simultaneously implied” by that of another. “In this sense the cause is prior in the interaction of nature, the effect posterior, even in case they are simultaneous with respect to time and space”.³¹ *Entitative*, in Weigel, thus denotes generality: *Prior entitative* is a thing that has precedence not in this or that aspect, but by its whole essence. This helps us to understand Weigel’s *spatium entiativum morale*. Here, as well, we will see, the word *entiativum* has an abstractive role.

An *ens civile*, or *morale*, in Weigel’s definition, is an entity that “depends in its being on a consensual attribution by humans leading a social life” – that is, institutions and structures of the society.³² While such entities “from a formal point of view add nothing solid to the interaction of natural things” or constitute measurable material facts, these *entia moralia* “often have a far greater effect on our actions than the natural things themselves, as those who break laws even against their will experience frequently”.³³ Now, as our intellect “understands everything by an analogy

³⁰ “Et Clarissimus *Weigelius*, Prof. Mathematicum Jenensis, Praeceptor, Fautorque meus colendus tria summa genera Entitum constituit: *Naturale*, *Morale*, et *Notionale* [...], et uti actioni naturali seu motui *Spatium* substratum sit, spatium quoddam morale esse *Statum*, in quo quasi motus naturalis exerceatur”: *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*, Leipzig, Wittigau, 1664, A VI.1, 94. Leibniz’s other citations in this work usually name a specific book and not just the scholar – so he seems to have heard about Weigel’s terminology orally.

³¹ “*Entitative*, quod essendi consequentia vel praesupponitur, vel sequitur, vel concurrat. Ita causa prior est in naturae commercio, causatum posterius, etsi tempore et loco sint simul”: E. Weigel, *Corporis Pansophici Pantologia*, Jena, Bauhofer [1673], p. 74, similarly *ibid.*, p. 76, 79.

³² “*Ens civile* est quod habet essentiam civilem, s. quod in esse suo dependet a consensuali hominum Socialem vitam ducentium imputation”, *ibid.*, p. 20.

³³ “[...] licet illa, si formaliter spectentur, naturalium rerum commercio nihil solidi superaddant”; “nostris actionibus efficacissime imparant, et effectum in vita communi

to body, [...] it perceives also this work, which has been constituted willingly by a second, moral, creation, as some *world* of its own, for distinction sake termed *moral* [...]”. The entirety of moral things thus presents us a *spatium entitativum morale*, “a moral entitative space, [...] in which moral things are placed and are seen to interact with one another, according to a *before* and *after* commonly called *dignity*”.³⁴ This social universe, just like Aristotle’s physical world, is subdivided into several spheres of different rank, has an empyreum (the ecclesiastic sphere) as well as a sky and a sublunar world (political and private spheres). As we see, *space* here is a metaphor for a system of a very different sort than the physical universe – a *moral* one –, and *entitative* is the verbal signal for the level of abstraction that makes this metaphorical use of the term possible: As we deal not with physical, but with *entitative* space, therefore not with bodies, but with *entities as entities*, we can also find a ‘spatial’ order for the non-physical *entia civilia*. So far, Leibniz seems to follow Weigel.

Concerning the notion of space, important developments had taken place in the renaissance tradition that was well known to Bisterfeld, Weigel, and Leibniz:³⁵ Thinkers like Tommaso Campanella, Francesco Patrizi, and Pierre Gassendi began to regard space as a substantial being of its own, a *primum factum* and precondition to material creatures, as whose ‘container’ it functioned, its *receptaculum*, as Leibniz himself put it³⁶ – a concept that anticipates Newton’s concept of absolute space, which

multo maiorem saepe, quam ipsae res naturales, habent, quod ii, qui peccarunt, etiam inviti saepius experiuntur”: E. Weigel, *Universi corporis pansophici caput summum*, Jena, Bauhofer, 1673, fol. a2 v.

³⁴ “Quemadmodum igitur intellectus alias omnia per proportionem ad corpus apprehendit, quod in Pantognosia prolixius explicabimus; ita quoque hoc morali quadam creatione secunda per voluntatem ita constitutum opus ceu peculiarem quendam MUNDUM, distinctionis gratia dictum MORALEM, [...] concipit”. “Abstractus autem Entium civilium Complexus et Commmercium illud s. consortium personarum et rerum civilium praecise conceptum, qs. *Spatium entitativum morale* largitur, h. e. Statum illum naturalem *Vitam Civilem* dictum, in quo res morales locum habere et secundum *Prius* et *Posterius*, quod vulgo dicitur DIGNITATE, se mutuo concernere concipiuntur”: Weigel, *Pantologia*, p. 21 sq.

³⁵ As early as 1677 (*Spatium et Motus revera relationes*, 1677 (?), A VI. 4 C, 1968-1970), Leibniz is an advocate of a ‘relational’ rather than an ‘absolute’ understanding of space, but the container theory of space is mentioned several times in his earlier writings: Letter to Thomasius, April 1669, A II.1 (2006), 34; *De origine rerum ex formis*, April 1676, A VI.3, 519; *Definitiones cogitationesque metaphysicae*, 1678-81, A VI.4 B, 1397; *De mundo praesenti*, 1684-1686, A VI.4 B, 1509.

³⁶ *De mundo praesenti*, 1684-1686, A VI.4 B, 1509.

Leibniz later so vigorously attacked.³⁷ Given this premise, it seems natural to describe also the totality of non-physical entities as situated in a non-geometrical ‘container’ analogous to physical space – Tommaso Campanella’s *mundus archetypus* and *mentalis*, for example, function in a similar way.³⁸ Accordingly, Weigel’s and Leibniz’s *spatium entitativum* seems to be a ‘container’ in which things are situated related to each other not according to three-dimensional geometry, but according to a different, abstract system. Leibniz and Weigel, however, use this spatial metaphor in different contexts: Weigel’s *spatium entitativum morale* denotes the relationship of social, institutional entities according to social parameters. Leibniz’s *spatium entitativum*, on the other hand, seems to denote the relationship of creatures according to their original concept in the mind of God and thus their own innermost nature. We remember that social and metaphysical categories are very close to one another for Leibniz at that period. But nonetheless, this seems to be the point where Leibniz parts ways with Weigel and develops his argument in a more original way. In our attempt to make sense of his notes on Bisterfeld, we are now thrown back towards the scarce and dubious hints found in his own work.

As it seems, Leibniz here tries to reconcile his theological and scientific views with Bisterfeld’s metaphysical system. As for his differentiation between ‘corporeal’ and ‘entitative’ vacuums, Hubertus Busche argues that a physical vacuum is the necessary precondition for the atomism Leibniz held back then:³⁹ By admitting to a vacuum on the ‘corporeal’ level, but rejecting it on the ‘entitative level’, he can uphold an atomistic conception of the physical universe under Bisterfeld’s premises. Concerning the problem of multipresence, it seems plausible that both Bisterfeld and Leibniz have Eucharistic theology in mind. It is a premise of the Catholic and the Lutheran doctrines of the Eucharist that a given being – the body

³⁷ Th. Leinkauf, “Der Begriff des Raumes in der Diskussion um 1600”, *Kunsttexte*, 1, 2011, <<https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/8282>>, passim (retrieved 2nd November 2018).

³⁸ These two being the hierarchically higher analogous counterparts to the more geometrical *mundus mathematicus*, *mundus materialis*, and *mundus situs*: Tommaso Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata*, Paris 1638, lib. 1, cap. 1, art. 11, p. 248-249. Cf. the summary in E. Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, University Press, 1981, p. 194.

³⁹ H. Busche, *Leibniz’ Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Hamburg, Meiner, 1997, p. 147.

of Christ – can be present at several places simultaneously. In other sections of his book, Bisterfeld explicitly deduces from his philosophical premises the rejection of this and other *theologoumena* adverse to his Calvinist creed;⁴⁰ the Rome-friendly Lutheran Leibniz seems to suspect such an intention also here and accordingly modifies Bisterfeld's argument in a way that is more compatible with his own beliefs.⁴¹

Leibniz's early ideas on Eucharistic theology – spelled out in manuscripts a few years later, 1668-1669 – do indeed help us to understand in what sense *rerum natura* and even *Deus indivisibilis* can be equalled with *spatium entitativum*. The substance of a being, Leibniz argues there, is something more than the body that we see: Substances, according to Aristotle, are entities that have a principle of action in themselves; bodies need to be moved from outside; therefore, in order to be a complete substance, a body must be united to a mind. This union, Leibniz thinks, is what changes in Eucharistic Transsubstantiation: The bodies placed on the altar, originally linked to the idea of bread and wine in the Divine mind, are instead linked in the act of consecration to the mind of Christ and thus become His body and blood, without any change of their outward appearance. The same body of Christ can be simultaneously present on several altars (as well as in heaven), because all of these hosts and chalices are linked to the same mind. *In Deo sunt* – 'God contains' (!) – *infinitae Ideae realiter diversae*,⁴² each of whom determines the essence of a different being. I think that this is precisely what Leibniz means by *spatium entitativum*: An 'ideal topography' of different ideas in the mind of God, which – rather than the physical differentiation – determines what a thing really, substantially, 'entitatively' is.

Specific scientific and theological problems here lead to a fundamental shift in the notion of being. Leibniz, it seems, reads Bisterfeld's work neither as a quarry for isolated ideas, nor as a manual of philosophical

⁴⁰ Cf. the parallel account on locality, *Seminarium*, p. 176-177. Bisterfeld often has theological controversies in mind when building his philosophical arguments, cf. *ibid.*, 64, p. 110-111.

⁴¹ Eucharistic theology often offers Leibniz an opportunity to develop new metaphysical ideas. For a later example, cf. Th. Leinkauf, "The vinculum substantiale and the Impact of Metaphysics in Leibniz' Late Philosophy", in Id.- Meier-Oeser, *Harmonie und Realität*, p. 179-199.

⁴² Cf. the *Demonstrationes Catholicae*, 1668 (?), A VI.1, 508-514. A summary and interpretation of the Eucharistic theology is given by Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge, University Press, 2001, p. 83-93.

commonplaces. Rather, he is enthusiastically interested in Bisterfeld's system as a whole – but adopts his argument under premises that are very much his own. "There is no space of being except for the indivisible God. And I do not know what else is the principle of *existence*, if *consistency* is a connection with a certain distance in *entitative space*".⁴³ *Existentia* and *consistentia* are Bisterfeld's own systematically defined technical terms describing the relational nature of all beings.⁴⁴ This shows how accurately Leibniz reconstructs Bisterfeld's argument, even using terminology specific to its author – and then continues by introducing his own idiosyncratic concept: He follows Bisterfeld's argument for a universal cohesion of all things, but places this cohesion in 'entitative', not in corporeal space.

Leibniz here strictly separates metaphysics and physics. The metaphysical unity and harmony of the world necessarily required for its cognition does no longer directly lead to a physical cohesion. Bisterfeld's metaphysical argument does not, in Leibniz's view, necessarily entail the impossibility of a physical vacuum; according to Bisterfeld's premises explained so far, Leibniz thinks, it "is not entirely out of the question" that it exists. Leibniz emphatically subscribes to Bisterfeld's epistemological postulate of the unity of the world, but objects that it must be fulfilled in a different, non-physical manner, which he baptizes with the awkward, untranslatable, and mysterious scholastic barbarism *entitative*.

Already here, therefore, Leibniz seems to anticipate some aspects of a project that we can trace more clearly from the late 1660s until the very last years of his life: He tries to combine a mechanistic physics with a metaphysics allowing for an almighty God and immortal souls and capable to serve as the philosophical fundament for Christian dogma. His argumentative strategy in this endeavour seems to be the same for most of his life – from his *Confessio naturae contra atheistas* (1668/1669) through the *Discours de Métaphysique* (1686)⁴⁵ until his last letter to Clarke in 1716⁴⁶: He follows the mechanistic postulate to keep the interactions of bodies free of all supernatural – and indeed of any non-physical – influence, but then tries to prove that this mechanistic world is possible only under the premise of the existence of spiritual substances: God and

⁴³ See above, n. 26.

⁴⁴ *Consistentia, est entitas, per quam ens est ad Ens; per quam ens cum aliquo et respective esse concipitur.* (*Seminarium*, p. 31).

⁴⁵ *Discours de Métaphysique* X, A VI.4 B, 1543.

⁴⁶ G VII, p. 417 sq.

created souls.⁴⁷ Physics and metaphysics are two different, parallel but independent 'realms',⁴⁸ which never interfere with one another – but the physical realm is ultimately grounded in the metaphysical one. This approach also allows him to give older philosophical concepts – most famously the scholastic Substantial Form – a new, in his view, more rational interpretation.

Though we cannot know precisely how much of this concept was already behind Leibniz's notes on Bisterfeld, several points are strikingly similar: Introducing a strict separation between physics and metaphysics, Leibniz, with recourse to Weigel's terminology, reconstructs in a free, eclectic manner the system of an older philosopher, preserving his metaphysical outlook and his epistemological premises, but at the same time creating more room both for Christian dogma and mechanistic physics. While the specific form of the argument, the notion of *spatium entitativum*, was determined by problems only relevant for the catholicizing atomist that Leibniz was during this short phase of his biography, the core of the problem remains in the very centre of his philosophy for the rest of his life.

REFERENCES:

- Antognazza, Maria Rosa, "Bisterfeld and *immetatio*. Origins of a Key Concept in the Early Modern Doctrine of Universal Harmony", in Martin Mulrow (ed.), *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*, Berlin, De Gruyter, 2009, p. 57-83.
- Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge, University Press, 2009.
- Bisterfeld, Johann Heinrich, *Phosphorus Catholicus, seu artis meditandi epitome*, Leiden, Verbiest, 1657.
- Bisterfeld, Johann Heinrich, *Primae philosophiae seminarium*, ed. Adrian Heereboord, Leiden, Gaasbeeck, 1657.

⁴⁷ Cf. e. g. *Discours de Métaphysique* X, A VI.4 B, 1543. An important metaphor on the subject is that of the 'two realms' of physics and metaphysics, most famously in the *Monadology*, §§ 79/87, G VI, 620/622; other examples offered by D. Garber, "Leibniz: Physics and Philosophy", in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley, Cambridge, University Press, 1994, p. 270-352, here: p. 327, 330-331.

⁴⁸ A metaphor that Leibniz frequently uses from the 1690s on – most famously in the *Monadology*, §§ 79/87, G VI, 620/622; other examples offered by Garber, "Leibniz: Physics and Philosophy", p. 327, 330-331.

- Bisterfeld, Johann Heinrich, *Bisterfeldius redivivus, seu oper[a] posthum[a] Joh. Henrici Bisterfeldi*, 2 vols., The Hague, Vlacq, 1661.
- Busche, Hubertus, *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Hamburg, Meiner, 1997.
- Commentariorum Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prima Pars*, Cologne, Zetzner, 1625.
- Garber, Daniel, "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years", in Kathleen Okruhlik, James Robert Brown, *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokio, Springer, 1985, p. 27-130.
- Garber, Daniel, "Leibniz: Physics and Philosophy", in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley, Cambridge, University Press, 1994, p. 270-352.
- Grant, Edward, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, University Press, 1981.
- Kabitz, Willy, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte eines Systems*, Heidelberg, Winter, 1909.
- Kvacsala, Janos, "Johann Heinrich Bisterfeld", *Ungarische Revue*, 13, 1893, p. 40-59, 174-197.
- Leinkauf, Thomas, "Diversitas identitate compensata. Ein Grundproblem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der Frühen Neuzeit", *Studia Leibnitiana*, 28, 1996, p. 58-83; 29, 1997, p. 81-102.
- Leinkauf, Thomas, "Der Begriff des Raumes in der Diskussion um 1600", *Kunsttexte*, 1, 2011, <<https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/8282>> (retrieved 2nd November 2018).
- Leinkauf, Thomas, "Harmonie und Realität. Eine systematische Einführung", in Id.-Stephan Meier-Oeser, *Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz* ("Studia Leibnitiana", Sonderhefte 51), Tübingen, Steiner, 2017, p. 9-22.
- Leinkauf, Thomas, "The vinculum substantiale and the Impact of Metaphysics in Leibniz' Late Philosophy", in Id.-Stephan Meier-Oeser, *Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz* ("Studia Leibnitiana", Sonderhefte 51), Tübingen, Steiner, 2017, p. 179-199.
- Loemker, Leroy E., "Leibniz and the Herborn Encyclopedists", in Ivor Leclerc (ed.), *The Philosophy of Leibniz and the Modern World*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1973, p. 276-297.
- Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge, University Press, 2001, esp. p. 63-129.
- Mugnai, Massimo, "Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Kombinatorik und Logik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 5, 1973, p. 43-73.
- Mulsow, Martin, "Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert", in *Bruniana & Campanelliana*, 1, 1995, p. 205-232.
- Mulsow, Martin, "Bisterfelds Cabala. Zur Bedeutung des Antisozianismus für die Spätrenaissancephilosophie", in Id., *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*, Berlin, De Gruyter, 2009.

Spatium entitativum. *Leibniz's Notes on J. H. Bisterfeld*

- Rossi, Paolo, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Mulino, 1983, trans. Stephen Clucas, *Logic and the Art of Memory. The Quest for a Universal Language*, London, Continuum, 2000.
- Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, University Press, 1998.
- Scotus Duns, *Opera Omnia* XII, Paris, Vives, 1893.
- Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae* XV, 9, 5-6, Venice, Colosinus, 1605.
- Weigel, Erhard, *Universi corporis pansophici caput summum*, Jena, Bauhofer, 1673.
- Weigel, Erhard, *Corporis Pansophici Pantologia*, Jena, Bauhofer [1673].

HANNES AMBERGER, M.A.
Università degli Studi di Salerno
hannes.amberger@uni-muenster.de

GIULIA ABBADESSA

L'ALLEGORIA IN LEOPARDI: L'ECO DANTESCA

ABSTRACT: This article reflects on the presence of Dante's allegory in Leopardi's works. In fact, in the *Zibaldone* Leopardi considers allegory in a similar way to Dante in the *Convivio* in defending the autonomy of literature from excesses of allegorical interpretation. Furthermore in the *Canti* and *Operette Morali* Leopardi rewrites several allegories taken from Dante's *Commedia* and *Vita Nova* as the personification of Love. The last aim of the article is to suggest that Leopardi, inspired by ancient tradition, is actually a "deformed Dante" as Baudelaire.

SOMMARIO: Questo articolo riflette sulla presenza dell'allegoria di Dante nell'opera di Leopardi. Infatti, nello *Zibaldone* Leopardi considera l'allegoria in maniera analoga a Dante nel *Convivio* quando difende l'autonomia della letteratura da eccessi di interpretazione allegorica. Inoltre, nei *Canti* e nelle *Operette Morali* Leopardi riscrive numerose allegorie tratte dalla *Commedia* e dalla *Vita Nova*, come la personificazione in *primis* di Amore. Scopo dell'articolo è suggerire che Leopardi, ispirato dall'antica tradizione, sia un "Dante deformato", come Baudelaire.

KEYWORDS: Allegory; Dante; Leopardi; *Convivio*; *Zibaldone*

Fino alla fine del XX secolo, la critica attribuì una natura episodica all'influenza di Dante in Leopardi, ravvisandola nella cantica *Appressamento della morte*, nel *Primo amore*, nei *Paralipomeni* e nelle canzoni civili.¹ La prospettiva mutò, dopo l'edizione dei *Canti* a cura di De Robertis, con

¹ Cfr. F. Senardi, "Dante e Leopardi", *Verba Analecta Neolatina*, 1, 2001, p. 151-178; D. Consoli, "Leopardi e Dante" in *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*. Atti del convegno internazionale di studi leopardiani, Firenze, Olschki, 1978, p. 61-66.

Blasucci che sottolinea come trattino *l'ombre come cosa salda* al pari della *Commedia*,² e con Prete che compara il poema dantesco e *Vita Nova* con *A Silvia* e *Alla sua donna*.³ Cerbo mostra la longevità dei rapporti intertestuali fin in *Pensiero dominante*.⁴ Dopo le analisi di Strologo su *Purgatorio XXVII* e *Infinito*⁵ e di Geddes da Filicaia sul *Canto notturno*,⁶ Cesareo offre un sistema di *loci paralleli* ma senza un commento esteso.⁷

Questo intervento propone una riflessione ispirata ai saggi di Auerbach sulla tecnica della *figura*⁸ e di Benjamin sull'*allegoria*,⁹ che sottolinei come Dante sia modello stilistico fondamentale dei *Canti* e delle *Operette*.

La nozione auerbachiana *figura*, proposta per la *Commedia*, converge difatti con quella di *allegoria*,¹⁰ perché allude al suo carattere figurativo.¹¹ Ciononostante Auerbach distingue le nozioni sostenendo che l'*allegoria* appartiene all'ambito ermeneutico (come nel "metodo di Filone"¹²) e, in caso contrario, ha un carattere astratto e non rappresenta "la piena storicità di un fatto determinato".¹³ Tuttavia, tale distinzione concerne le opere medioevali (Auerbach cita Prudenzius e Alain de Lille),¹⁴ mentre Benjamin sottolinea che nella modernità l'allegoria può rappresentare la storia perché,

² *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Bologna, Il Mulino, 1985. Pioneristico M. Marti, *Dante, Boccaccio, Leopardi: studi*, Napoli, Liguori, 1980.

³ *Il deserto e il fiore: leggendo Leopardi*, Roma, Donzelli, 2004.

⁴ "Dante nello *Zibaldone* e nei *Canti*" in *Episodi della storia della fortuna e della critica dantesca fra Cinquecento e Novecento*, a c. di Placella, Napoli, L'Orientale, 1999, p. 31-68.

⁵ "Su una traccia dantesca in Leopardi. Dal sacro monte all'*Infinito*", *Rassegna europea di letteratura italiana*, 24, 2004, p. 107-116.

⁶ "La presenza di Dante nell'opera di Leopardi. Osservazioni e suggestioni", *La Modernità Letteraria*, 6, 2013, p. 91-100.

⁷ *Sì ch'a mirarla intenerisce 'l core. Luoghi danteschi in Giacomo Leopardi*, Perugia, Morlacchi, 2013.

⁸ *Studi su Dante*, a c. di D. Della Terza, Milano, Feltrinelli, 2005.

⁹ *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 2014; *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999.

¹⁰ 'Figura' in *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 176-226, p. 209: "L'interpretazione figurale pone dunque una cosa per l'altra in quanto l'una rappresenta e significa l'altra, e in questo senso essa fa parte delle forme allegoriche nell'accezione più larga".

¹¹ L'allegoria è composta di un "essere figurale e il significato"; W. Benjamin *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999, p. 140. Auerbach ebbe una corrispondenza epistolare con Benjamin dove emerge una convergenza semantica tra figura e allegoria; E. Fabietti, "Erich Auerbach scrive a Walter Benjamin: tracce di una corrispondenza", *Moderna: semestrale di teoria e critica della letteratura*, 11 (1/2), 2009.

¹² *Studi su Dante*, p. 209.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

anziché essere convenzionale, diventa frutto della volontà personale dell'autore; anzi, precisa Labarthe, de "la soggettività dell'artista e le contingenze del vissuto".¹⁵

L'allegoria dei *Paralipomeni* fu riconosciuta già dal Giordani;¹⁶ mentre quella delle *Operette* è stata studiata di recente da Dolfi, che l'ha definita la tecnica poetica con cui Leopardi, negando il valore simbolico della mitologia antica, rappresenta le moderne verità filosofiche e scientifiche, meditate nello *Zibaldone*, come con il sole "personificato in modo grottesco nel *Copernico*, lasciato ormai, fuor di figura, solo alla geometrica, informale ferita della lucidità".¹⁷

Contemporaneamente, l'allegoria dei *Canti* è stata commentata da Mengaldo,¹⁸ mentre si è diffusa la lettura dantesca dell'opera leopardiana. Tuttavia, la possibilità di unire questi due approcci metodologici è stata negata in riferimento alle pp. 4365-66 dello *Zibaldone*, in cui Leopardi difende il senso letterale contro l'eccesso di interpretazione allegorica, citando anche alcuni passi della *Commedia*, ma con una posa analoga a quella di Dante nel *Convivio*, come si vedrà. Del resto, le pagine 4162-63 dello *Zibaldone* (17 gennaio 1826), da cui deriva il *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, offrono un'immagine antitetica rispetto all'archetipo del viaggio della *Commedia* e sono registrate nell'*Indice del mio Zibaldone* del 1827 come *Definizione allegorica della vita*:

Che cosa è la vita? Il viaggio di un zoppo e infermo che con un gravissimo carico in sul dosso per montagne ertissime e luoghi sommamente aspri, faticosi e difficili, alla neve, al gelo, alla pioggia, al vento, all'ardore del sole, cammina senza mai riposarsi di

¹⁵ Baudelaire et la tradition de l'allégorie, Genève, Droz, 2015, p. 35. Labarthe riprende Benjamin e Michel Zink, *La subjectivité littéraire*, Paris, PUF, 1985, p. 127-171. Benjamin, *Il dramma*, p. 174: "[...] nell'allegoria si propone agli occhi dell'osservatore la *facies hippocratica* della storia come un pietrificato paesaggio primevo. La storia in tutto quanto ha fin dall'inizio, di inopportuno, di doloroso, di sbagliato, si configura in un volto-anzi nel teschio di un morto". Cfr. M. Maggi, *Benjamin e Dante. Una costellazione nello spazio delle immagini*, Roma, Donzelli, 2017.

¹⁶ "Non una parodia, ma un'allegoria" chiosa P. Giordani, *Di una grave ingiustizia fatta a Giacomo Leopardi morto* (1839), e Id., *Al Compilatore della Strenna piacentina* (1842), in *Scritti editi e postumi*, pubblicati da A. Gussalli, vol. V, Milano, Saurito, 1857, p. 199-202 e 294-298, cit. in G. Leopardi, *Poesie e Prose* a c. di Damiani e Rigoni, Milano, Mondadori, 1988, p. 296.

¹⁷ "Allegoria del vero e finzione mitica nelle *Operette Morali*", in *Mythe et récit poétique* a c. di V. Gély-Ghedira, Clermont-Ferrant, Presses Univ. Blaise Pascal, 1998, p. 149-160, p. 159.

¹⁸ *Leopardi antiromantico e altri saggi sui Canti*, Bologna, Il Mulino, 2012. Mengaldo sottolinea l'influenza dello stile figurativo greco sulla scrittura leopardiana, concentrandosi soprattutto sulle allegorie esplicite ed escludendo l'analisi delle personificazioni.

e notte uno spazio di molte giornate per arrivare a un cotal precipizio o un fosso, e quivi inevitabilmente cadere.¹⁹

A ostacolare lo studio della riscrittura leopardiana dell'allegoria dantesca non fu la condanna della nozione promossa dall'Idealismo tedesco e contrastata da Benjamin,²⁰ ma l'autorità di Croce e l'eredità del Neoidealismo italiano.²¹

Come distingue poesia e non poesia, Croce oppone l'allegoria filosofica, che definisce *ὑπόνοια*, a quella dei retori, l'*inversio*, considerando superflue le distinzioni empiriche tra allegoria, similitudine e metafora, e contrapponendosi a Benjamin negando che l'allegoria sia una forma di espressione.²²

Croce è in contrasto anche con Vico che codifica l'allegoria nella *Scienza nuova* come *diversiloquium*, recuperando l'etimologia del lemma *allo agoreuein*, "parlo altrimenti" o "dico altro", per definire il mito un linguaggio spontaneo dei primitivi nato in assenza di uno sviluppo fonologico della lingua e più in generale da:

i Fonti di tutta la *locuzion poetica* [...] questi *due*, cioè *povertà di parlari*, e *necessità di spiegarsi*, e di farsi intendere; da' quali proviene l'*evidenza della Favella Eroica*, che immediatamente succedette alla *Favella mutola* (SN 44, §30).²³

La nozione 'allegoria'

Da un punto di vista linguistico l'allegoria appartiene alla più vasta famiglia della metafora, dunque, secondo la classificazione di Jakobson, ha una funzione poetica nel linguaggio.²⁴ Una delle prime codificazioni dell'allegoria, quella Quintiliano, infatti la definisce *metafora continuata*.²⁵

¹⁹ Nonostante promuovesse il culto di Dante come Monti e Foscolo, il 1° febbraio 1826, temendo il freddo inverno tedesco, Leopardi rifiutava una cattedra di filologia dantesca all'Università di Bonn.

²⁰ F. Muzzioli, *L'Allegoria*, Roma, Lithos, 2016.

²¹ Nel 1920 in *Nuovi saggi di estetica* Croce nega che l'allegoria abbia una funzione poetica e la riconosce attiva solo in testi filosofici, condannandola definitivamente in *La poesia di Dante*, Bari, Laterza, 1921, p. 21: "Se l'allegoria c'è, essa è sempre, per definizione, fuori e contro la poesia".

²² B. Croce, *Sulla natura dell'allegoria* (1923), in Id., *Nuovi saggi di estetica*, Bari, Laterza, 1969, p. 332.

²³ D. Pietropaolo, "La teoria dell'allegoria in Vico" in *Allegoria*, 54, 2006, p. 7-22, p. 31.

²⁴ Per ogni approfondimento cfr. Muzzioli, *L'allegoria*, che offre un quadro dettagliato della questione e una ricca bibliografia critica.

²⁵ Ibidem.

Come indica l'etimologia, l'allegoria è una figura doppia, formata da un segno linguistico (*allegorizzante*) dietro cui si nasconde un sotto-senso (*allegorizzato*, in greco ὑπόνοια), risultando dall'unione di due componenti, una figurativa e un'altra intellettuale.²⁶

Da un punto di vista testuale l'allegoria può assumere la forma della personificazione,²⁷ ma anche "enigma, favola, apologo, parabola, emblema costituiscono come la *suite* di questo tropo reale".²⁸ Tale confusione lessicale, diffusa in età moderna,²⁹ dipende dal fatto che, in origine, la nozione *allegoria* non fu codificata da Aristotele (ma la *Poetica* definisce la *favola* un elemento costitutivo della poesia) e condannata da Platone che, indicandola come ὑπόνοια, la considera nel II libro della *Repubblica* pericolosa per i giovani come la poesia.³⁰ Si vedrà che negli scritti leopardiani e nelle opere del XVIII e XIX secolo predomina il lemma *favola*.³¹

Labarthe propone per l'allegoria nell'opera baudelairiana una tripartizione tipologica, ripresa da Muzzioli in termini assoluti.³² La prima classe comprende le allegorie influenzate dai modi dell'emblema;³³ la seconda distingue allegorie 'narrative' e 'figurative'. Fra le 'figurative', che

²⁶ 'Allegoria' in *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, vol. I, p. 291: "nell'allegoria sarebbe sempre presente uno sdoppiamento tra immaginazione e intelletto e dunque [...] un tentativo [...] di adattamento del fenomeno alle modalità della sua illustrazione". L'elemento figurale o *allegorizzante* può avere un rapporto (metaforico, metonimico, sinestetico, etc.) con l'*allegorizzato* o può essere arbitrario. Da un punto di vista stilistico, l'allegoria si ordina in una classificazione tipologico-quantitativa: è *semplice* se concerne un unico elemento, *plurale* se ne concerne di più, e *strutturale* se è legata all'interna struttura delle forme e dei contenuti del testo. L'allegoria è *esplicita*, se nel testo è spiegato il suo significato, o *implicita*, se quest'ultimo è ipotetico o plurale. Cfr. Muzzioli, *L'allegoria*.

²⁷ *Il dramma*, p. 161: "La personificazione allegorica ha sempre tratto in inganno su questo punto: che il suo compito non è di personificare la cosa, ma piuttosto potenziarne il ruolo mettendola nei panni di un personaggio".

²⁸ Labarthe, *Baudelaire*, p. 22.

²⁹ Cfr. Muzzioli, *L'allegoria*.

³⁰ J. Pépin, *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976. Labarthe, *Baudelaire*, p. 112.

³¹ Dante in *Convivio*, II, I, 1-2 rapporta le nozioni definendo il "senso *allegorico*, nascosto sotto le *favole*, come la verità sotto una *bella menzogna*" (*Convivio*, a c. di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995, online con il progetto DaMA <http://perunaenciclopediadantescadigitale.eu/istidama/index.php?id=4&L=0>).

³² Labarthe, *Baudelaire*, p. 47-51.

³³ Caratterizzate dalla giustapposizione di due significanti, l'uno iconico e l'altro verbale, dissociato rispetto al primo "in una legenda o *motto* e in un epigramma o *subscriptio*". Cfr. *ibid.*, p. 47.

hanno un carattere atemporale e visualizzano, concretizzandole, entità astratte, si conta la personificazione. Nelle 'narrative' il senso allegorico si integra a un discorso caratterizzato da una durata lineare che assume le categorie di spazio e tempo: ad esempio, nei miti l'immagine allegorica, fortemente drammatizzata, mostra e dà da pensare simultaneamente, diversamente rispetto agli emblemi.³⁴ Si ha una terza classe di allegorie quando il soggetto lirico è implicato nella contemplazione, oscillando tra interiorizzazione e distacco interpretativo. A questa classe appartiene l'"integrazione figurale",³⁵ la tecnica con cui l'autore prende parola, pur sotto mentite spoglie, per arricchire il messaggio del testo.

L'allegoria si distingue dal simbolo in virtù di alcune caratteristiche, meditate *in primis* da Goethe, Schiller ed Hegel, che hanno insistito sulla superiorità estetica del secondo, considerando l'allegoria rappresentazione di un'idea, un'espressione che comporta la riflessione, dunque un'operazione intellettuale, laddove il simbolo è l'idea stessa e appartiene al dominio dell'intuizione: esso è superiore all'allegoria, come l'essere al significare.³⁶ Sulla scia dell'Idealismo tedesco ma rivalutando l'allegoria, Benjamin spiega che il simbolo incorpora, è corpo, convenzione, invece l'allegoria rappresenta; il simbolo rinvia a ciò che è, l'allegoria espone un significato.³⁷ Anche Compagnon e Muzzioli sottolineano che il simbolo, in quanto parte del tutto che rappresenta, comporta pienezza, unità con l'Idea che esprime, convenzionalità, mistero; come evidenzia la sua etimologia, studiata da Frye e Gadamer.³⁸

³⁴ Fletcher distingue due modalità principali in cui si articolano le allegorie narrative: *psicomachia* e *progress*, conflitto e viaggio, talvolta in forma mista. *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1964, p. 22.

³⁵ La nozione, con cui Auerbach indica il rapporto fra Antico e Nuovo Testamento, ripresa da Pasolini tra il '56 e il '60-61, indica il concetto di *implere figuram*, 'integrare figurativamente'. Id., *Mimesis, il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino, 2000. Cfr. S. De Laude, "Pasolini lettore di Mimesis", in *Mimesis. L'eredità di Auerbach*, Atti del XXXV Convegno Interuniversitario (Bressanone/Innsbruck, 5-8 luglio 2007) a c. di I. Paccagnella e E. Gregori, Padova, Esedra, 2009, p. 467-481.

³⁶ Muzzioli, *L'allegoria*, p. 128.

³⁷ Benjamin, *Il dramma*, p. 139.

³⁸ Cfr. A. Compagnon, *Baudelaire devant l'innombrable*, Paris, Presses Univ. Paris-Sorbonne, 2003. Muzzioli, *L'allegoria*, p. 123-127. Gadamer cita la *tessera hospitalis* (uno dei due frammenti di un coccio rotto, dato nell'antica Grecia in ricordo all'ospite come segno di riconoscimento), e un passo del *Simposio* sulla nascita dell'uomo tramite una separazione da un "doppio" ermafrodito originario: "Ciascuno di noi è quindi una mezza tessera d'uomo [...]" (*L'attualità del bello*, Genova, Marietti, 1986, p. 34-35. Platone, *Simposio*, Torino, Einaudi, 2009, p. 85-87). Frye spiega che dal verbo *symbollein* ('mettere insieme'/'gettare insieme') derivano due sostantivi: una forma neutra (*symbolon*), che

Il simbolo implica una rivelazione di senso da cogliere intuitivamente, tramite la 'partecipazione', non la riflessione.³⁹ Benjamin spiega che, invece, per quanto riguarda l'allegoria, a causa della sua dualità intrinseca, l'interprete risolve gradualmente l'enigma;⁴⁰ pertanto essa è vicina all'ironia e l'antifrasi, come osservava Quintiliano.⁴¹ Tuttavia, il simbolo può entrare a far parte di un'allegoria, come in una citazione.⁴² Bloch paragona il sovrasenso del simbolo e dell'allegoria ma, considerando l'effetto evocativo del linguaggio simbolico musicale, spiega che il primo aspira alla "riunificazione di ciò che è diviso",⁴³ mentre l'allegoria, rinviando all'*alteritas*, è caratterizzata dall'indeterminatezza.⁴⁴

Da un punto di vista storico-letterario, osservando la mescolanza di allegoria e ironia, Benjamin conclude che una "storia della stilistica romantica potrebbe mostrare come il frammento e la stessa ironia siano metamorfosi dell'allegorico".⁴⁵

Rispetto all'antica, inoltre, l'allegoria moderna accentua il tratto tipico dell'allegoria tradizionale, essendo caratterizzata da maggiore indeterminatezza, sia semantica sia stilistica, e presentandosi anche come allegoria del vuoto, cioè con varie possibilità di lettura, non una significazione univoca.⁴⁶

rinvia alla *tessera hospitalis*; e una forma maschile (*symbolos*), che "significa auspicio o divinazione [...]"; N. Frye, *Mito metafora simbolo*, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 67-68.

³⁹ Ricœur afferma infatti che il simbolo precede l'ermeneutica e l'allegoria è già ermeneutica (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, t. II, p. 23; Labarthe, *Baudelaire*, p. 613.), come Eco sottolinea il carattere numinoso del simbolo (U. Eco, *Il nodo simbolico*, in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, p. 240-244). Secondo Muzzioli, al simbolo si oppone "il diavolo (il *diaballein*: [...] dividere); all'allegoria la tautegoria [...]" (Id., *L'allegoria*, p. 126).

⁴⁰ Benjamin, *Il dramma*, p. 189. Il lettore, quando legge un'allegoria, è tentato di seguire solo il senso astratto per cui Lewis lo esorta a guardare il senso letterale quanto l'allegorico in Id., *The Allegory of Love: a Study on The Medieval Tradition*, New York, Oxford University Press, 1968 (1936).

⁴¹ Muzzioli, *L'allegoria*.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibid., p. 170.

⁴⁴ L'allegoria "[...] è per definizione ambigua, cioè l'oggetto da cui essa desume la propria metafora chiarificante [...] non è esso stesso affatto univoco. Esso contiene in sé più significati [...] possiede di fronte al simbolico una specie di ricchezza data dall'imprecisione"; Id., *Il principio della speranza*, vol. I, Milano, Garzanti, 1994, p. 206.

⁴⁵ Benjamin, *Il dramma*, p. 162.

⁴⁶ Secondo Compagnon, *Baudelaire devant l'innombrable*, p. 177, l'allegoria moderna "serait la rupture de l'analogie poétique, la disproportion du mètre et de la phrase, l'irrégularité ou le *non sequitur*, pour ainsi dire le vers sans nombre, innombrable. En cela l'allégorie moderne reprendrait, en l'accentuant, l'un de traits constitutifs de

Le pagine zibaldoniane 4365-66

Si vedano le pagine zibaldoniane che più delle altre mostrano Leopardi critico verso l'allegoria:

Chi suppone allegorie in un poema, romanzo ec.; come si è tanto fatto anticamente e modernamente nell'*Iliade* e *Odissea*; come fece il Tasso medesimo nella sua *Gerusalemme*; come ora il Rossetti nel commento alla *Divina Commedia* che si stampa in Londra, la vuol tutta allegorica, allegorico il personaggio di Francesca da Rimini, allegorico Ugolino ec.; distrugge tutto l'interesse del poema ec. Noi possiamo interessarci per una persona che sappiamo interamente finta dal poeta, drammatico, novelliere ec.; non possiamo per una che supponghiamo allegorica. Perché allora la falsità è, e si vede da noi, nell'intenzione stessa dello scrittore. Vedi p. 4477.⁴⁷

Si considerino i casi di eccesso di esegesi allegorica citati. Gabriele Rossetti nel *Commento analitico* (1826-27) "vide nell'esilio dantesco prefigurato il proprio" e usò "nella propria esegesi tutta la cultura massonica acquisita negli anni della formazione napoletana [...] sicuro che Dante, dedicando il primo sonetto della *Vita Nuova* a tutti 'li fedeli d'amore', volesse dichiarare di far parte di un'associazione segreta".⁴⁸ Tasso, molto amato da Leopardi e protagonista di una delle *Operette*, scrisse un'*Allegoria del poema* (1576) per riassumere la complessità della *Gerusalemme* inquadrandola nell'ortodossia cristiana e difendersi da possibili accuse di immoralità.⁴⁹ Tuttavia, Tasso inizialmente demandava l'allegoria al lettore, come Dante, in un gioco fatto di "complicità, di sfida ...":

e ben ch'io stimi che'l far professione che [l'allegoria] vi sia, non si convegna al poeta; nondimeno volsi durar fatica per introdurla, ed a bello studio, se ben non dissi, come fé Dante:
Aguzza ben, lettore, qui gli occhi al vero, pero' che'l velo è qui tanto sottile,
che dentro trapassarvi fia leggero
non mi spiacquè però di parlar in modo, c'altri potesse raccogliere ch'ella vi fosse.⁵⁰

l'allégorie traditionnelle, par définition hétérogène, et dont l'incomplétude stylistique ou sémantique est l'indice le plus sûr".

⁴⁷ *Zib.* 4365-66 (2 settembre 1828). Le citazioni dello *Zibaldone* sono tratte da Leopardi, *Tutte le opere*, a c. di W. Binni con la collaborazione di E. Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1969.

⁴⁸ "Rossetti, Gabriele" a c. di P. Giannantonio in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Treccani, 1996, vol. 46.

⁴⁹ Si ricordi l'incipit: "L'eroica poesia [...] d'imitazione e d'allegoria è composta". T. Tasso, *Tutte le opere*, a c. di A. Quondam, Roma, Lexis Progetti Editoriali, 1997.

⁵⁰ T. Tasso, *Lettere*, a c. di C. Giusti, Firenze, Le Monnier, 1853, vol. I, p. 119, cit. in L. Bolzoni, *Il lettore creativo. Percorsi cinquecenteschi fra memoria, gioco, scrittura*, Napoli, Guida, 2012, p. 52. Nelle lettere del '75 a Scipione Gonzaga, Tasso afferma di non aver

La posizione di Leopardi a difesa del senso letterale appare interessata a tutelare l'autonomia della letteratura, pertanto vicina a quella di Tasso prima che scrivesse *l'Allegoria del poema*, ma *in primis* a quella di Dante. Nel *Convivio*, II, I, 3-5, distinguendo i quattro sensi sulla scia di Agostino di Dacia,⁵¹ Dante prende le distanze dai teologi per stabilire infatti una norma poetica,⁵² difendendo per primo il senso letterale:

sempre lo litterale dee andare innanzi, sì come quello nella cui sentenza li altri sono inchiusi, e senza lo quale sarebbe impossibile ed irazionale intendere alli altri, e massimamente allo allegorico.⁵³

Nella *Commedia* il lemma 'velo' (*Pg.* VIII 19-21) indica il livello allegorico della poesia come nel commento di Boccaccio al poema dantesco, diventando canonico in letteratura.⁵⁴ Viceversa, nell'esegesi biblica il senso letterale non è 'velo': "l'esegesi cristiana inventa la nozione di allegoria *in factis* che, enunciando una somiglianza garantita da Dio, si distingue dall'allegoria *in verbis* derivata dall'immaginazione dei poeti, e il cui senso letterale è menzognero".⁵⁵

Difendendo l'autonomia della letteratura come Dante, che aveva intenzione di spiegare le "ragioni per cui i savi antichi inventarono l'allegoria nel XIV libro"⁵⁶ del *Convivio* rimasto incompiuto, Leopardi nello

pensato all'allegoria durante la composizione del poema, prima di usarla per interpretare la *Gerusalemme* in chiave cristiana e trasformare la *Liberata* nella *Conquistata*.

⁵¹ Muzzioli, *L'allegoria*, p. 39-40. P. Giannantonio, *Dante e l'allegorismo*, Firenze, Leo S. Olschki, 1969. J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal-Paris, Librairie J. Vrin, 1970.

⁵² "[...] Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato [...]."

⁵³ *Convivio*, II, I, 8.

⁵⁴ Esso compare, ad esempio, in *Della ragion poetica* di Gravina o nella definizione di allegoria di Marmontel nel I volume degli *Eléments de littérature*, citato tra i *Préceptes de genre* del capitolo *Allégories* nel II vol. dell'antologia *Leçons françaises de littérature et de morale, ou Recueil, en prose et en vers, des plus beaux morceaux de notre langue dans la littérature des deux derniers siècles*, scritto da M. Noël et De la Place e presente nella Biblioteca Leopardi.

⁵⁵ R. Borderie, "L'Allégorie. Avant-Propos", *La Lecture littéraire*, 4, 2000, édition du dossier sur l'allégorie à la suite d'une table ronde organisée en janvier 1999 à l'Université de Reims, p. 7-23, p. 17. Cfr. A. Strubel, "Allegoris in factis et allegoria in verbis", *Poétique*, 25, 1975, p. 342-357.

⁵⁶ *Convivio*, a c. di C. Vasoli e D. De Robertis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1995, vol. I, p. XIII. Cfr. *ibid.*, p. 114; *Convivio*, II, I, 4: "E perché questo nascondimento fosse trovato per li savi, nel penultimo trattato si mostrerà".

Zibaldone definisce l'allegoria un prodotto spontaneo dell'immaginazione, riconoscendo nel mito il discorso proprio dell'uomo primitivo:

i primi sapienti furono i poeti, [...] si servirono della poesia, e le prime verità furono annunziate in versi, non, cred'io, con espressa intenzione di velarle e farle poco intelligibili, ma perché esse si presentavano alla mente stessa dei saggi in un abito lavorato dall'immaginazione, e in gran parte erano trovate da questa anzi che dalla ragione, anzi avevano eziandio gran parte d'immaginario, specialmente riguardo alle cagioni ec., benché di buona fede creduto dai sapienti che le concepivano o annunziavano. E inoltre per propria inclinazione e per secondar quella degli uditori, cioè de' popoli a cui parlavano, i saggi si servivano della poesia e della favola per annunziar le verità, benché niuna intenzione avessero di renderle *méconnaissables*.⁵⁷

Se Dante probabilmente crede alla "realtà storica dei miti di cui propone un'interpretazione figurata [...]",⁵⁸ Leopardi legge i miti nello *Zibaldone* in prospettiva moderna e antropologica, in parziale analogia con la *Scienza nuova*, studiandone l'origine e operando quella che Dolfi definisce in termini barthesiani un'ampia demitologizzazione. Ad esempio, a p. 4001 dello *Zibaldone* Leopardi distingue le "divinità benefiche", "graziose", "amabili" delle "nazioni civili" da quelle "non benefiche, o indifferenti ec. come tante [...] nella mitologia greca", considerando "l'idea della Divinità [...] formata sulle idee puramente umane, benché diverse secondo i tempi"; tanto più violenta quanto più lo è la cultura del popolo che la produce.⁵⁹

Tuttavia, si è detto, Leopardi riprende la posizione di Dante che, attraverso la figura di Orfeo, nel *Convivio* II, I, 2-4, prendendo le distanze dai teologi e dalla celebrazione platonica e boeziana della filosofia a discapito della poesia, unisce "*fictio* e verità" in un rapporto "non alternativo ma progressivo: quello tra lettera e allegoria nei testi poetici".⁶⁰

⁵⁷ *Zib.* 2941-43 (11 luglio 1823).

⁵⁸ "[...] il fatto che Dante pone Orfeo nel Limbo tra i filosofi e i sapienti dell'antichità (*If.* IV, v. 140) dimostra che egli lo ritiene un personaggio storico [...]" Per Dante, come per la maggior parte dei suoi predecessori nell'esegesi figurata, la presupposta realtà storica di un personaggio o di un avvenimento, lungi dall'impedirne l'utilizzazione allegorica, piuttosto la favoriva. Si capisce allora come Dante non manchi di trattare allegoricamente non soltanto delle figure mitiche, ma anche degli esseri che, per lui come per noi, appartengono incontestabilmente alla storia" voce 'allegoria', a c. di J. Pépin in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1984 (1970), vol. I, p. 160.

⁵⁹ Dolfi, *Allegoria*, p. 149. R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

⁶⁰ S. Gentili, "Lecture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia", in *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il Settecentenario della morte (2021)*. Atti del Convegno internazionale di Roma (maggio-ottobre 2015), a c. di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2016, t. I, p. 303-325, p. 307. Cfr. *Zib.* 3432 (15 settembre 1823): "[...] così gli antichi e primi poeti e sapienti facevano servire

Se ognuna delle allegorie leopardiane esprime un messaggio specifico, del resto, la loro funzione stilistica è non livellare la rappresentazione della realtà con il principio di non-contraddizione e un linguaggio puramente razionale, che con i *termini* e la propria *analisi* riduce a un *corpo morto* la natura di per sé intenta ad un fine poetico.⁶¹ In questo senso, l'allegoria nell'opera leopardiana può considerarsi uno strumento dell'*ultrafilosofia*,⁶² concepita nello *Zibaldone* come unione di poesia e filosofia, due discipline che il diario filosofico descrive come affini e interdipendenti nello stesso anno 1823, proprio nei mesi in cui commenta l'allegoria, il linguaggio poetico sapienziale.

Leggendo l'allegoria come frutto dell'immaginazione figurale antica, Leopardi si allinea anche con la moderna interpretazione dei *Prolegomena ad Homerum* di Friedrich August Wolf sull'origine popolare dei poemi omerici. L'appunto zibaldoniano di p. 4365-66, infatti, condanna l'eccesso di interpretazione allegorica di Omero, come alle p. 4318-19,⁶³ citando gli atti di una riunione sui poemi omerici tenutasi all'Accademia delle Scienze di Monaco di Baviera, precisa che essi non hanno lo scopo di esprimere allegorie o un senso profondo ma sono frutto di un canto prodottosi naturalmente. Leopardi dunque condanna l'eccesso di esegesi allegorica sia sulla scorta della posizione dantesca che tutela l'autonomia della letteratura, sia in forza dell'interpretazione moderna dell'allegoria per cui si distingue da Dante.

Le pagine zibaldoniane 4365-66 fanno riferimento alla numero 4477 (30 marzo 1829):⁶⁴ un'aggiunta in cui Leopardi critica le allegorie del

l'immaginazione de' popoli, e le invenzioni e favole proprie a' bisogni e comodi della società, conformando quelle a questi, e si verifica il detto di Orazio nella Poetica ch'essi furono gl'istitutori e i fondatori del viver cittadino e sociale, onde Orfeo ed Anfione furono eziandio tenuti per fondatori di città".

⁶¹ Cfr. *Zib.* 3237-45 (22 agosto 1823).

⁶² Cfr. *Zib.* 115 (7 giugno 1820); G. Polizzi, *Leopardi e le ragioni delle verità. Scienza e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Roma, Carocci, 2005.

⁶³ "Il est ridicule de chercher dans les poésies homériques de savantes *allégories* et un sens profond: les poètes ioniens rendaient naturellement les impressions faites sur leur imagination par les actions des héros, et ne se livraient point à des combinaisons étudiées; c'est la vie publique et particulière de leur temps qu'ils nous retracent et rien de plus. Ils n'écrivaient point, ils chantaient, et leurs inspirations se transmettaient par la tradition comme chez des peuples modernes à moitié barbares. (Le conseiller aulique Thiersch a lu ensuite à la séance publique de la classe de philologie et d'histoire, de l'Académie des sciences de Munich, le 14 août, 1824.) [...] Novemb. 1824. [...]" (31 luglio 1828).

⁶⁴ Alla p. 4366. Quindi l'aridità, il nessun interesse, la noia delle novelle, narrazioni, poesie allegoriche, come il *Mondo morale* del Gozzi, la *Tavola* di Cebete ec. Non parlo delle personificazioni ed enti allegorici introdotti come macchine in poemi, come

Mondo Morale di Gozzi e della *Tavola* di Cebete, ma apprezza quelle dell'*Henriade* a cui Voltaire mostra di “credere veramente”. Tale giudizio riprende il contrasto spontaneità-affettazione meditato nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818), che celebra le allegorie di Voltaire e Milton considerandole pari a quelle di Omero in virtù della spontaneità che le caratterizza.

Un approfondimento delle tre opere menzionate dall'appunto è utile per meglio comprendere il pensiero leopardiano. Riusando nel *Mondo Morale* “immagini e modalità allegoriche tratte anche dalla *Tabula*”⁶⁵ che aveva volgarizzato e traendo ispirazione da tale diagramma allegorico, Gozzi crea un mondo primordiale governato dall'*Innocenza* e tratto in inganno da *Piacere* e *Fraude*. Leopardi prende le distanze tanto dal *Mondo Morale* quanto dalla *Tavola*, perché le allegorie di tali testi sono influenzate dal razionalismo stoico, mentre egli è ispirato da una filosofia di pensiero indirizzata al riconoscimento del desiderio infinito di piacere degli uomini, contro lo spiritualismo diffuso in Europa durante la Restaurazione.⁶⁶

D'altronde, lo *Zibaldone* critica *in primis* l'affettazione che concerne le allegorie dei due testi. L'opera greca è infatti un dialogo il cui soggetto è un'*ecfrasi*; la descrizione di una tavola dipinta che costituisce nel suo insieme un'allegoria del destino dell'anima umana.⁶⁷ Il testo è interamente impegnato dai commenti e dalle spiegazioni di un anziano che nomina le allegorie del quadro una dopo l'altra davanti ai due protagonisti, che non le avevano riconosciute.

Similmente si struttura il *Mondo Morale*, perché Gozzi traspone in un testo allegorico-didascalico la sua concezione morale con allegorie esplicite come quelle della *Tabula* e, addirittura, struttura i capitoli del libro in tre sezioni: una prima col titolo *Argomento allegorico*, una seconda titolata *Spiegazione dell'allegoria* e una terza, cioè il narrato in cui compaiono le

nell'*Enriade*: perché a quelli il poeta mostra di credere veramente, come farebbe ad altri enti favolosi e fittizi, umani o soprumani ec”.

⁶⁵ S. Benedetti, *Itinerari di Cebete Tradizione e ricezione della Tabula in Italia dal XV al XVIII*, Roma, Bulzoni, 2001, p. 32. Nel *Proemio* del *Mondo Morale*, Gozzi scrive di comporre un'opera “morale sotto il velo dell'allegoria” avendo provato “coll'esperienza che que' libri” che ne sono privi ma trattano di morale sono “così asciutti che si leggono a grandissima fatica”; *Opere del conte Gasparo Gozzi*, Padova, tipografia e fonderia della Minerva, 1818-1820, vol. 4, p. 9.

⁶⁶ Leopardi progettò di tradurre la *Tavola*: cfr. *Scritti filologici*, Firenze, Felice Le Monnier, 1969, p. 635-636.

⁶⁷ Benedetti, *Itinerari*, p. 30.

allegorie accompagnate da svariate note a piè di pagina, che danno ulteriori spiegazioni rinviando ad altre opere.

Il *Mondo Morale* e la *Tavola di Cebele* rappresentano un modello di pensiero e stile antitetico rispetto a quello che Leopardi predilige quando pubblica le *Operette Morali* senza paratesto e note a piè di pagina, relega queste ultime in fondo e trasforma la prefazione in un'operetta, nel *Dialogo di Timandro ed Eleandro* e poi nel *Dialogo di Tristano e di un Amico*. La spiegazione delle allegorie in un apparato di note è una tipologia di scrittura troppo pedante e affettata per Leopardi, che esalta lo stile vago e poetico, indefinito, capace di stimolare ed esaltare l'immaginazione.

Leopardi usa allegorie esplicite di rado, come quelle che si collocano nella classe degli emblemi, ad esempio nel *Canto notturno* (vv. 37-38 "tale/ è la vita mortale" in riferimento ai vv. 21-37 che rielaborano l'appunto *Definizione allegorica della vita*); nella *Ginestra* (vv. 37-40 "A queste piagge/Venga [...] e vegga quanto/E' il gener nostro in cura/All'amante natura"); nell'ultima strofa del *Sabato del villaggio*, in cui la spiegazione è data persino con reticenza (v. 50 "altro dirti non vo"); ai vv. 48-50 di *La quiete dopo la tempesta* ("piacer [...] nasce d'affanno"); nell'*Epistola. Al conte Carlo Pepoli* (vv. 1-2 "questo affannoso e travagliato sonno/che noi vita nomiam"), o con ironia come nella *Ginestra* (v. 49-51 "dipinte in queste rive/son dell'umana gente/le magnifiche sorti e progressive").

La prima redazione manoscritta delle *Operette Morali* mostra che Leopardi predilige anche l'uso delle allegorie implicite. Evocando in chiave palinodica lo stile biblico, l'originaria prosetta conclusiva, il *Cantico del gallo silvestre* rappresenta il Canto della Verità proprio dell'epoca moderna, secondo quanto anticipato nella *Storia del genere umano*, caratterizzando inizialmente il libro con una struttura circolare; perché il gallo silvestre, in un'allegoria implicita, è allegorizzante che rappresenta il risveglio, la natura, la materia e la verità,⁶⁸ che secondo lo *Zibaldone* è depositata in una natura intenta a un fine poetico (*Zib.* 3237-45, 22 agosto 1823).

⁶⁸ *Operette Morali*, a c. di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1998 p. 319-320: "nella tradizione orientale e occidentale, antica e medievale, il gallo è emblema della vigilanza, del ritorno all'attività e della risurrezione". Questo valore iniziatico è presente nella letteratura rabbinica e talmudica, "conosciuta e meditata poeticamente" da Leopardi "fin dalla primissima giovinezza", come attesta *Zib.* 55: "Voce e canto dell'erbe rugiadosi in sul mattino ringrazianti e lodanti Iddio, e così delle piante ec. Sannazzaro [Arcadia, ecloga IX] e mi pare immagine notevole e simile a quella dei rabbini dell'inno mattutino del sole". L. Felici, "La voce dell'origine, il Cantico del gallo silvestre", in *L'olimpio abbandonato, Leopardi tra "favole antiche" e "disperati affetti"*, Venezia, Marsilio, 2005, p. 167-183. Il gallo è un simbolo di verità, in posizione elevata come il Folletto nel Dialogo con lo

Lo *Zibaldone* salva le allegorie dell'*Henriade*, spontanee e prive di spiegazioni, ricordando la necessità per i poeti di sentire le illusioni rappresentate anziché essere mossi dalla sola volontà di narrare con affettazione.⁶⁹ Il giudizio leopardiano sul poema francese, citato cinque volte nello *Zibaldone*, è tuttavia complesso, perché alle p. 3126-32 Leopardi osserva che esso tratta di un argomento nazionale, capace di parlare alla memoria dei francesi, attaccata all'eroe protagonista, ma sottolineando che non può interessare altri popoli, diversamente dalla *Gerusalemme Liberata*, modello di poema europeo. Alla pagina che precede la 4477 Leopardi apprezza il contenuto dell'*Henriade* perché, osservando che nell'Europa moderna, nel secolo della "storia di principi", le leggende eroiche sono impossibili, conclude che queste devono essere desunte dalla tradizione classica, quando l'eroismo era diffuso nel popolo ed erano possibili "racconti favolosi" eroici, o direttamente dalla tradizione popolare, come nel caso del poema volterriano.

L'insistenza sul carattere popolare e sulla spontaneità del soggetto volterriano va rapportata al fatto che durante l'autunno 1828 si accumulano nello *Zibaldone* riferimenti alle teorie di Wolf e Vico. Tuttavia, già il citato appunto di *Zib.* 2941-43, che enuclea la teoria leopardiana dell'allegoria, spiega come quest'ultima sia usata dai sapienti con una funzione pedagogica e popolare, per comunicare con il popolo.

Gnomo, "parla dall'alto, come [...] parlerà -alcuni anni dopo- anche la voce della ginestra, ad una umanità idealmente presente ai piedi del formidabil monte, per dire ancora una volta, per l'ultima volta, il suo rifiuto delle tenebre, dell'etica sociale trionfante [...] è verso una esistenza dominata per sempre dalla Verità che spinge ogni uomo la voce del gallo silvestre"; E. Giordani, *La voce del gallo silvestre* in *Die Ästhetische*, Frankfurt, Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009, p. 101-121, cit. p. 109-114. Il gallo è emblema della verità nella Bibbia: nell'episodio dei rinnegamenti di Pietro riportato da Marco (Mc. 14, 66), anticipato dalla profezia di Gesù (Mc. 14, 30), ma citato anche nel Vangelo di Giovanni.

⁶⁹ Definendo il fine del poema epico, Leopardi sostiene che la scrittura non deve essere artificiosa nonostante ricorra alla *favola*: "Il fine del poeta epico (e simili [...]), non dev'esser già di narrare, ma di descrivere, di commuovere, di destare immagini e affetti, di elevar l'animo [...] ma il poeta epico dee però fare in modo che apparisca il suo vero e proprio, o certo principal fine, non esser altro che il narrare. [...] E possono ben essere di questa natura anche i poemi tessuti o sparsi d'invenzioni capricciose e di favole ec. come i veri poemi. Anche favoleggiando sempre o quasi sempre, un poema può non far veramente altro che raccontare [...]"; *Zib.* 3548-50 (29 settembre 1823).

La moderna teoria leopardiana dell'allegoria

Leopardi elabora una personale teoria dell'*allegoria*; lemma che, come in Gravina e nell'Antologia francese di Noël e De la Place, occorre in sinonimia o iperonimia con *favola* nello *Zibaldone*⁷⁰ e nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* del 1818, dove risultano due occorrenze di *allegoria*, ma numerose di *figura* che indica le immagini della poesia antica dantesca e biblica, per cui nemmeno questo lemma va considerato estraneo rispetto all'allegoria.

Nel *Discorso* giovanile Leopardi giudica la poesia antica superiore alla moderna in virtù della capacità naturalmente poetica dei primitivi per cui, al pari di Aristotele,⁷¹ definisce Omero massimo poeta, come a p. 75 dello *Zibaldone*. Esaltando l'immaginazione degli antichi, il *Discorso* celebra *in primis* le loro capacità figurative, cioè "qualunque poeta espresse e dipinse meglio il primitivo" e condanna la poesia moderna per essersi rivolta dal visibile all'invisibile, ridotta a "metafisica e ragionevole e spirituale" da "materiale e fantastica e corporale" quale era anticamente.⁷²

La superiorità della poesia antica sulla moderna, sia nel *Discorso* sia nello *Zibaldone*, risponde dunque all'opposizione fra immaginazione e intelletto. Leopardi è infatti influenzato dalla riflessione europea coeva, quando il contrasto fra le due facoltà divenne oggetto di discussione nella *Querelle des anciens et des modernes* e nel XIX secolo si diffuse l'idea dell'immaginazione, vero "europeismo" dell'epoca secondo la definizione di Gensini, "come una forma di conoscenza, plastica sensuosa mitizzante, propria alla fase iniziale dello spirito umano".⁷³ Tuttavia, diversamente dalla maggioranza degli autori che relega la componente immaginativa "in una funzione subalterna rispetto all'intelletto astraente e conoscente", Leopardi affida all'immaginazione "un ruolo attivo proprio dal punto di vista della conoscenza, sia nel tempo aurorale della sapienza antica" per la

⁷⁰ *Zib.* 636-37: "Io non soglio credere alle allegorie [...] Tuttavia la favola di Psiche mi pare un emblema così conveniente e preciso, e nel tempo stesso così profondo, della natura dell'uomo e delle cose, della nostra destinazione vera su questa terra, del danno del sapere [...]". Per approfondimenti rimando al mio intervento sul lemma 'allegoria' di prossima pubblicazione nel numero del *Lessico leopardiano*, a c. di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Editrice, 2018.

⁷¹ Aristotele, *La Poetica*, Torino, UTET, 2004, IV, p. 597: Omero è "poeta al massimo grado".

⁷² G. Leopardi, "Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica" in *Tutte le opere*, a c. di W. Binni con E. Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1969, vol. I, p. 915. Tutte le citazioni leopardiane sono tratte da questa edizione salvo diversa indicazione.

⁷³ *Linguistica Leopardiana*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 258.

“costruzione di quei *miti e favole* in cui si realizza la prima concezione della realtà, sia in ogni momento di scoperta filosofica [...]”.⁷⁴

Sottolineando il carattere icastico del linguaggio primitivo, naturalmente poetico, il *Discorso* mostra un’attenzione per le immagini della poesia antica, che pone le fondamenta della moderna teoria dell’immaginazione figurale, analoga alla vichiana, sviluppata dallo *Zibaldone*. Alle pagine 637-38, il 10 febbraio 1821, pur con cautela, Leopardi definisce le allegorie di Psiche e dell’Albero della Genesi “un parto della più profonda sapienza e cognizione della natura dell’uomo e di questo mondo”, finché, cinque anni dopo il *Discorso*, riflettendo sull’appunto citato e le allegorie menzionate, riconosce la loro appartenenza a una forma spontanea di linguaggio figurativo e fantastico alle pagine 2941-43 (11 luglio 1823) già citate.

Si ritorni al *Discorso*, che accoglie la primaria funzione eidolopoietica della poesia e il precetto dell’*ut pictura poesis*, proponendo un canone estetico classico e antiromantico, celebrando l’arte primitiva ma anche autori come Dante, Ariosto, Tasso, Alfieri, paragonandoli con esponenti dell’arte figurativa fra cui Michelangelo, Raffaello e Canova. Se non è il soggetto principale del *Discorso*, infatti, l’allegoria costituisce una tematica essenziale del testo giovanile dove, esaltando la figuratività della poesia e usando i lemmi ‘favola’, ‘figura’ e ‘allegoria’ come sinonimi, Leopardi compara la tradizione allegorica moderna romantica con quella antica. Il *Discorso* riflette soprattutto sulle allegorie di seconda classe, in particolare sulla personificazione, e riconosce la superiorità estetica della letteratura classica, ma anche la necessità di creare allegorie moderne che emulino la tradizione senza cadere nell’imitazione passiva, perché compito della poesia è imitare la natura e non l’arte secondo il principio di autorità.

Il *Discorso* promuove dunque un ‘primitivismo classico’ che indica, secondo la definizione di Fubini⁷⁵ ripresa da Gensini, la rivendicazione dell’antichità non come “mero oggetto di contemplazione letteraria, bensì [...] come dimensione permanente dell’esperienza umana e dei modi di costruirla ed esprimerla linguisticamente”.⁷⁶

La garanzia che seguire un canone classico ed emulare gli antichi sia possibile è data dal paragone tra la capacità immaginativa dei popoli

⁷⁴ Ibid., p. 258-259.

⁷⁵ *Romanticismo italiano*, Bari, Laterza, 1971.

⁷⁶ Gensini, *Linguistica leopardiana*, p. 256.

primitivi e quella dei fanciulli che, ugualmente, vivono in una condizione di ignoranza e meraviglia;⁷⁷ un'idea già sostenuta da Vico.⁷⁸

Nel *Discorso*, criticando l'allegoria moderna, piena di "affettazione" e "incomprensibile per il popolo", Leopardi difende la personificazione in un canone umano, perché riconosce "manifestissimo e ingenito non solo ne' poeti ma universalmente negli uomini, un desiderio molto efficace di vedere e toccare e aggirarci tra cose vive, dal qual desiderio mossa la fantasia vivifica oggetti insensati" e crea:

figure umane [...]. E questa è [...] una delle cagioni per cui sono tanto più dilette e pregiate le pitture e sculture di animali, e singolarmente di persone, che non di soli paesi o di qualsivoglia cosa inanimata [...] E tanto manifestamente si diletta la fantasia nostra in attribuire alle cose non vita semplicemente ma vita umana, che non appagandosi di qualunque non è tale, s'ingegna di trasmutarla in questa medesima nostra vita, come vediamo segnatamente nei fanciulli, che si fingono le bestie ragionevoli e intellettive, e discorrono e conversano seco loro non altrimenti che colle persone.⁷⁹

⁷⁷ "[...] quello che furono gli antichi, siamo stati noi tutti, e quello che fu il mondo per qualche secolo, siamo stati noi per qualche anno, dico fanciulli e partecipi di quella ignoranza e di quei timori e di quei dilette e di quelle credenze e di quella sterminata operazione della fantasia; quando il tuono e il vento e il sole e gli astri e gli animali e le piante e le mura de' nostri alberghi, ogni cosa ci appariva o amica o nemica nostra, indifferente nessuna, insensata nessuna; [...] le immagini fanciullesche e la fantasia [...], sono appunto le immagini e la fantasia degli antichi, e le ricordanze della prima età e le idee prime nostre che noi siamo così gagliardamente tratti ad amare e desiderare, sono appunto quelle che ci ridesta l'imitazione della natura schietta e inviolata, quelle che ci può e secondo noi ci deve ridestare il poeta, quelle che ci ridestano divinamente gli antichi, quelle che i romantici bestemmiano e rigettano e sbandiscono dalla poesia, gridando che non siamo più fanciulli: e pur troppo non siamo; ma il poeta deve illudere, e illudendo imitar la natura [...] il regno della fantasia da principio è smisurato, poi tanto si va restringendo quanto guadagna quello dell'intelletto [...] dal genio che tutti abbiamo alle memorie della puerizia si deve stimare quanto sia quello che tutti abbiamo alla natura invariata e primitiva". Il paragone è anche in *Zib.* 4 "[...] dopo che le arti di fanciulle e incorrotte si son fatte mature e corrotte (come gli uomini in mezza età viziosi) invecchiando e ravvedendosi, non potranno più ripigliare il vigore della fanciullezza [...]"

⁷⁸ Su Leopardi e Vico cfr. M. Piperno, *Rebuilding post-revolutionary Italy: Leopardi and Vico's 'new science'*, Oxford, Voltaire Foundation, 2018. A. Prete, "Vico e Leopardi: sapienza poetica e pensiero poetante", *Appunti Leopardiani*, 10 (2), 2015, p. 20-34. L. Capitano, "Su Dante, Vico, Leopardi e 'Le cose che non sono cose'", *Appunti Leopardiani* 10 (2), 2015.

⁷⁹ "Quanto sia comune e trita usanza delle immaginative puerili il vivificare oggetti insensati, e non c'è quasi chi l'ignori, ed a me stesso è accaduto già di mentovarlo in questo Discorso [...] o Lettori, spontaneamente avvertirete in primo luogo la naturalezza e bellezza delle favole greche, le quali compiacendo a questo desiderio poeticissimo ch'è in noi, popolarono il mondo di persone umane, e alle stesse bestie attribuirono origine umana,

Anche secondo lo *Zibaldone* è impossibile immaginare una vita diversa da quella umana: sebbene la natura sia “sorda e cieca verso te, e tu verso di lei”, l’“affinità e somiglianza” che “non si trova o non apparisce fra l’esistenza delle cose inanimate e la nostra [...] l’immaginazione antica e fanciullesca e, più o meno, quella di tutti i tempi, non vedendola, la suppone e la crea”.⁸⁰

La personificazione in figura umana è definita nel *Discorso* “trita usanza”, pertanto è celebrata anche sulla scorta della tradizione come, soprattutto quella di Amore, è difesa *in primis* da Dante. In *Vita Nova*, XVI, 1-7, infatti, questi cita Virgilio, Orazio, Omero e Ovidio, osservando che la letteratura latina riconosceva il rango poetico di tale tecnica come dovrebbe la poesia volgare.⁸¹

acciocché l’uomo trovasse in certa maniera per tutto, quello che non l’esempio né l’insegnamento né l’uso né la pedanteria né il gusto classico né le altre baie fantasticate dai romantici, ma la natura lo spinge irrepugnabilmente a cercare, dico enti simili a sé, né riguardasse veruna cosa con noncuranza; e il poeta potesse rivolgersi colle parole a checchessia, conforme ha per costume ingenuo e naturale, non altrimenti che i fanciulli [...]”.

⁸⁰ *Zib.* 2431-33 (8 maggio 1822) e p. 63-64 (1819): “Che bel tempo era quello nel quale ogni cosa era viva secondo l’immaginazione umana e viva umanamente cioè abitata o formata di esseri uguali a noi, quando nei boschi desertissimi si giudicava per certo che abitassero le belle Amadriadi e i fauni e i silvani e Pane ec. ed entrandoci e vedendoci tutto solitudine pur credevi tutto abitato e così de’ fonti abitati dalle Naiadi ec. e stringendoti un albero al seno te lo sentivi quasi palpitare fra le mani credendolo un uomo o donna come Cipariso ec. e così de’ fiori ec. come appunto i fanciulli”; cfr. la nota 134 dell’indice *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*: “Dolcezza dell’immaginarsi tutto animato come fingevano gli antichi” che rimanda alle p. 63-64.

⁸¹ *Vita nova*, a c. di S. Carrai, Milano, BUR, 2009, p. 121-123; *Vita nova*, N, XVI, 1-7: “[...] Amore non è sì come sostanza, ma è uno accidente in sostanza. E che io dica di lui come se fosse corpo (ancora: sì come se fosse uomo) appare per tre cose ch’io dico di lui. Dico che lo vidi venire, onde, con ciò sia cosa che venire dica moto locale (e localmente mobile per sé, secondo lo Filosofo, sia solamente corpo), appare che io ponga Amore essere corpo. Dico anche, di lui, che ridea, e anche che parlava, le quali cose paiono essere proprie de l’uomo, e specialmente essere risibile, e però appare ch’io ponga lui essere uomo. A cotale cosa dichiarare, secondo che è buono a presente, prima è da intendere che anticamente non erano dicitori d’amore in lingua volgare, anzi erano dicitori d’amore certi poeti in lingua latina: tra noi, dico (avegna forse che tra altra gente adivenisse e adivegna ancora), sì come in Grecia, non volgari, ma litterati poete queste cose trattavano. E non è molto numero d’anni passati, che apparirono prima questi poete volgari; ché dire per rima in volgare tanto è quanto dire per versi in latino, secondo alcuna proporzione; e segno che sia picciolo tempo è che, se volemo cercare in lingua d’oco e in quella di sì, noi non troviamo cose dette anzi lo presente tempo per cento e cinquanta anni; e la cagione per che alquanti grossi ebbero fama di sapere dire, è che quasi fuoro li primi che dissero in lingua di sì. E ’l primo che cominciò a dire sì come poeta volgare si mosse però che volle fare intendere le sue parole a donna, a la quale era malagevole d’intendere li versi latini. E questo è contra coloro che rimano sopr’altra materia che amorosa, con ciò sia cosa che cotale modo di parlare fosse dal principio trovato per dire d’amore. Onde, con ciò sia cosa che a li poeti sia concesso maggiore licenza di parlare che a li prosaici dattatori e questi

Leopardi si allinea con la riflessione metapoetica della *Vita Nova*, distinguendosi da Dante per una sensibilità moderna, vicina alle teorie di Vico, che interpreta la personificazione come prodotto spontaneo del linguaggio primitivo.⁸² Considerando la personificazione una tecnica propria della poesia, dunque irrinunciabile, Leopardi vi ricorre ma con uno stile moderno, che emula la tradizione. Infatti, i *Canti* e le *Operette* sono affollati da personificazioni su un canone umano, cioè antico e poetico, di enti animati e inanimati, ma rappresentano gli allegorizzanti classici come un'eredità della tradizione (ad esempio, la Morte nel *Dialogo della Moda e della Morte* [1824] cita il proprio Trionfo, scritto da Petrarca, come il *Dialogo della Terra e della Luna* [1824] definisce la personificazione della luna canonica in letteratura alludendo con ironia all'*Orlando Furioso*) più altri moderni come la Moda.

Nelle *Operette*, la *Storia del genere umano* (1824) contrappone le allegorie passate alle presenti. In particolare, la doppia allegoria di "Amore terrestre" e "Celeste" deriva dal *Simposio*, dove Platone distingue due Afroditi (Celeste e Volgare), che presiedono alle tipologie dell'Amore spirituale e sensuale: riprendendo Fubini, Melosi conclude che Leopardi riconosce "una superiorità dei moderni sugli antichi, derivante da quella 'spiritualizzazione' da lui altre volte stimata come causa di tanti mali".⁸³ Mediatore di Platone è *Il Messaggero* in cui Tasso, difendendosi dall'accusa di scrivere *platonicamente*, anzi dichiarandosi legittimato a farlo perché con l'intenzione di scrivere da poeta e non da teologo (come Dante nel *Convivio*), ripete la doppia allegoria di Amore, alludendo al "Celeste".⁸⁴

Nei *Canti*, *Alla Primavera o delle Favole antiche*, con la prosopopea della natura che si risolve in un monologo, è poesia-manifesto della modernità stilistica leopardiana: pur personificandola, l'io lirico rinuncia al dibattito con la natura, aspirando all'ascolto.

dicitori per rima non siano altro che poete volgari, degno e ragionevole è che a loro sia maggiore licenza largita di parlare che agl'altri parlatori volgari; onde, se alcuna figura o colore rettorico è concesso a li poete, concesso è a li rimatori". Da ora in avanti tutte le citazioni della *Vita Nova* sono tratte da questa edizione.

⁸² Come noto, questa teoria moderna del mito prende piede in Europa già un secolo prima di Vico, cioè in Francia con Bayle e il suo *Dictionnaire historique et critique*, e con Fontenelle e il suo *De l'origine des fables*.

⁸³ *Operette Morali*, a c. di Melosi, Milano, Rizzoli, 2014, p. 108.

⁸⁴ Leopardi rappresenta amore alato anche in *Amore e Morte* (v. 15), avendo letto i *Dialoghi* di Tasso probabilmente nel 1817-1818. G. Baldassarri, "Persistenza e limiti di un alter ego. Leopardi e Tasso" in *Leopardi e il '500*, a c. di S. Carrai e P. Italia, Lucca, Pacini, 2010, p. 97-112.

Il *Discorso* celebra le allegorie della poesia primitiva anche da un punto di vista contenutistico, per il loro carattere “popolare”, esaltando la vita rustica e gli antichi che “la figurano”.⁸⁵ Questo interesse, congiunto a quello di creare una “letteratura popolarissima” in forza di cui, nell’*explicit*, Leopardi si presenta come “compagno” e “soldato”, non “maestro” né “capitano”, susciterà nei *Canti* la moltiplicazione di figure che rappresentino il popolo, tra cui Silvia e il pastore del *Canto notturno*, anche se la svolta popolare della poesia leopardiana avviene durante il 1828 *in primis* per l’assimilazione delle teorie di Wolf e Vico.

Emblematico è il passaggio del citato appunto zibaldoniano delle pp. 4162-4163 (17 gennaio 1826), titolato *Definizione allegorica della vita* nell’*Indice* del 1827, fino al *Canto notturno*. Le figure del pellegrinaggio e della caduta presenti nell’allegoria zibaldoniana sono contrastive verso la *Commedia*,⁸⁶ in quanto si trasformano in termini poetici petrarcheschi nel cammino del *vecchierel* verso un *abisso orrido*, non in chiave religiosa ma pastorale: come l’allegorizzante dell’anziano rappresenta l’uomo moderno, la figura del *pastore errante* indica il poeta, che si pone come una figura capace di parlare al popolo.

Sia il *Discorso* sia lo *Zibaldone* studiano le allegorie citando un fitto elenco di esempi letterari. In sintonia con Chateaubriand, primo modello del *Discorso* è la Bibbia, che Leopardi non ripudia dopo l’allontanamento dalla religione cristiana; infatti anche lo scritto giovanile esalta il suo contenuto popolare e rustico, non gli aspetti teologici. Pur giudicando alcune allegorie moderne positivamente, come quelle di Voltaire e Milton, il *Discorso* propone di emulare lo stile antico, greco, latino e biblico, anche in chiave patriottica e per soddisfare i gusti del pubblico italiano.

Invece, nello *Zibaldone* il canone è più ampio, includendo le tradizioni orientali come l’egiziana da cui è “derivata, almeno in parte, la mitologia e la

⁸⁵ “da quale altra fonte derivano e il nostro infinito affetto alla semplicità de’ costumi e delle maniere e del favellare e dello scrivere e d’ogni cosa; e quella indicibile soavità che ci diffonde nell’anima non solamente la veduta ma il pensiero e le immagini della vita rustica, e i poeti che la figurano, e la memoria de’ primi tempi, e la storia de’ patriarchi e di Abramo e d’Isacco e di Giacobbe e dei casi e delle azioni loro ne’ deserti e della vita nelle tende e fra gli armenti, e quasi tutta quella che si comprende nella Scrittura e massimamente nel libro della Genesi; e quei moti che ci suscita e quella beatitudine che ci cagiona la lettura di qualunque poeta espresse e dipinse meglio il primitivo, di Omero di Esiodo di Anacreonte, di Callimaco singolarmente?”.

⁸⁶ Con la mediazione del Bossuet, cfr. *Canti*, Milano, Rizzoli, 2016, p. 389: “La vie humaine est semblable à un chemin, dont l’issue est un précipice affreux [...]”.

sapienza greca”.⁸⁷ Lo *Zibaldone*, inoltre, apprezza l'allegoria antica come strumento di un'arte provocatoria che impedisce l'immedesimazione e scuote il pubblico, contro la moderna consolatoria, che porta all'immedesimazione, sottolineando inoltre che “i personaggi allegorici, come la Ricchezza ec.; le rane, le nubi, gli uccelli; le inverisimiglianze, le stravaganze, gli Dei, i miracoli ec.” nella tragedia greca ne fanno non un “δράμα” (azione), ma una satira o “satira dialogata” simile a quelle di Luciano,⁸⁸ cui si ispirano le *Operette*. Leopardi infatti realizza un'arte provocatoria in poesia ma soprattutto nelle prosette, che sono spesso in forma dialogica.

Lo *Zibaldone* (p. 4102, 15 giugno 1824), d'altronde, giudica la lingua greca efficace per “nominar qualche nuovo essere allegorico, o nuovamente nominare i già consueti ec.”; mentre Leopardi attua tale procedimento nel *Dialogo di Timandro ed Eleandro* (14-24 giugno 1824).

La teoria leopardiana dell'allegoria predilige dunque l'emulazione dello stile antico, apprezzato *in primis* per la sua materialità, il contenuto ‘pastorale’ e il tono provocatorio, tramite una scrittura moderna che, rivolgendosi al popolo, demistifica la tradizione e rappresenta il presente.

Lo stile allegorico di Dante in Europa tra Settecento e Ottocento

La riscoperta delle opere dantesche nell'Ottocento italiano ha un presupposto nella loro storia editoriale e critica settecentesca. Nel 1706 è edita nella rivista *La Galleria di Minerva* per la prima volta la lettera a Cangrande della Scala e “nel 1723, nelle sue *Prose di Dante Alighieri e di Messer Gio. Boccacci*, Anton Maria Biscioni migliora notevolmente il testo del brano – fin lì inintelligibile – del *Convivio* (III, I, 3) in cui Dante distingue tra il senso letterale e il senso allegorico della poesia, e tenta al tempo stesso la prima sistematica interpretazione in chiave allegorica del personaggio di Beatrice”.⁸⁹

Gravina tenta un'esegesi dell'allegoria della *Commedia* che, come Campanella, considera una *metafora continuata*.⁹⁰ *Della Ragion Poetica* (1708) tratta della funzione eidoipoietica dell'arte paragonando Dante a Omero secondo un'equivalenza ripetuta da Vico, Alfieri e Foscolo prima di

⁸⁷ Ibidem. Considerando la cultura egizia culla della mitologia, Leopardi si allinea con Gravina e Vico. Cfr. A. Placella, *Gravina e l'universo dantesco*, Napoli, Guida, 2003.

⁸⁸ *Zib.* 3482-88 (20 settembre 1823).

⁸⁹ Pietropaolo, *La teoria*, p. 18-19.

⁹⁰ Placella, *Gravina*.

Leopardi, ma preferendo al lemma *allegoria* quello di *favola*.⁹¹ Pur paragonando le espressioni ad alto rilievo plastico della *Commedia* con quelle omeriche, Gravina afferma che Dante è superiore agli antichi perché fonda la scrittura sulla verità cristiana.⁹²

In seguito, Vico nella *Scienza nuova* distingue le allegorie ‘univoche’, prodotto di un linguaggio spontaneo e figurale, dalle ‘filosofiche’ per difendere la letteratura da interpretazioni avulse dei Dotti, *in primis* da quelle dei poemi omerici; evocando parzialmente la distinzione del *Convivio* tra allegorie ‘poetiche’ e ‘teologiche’. Inaugurando una filologia moderna, anche nel *Giudizio sopra Dante* Vico condanna ogni “scienziata allegoria” prodotta nell’eccesso di esegesi, difendendo il significato storico delle allegorie della *Commedia*, che definisce “Istoria de’ tempi barbari dell’Italia”.⁹³

Considerando il mito tipico del discorso primitivo, Vico propone una lettura analoga a quella diffusa in Francia da Fontenelle con il *Discours sur l’origine des Fables* (1684)⁹⁴ e da Bayle con il *Dictionnaire Historique et Critique* (1697).⁹⁵

Nemmeno il Settecento francese ignora Dante, celebrato in maniera pressoché isolata da Chateaubriand⁹⁶ che nel *Génie du Christianisme* (1802) giudica la mitologia pagana inferiore alla cristiana. Voltaire, che definisce l’allegoria nell’*Essay on epic poetry* (1727) una *metafora*

⁹¹ La confusione tra allegoria e favola è nel II libro del trattato *Della ragion poetica* di Gravina in cui l’autore parla degli antichissimi poeti teologi Orfeo, Lino, Museo, Omero “che le cognizioni divine e naturali, per via delle allegorie e delle favole, accompagnate dall’armonia, ne’ posteri tramandarono”, ma anche nella citata Antologia francese *Leçons françaises de littérature et de morale, ou Recueil, en prose et en vers, des plus beaux morceaux de notre langue dans la littérature des deux derniers siècles*, di M. Noël et De la Place: tra i *Préceptes de genre*, le nozioni sono spiegate con alcuni passi del I vol. di *Eléments de littérature* di Marmontel secondo cui la favola può avere un significato allegorico.

⁹² A. Quondam, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968. Citato nel *Discorso* e nello *Zibaldone*, Gravina è una delle cause della preminenza del lemma ‘favola’ su ‘allegoria’ nel lessico leopardiano. Pur insistendo sull’importanza dell’immaginazione e sulla funzione eidolopoietica dell’arte, Gravina afferma che quest’ultima va sottomessa *in primis* alla ragione, non alla fantasia.

⁹³ *Opuscoli di Giovanni Battista Vico* raccolti e pubblicati da Carantonio De Rosa, marchese di Villarosa, Napoli, Porcelli, 1818, p. 28.

⁹⁴ J. Boch, “Le merveilleux sans la fable: sur les conceptions esthétiques de Fontenelle”, *Féeries*, 7, 2010, p. 123-135.

⁹⁵ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkin, 1995, 4 voll.

⁹⁶ E. Costadura, “Parmi les ombres. Chateaubriand et Dante”, *Littérature*, 133, 2004, p. 64-75.

continuata,⁹⁷ viceversa rifiutò la prassi allegorica dantesca come oscura: “Gl’italiani lo chiamavano divino; ma è una divinità occulta; pochi intendono i suoi oracoli; la sua fama si manterrà per sempre, perché nessuno lo legge”.⁹⁸

Inoltre, Voltaire critica l'allegoria dantesca in quanto cristiana e, pertanto, riconducibile a una religione storica, e si emancipa dalla tradizione biblica e pagana, contaminando varie culture e personificando entità astratte, come Ragione e Verità, che rappresentino il suo pensiero filosofico.

Nonostante la condanna dell'Illuminismo volterriano e le critiche di Bettinelli alla lingua di Dante, tra Sette e Ottocento il filone dantesco prosegue in Italia con le *Visioni* di Varano, con Parini, Alfieri, Monti, Foscolo, che riprende Vico e se ne fa portavoce in Europa. Foscolo infatti commenta l'allegoria dantesca (sia quella della Selva, sia l'intero “sistema allegorico di Dante desunto da San Paolo”⁹⁹) in una prospettiva vichiana, per offrire un'analisi antropologica della *Commedia*; pertanto, senza soffermarsi solo sul sostrato teologico del poema ma mettendone in luce anche l'afflato politico. Mentre Foscolo scrive il *Discorso sul testo della Commedia di Dante* (1826),¹⁰⁰ un'esegesi dantesca di stampo teologico è proposta da Niccolò Tommaseo che criticò aspramente l'opera leopardiana.¹⁰¹

Leopardi continua il percorso settecentesco di lettura della *Commedia* come “libro degli italiani” che proseguirà grazie a nuove edizioni tra cui quella curata da Trivulzio, Monti e Maggi, pubblicata a Padova nel 1826,¹⁰² cui seguiranno altre pubblicazioni, riscritture e una nuova arte europea di stampo dantesco.

Dopo che il richiamo a Dante del *Paradise Lost* di Milton restò a lungo inascoltato, nell'Ottocento la *Commedia* diventa modello indiscusso in Inghilterra, ad esempio per William Blake che illustra alcuni episodi del

⁹⁷ S. Menant, “Voltaire et l'allégorie”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 112 (2), 2012, p. 345-353.

⁹⁸ Voltaire, *Lettre sur Dante* inclusa nel *Dictionnaire philosophique*, citata da F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Milano, BUR, 2013 (1983), p. 236.

⁹⁹ U. Foscolo, *Articoli della Edinburgh review; Discorso sul testo della Commedia*, a c. di Da G. Pozzo, Firenze, Le Monnier, 1979, p. 167.

¹⁰⁰ La Biblioteca di Recanati dispone del *Discorso sul testo, e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della Commedia di Dante*, Lugano, 1827, vol. 2, in-8.

¹⁰¹ G. Toffanin, *Novissima Verba (l'esegesi dantesca nel romanticismo)*, Bologna, Zanichelli, 1972.

¹⁰² A. Colombo, *Dalle “vaghe fantasie” al “patrio zelo”. Letteratura e politica negli ultimi anni di Vincenzo Monti*, Milano, LED, 2016.

poema, così come nella seconda metà del secolo Gustav Doré in Francia, dove Dante fu celebrato anche nell'arte figurativa da Delacroix (*La Barque de Dante*, 1822).

Lo stile figurativo di Dante secondo Leopardi

Cerbo ha studiato come gli appunti zibaldoniani apprezzino Dante per aver dato al volgare un rango letterario, accogliendo una lingua popolare in una tradizione sublime; per la creazione di un lessico filosofico italiano derivato dalla Scolastica; ma soprattutto da un punto di vista eminentemente stilistico.¹⁰³

Nello *Zibaldone* infatti Leopardi menziona Dante circa settanta volte, citando la ballata *Io mi son pargoletta bella e nova* (Zib. 4302, 19 marzo 1828), che si presta a un'interpretazione allegorica, e assiduamente la *Commedia*, ma senza soffermarsi sul suo contenuto, limitandosi a sottolineare che il poema è intriso di teologia "che allora si stimava la più sublime materia",¹⁰⁴ e apprezzando l'*Inferno* e il *Purgatorio* a discapito del *Paradiso* "non per mancanza d'arte né d'invenzione, ec. (anzi ambi in lui son somme ec.) ma per natura de' suoi subbietti".¹⁰⁵

Lo *Zibaldone* invece celebra lo stile di Dante, in specie per le sue capacità figurative, esaltate già nel *Discorso intorno alla poesia romantica*, che paragona la capacità dantesca di *figurare con celeste naturalezza* con quella di Omero e Orazio invece che con quella di Ovidio, che di naturalezza "scarseggia" e "sazia in poco d'ora, e non ostante la molta evidenza, non diletta più che tanto". Il *Discorso* offre altri indizi in merito alle caratteristiche che possono assumere le figure della poesia, dunque l'allegoria secondo Leopardi, che predilige la pittura di figure indeterminate:

il poeta ordinariamente non dipinge né può dipingere tutta la figura, ma dà poche botte di pennello, e dipinge e più spesso accenna qualche parte, o sgrossa il contorno con entrovi alcuni tratti senza più: la fantasia, quando conosce l'oggetto, supplisce convenientemente le altre parti, o aggiunge i colori e le ombre e i lumi, e compie la figura.¹⁰⁶

Il *Discorso* giovanile definisce l'indeterminatezza una componente fondamentale della poesia perché afferma che la fantasia del lettore deve

¹⁰³ Cerbo, "Dante nello *Zibaldone*".

¹⁰⁴ Zib. 1995 (26 ottobre 1821).

¹⁰⁵ Zib. 3507-08 (23 settembre 1823).

¹⁰⁶ G. Leopardi, "Discorso di un italiano", p. 928.

essere provocata e attivata invece che restare inerte e passiva, deve completare la figura; una convinzione che anima anche gli appunti sullo stile di Orazio e Dante.¹⁰⁷ È evidente il contrasto tra Leopardi e Voltaire che sembra condannare la *Commedia* per quell'indeterminatezza od oscurità invece lodata dal primo.

Anche lo *Zibaldone* definisce Dante un autore lirico dalle grandi doti narrative ma che si distingue per l'enorme forza immaginativa, da cui deriva uno stile figurativo ardito e rapido simile a quello di Orazio. Mettendo da parte il precetto *ut pictura poesis*, Leopardi definisce Dante addirittura uno scultore a p. 2523 (29 giugno 1822):

Ovidio descrive, Virgilio dipinge, Dante [...], a parlar con proprietà, non solo dipinge da maestro in due colpi e vi fa una figura con un tratto di pennello, non solo dipinge senza descrivere (come fa anche Virgilio ed Omero), ma intaglia e scolpisce dinanzi agli occhi del lettore le proprie idee, concetti, immagini, sentimenti.

Se il *Discorso intorno alla poesia romantica* denuncia la decadenza della poesia moderna come il *Discorso sullo stato presente dei costumi degli italiani* (1824) lamenta la povertà della lingua nazionale, lo studio e la ricerca linguistica costituiscono un forte punto di contatto con Dante, che è indicato come modello nel primo *Discorso* in virtù della comparazione con Omero, ripetuta in *Sopra un monumento di Dante*, ma anche nello *Zibaldone*. Alla ricerca di una lingua filosofica italiana e alla soglia delle *Operette Morali*, Leopardi definisce l'impresa linguistica e stilistica di Dante un "esempio":

[Dante] scrisse un'opera classica e di letteratura in lingua volgare e moderna, innalzando una lingua moderna al grado di lingua illustre [...] diede l'esempio, aprì e spianò la strada, mostrò lo scopo, fece coraggio e col suo ardire e colla sua riuscita agl'italiani.¹⁰⁸

L'appunto è in sintonia col desiderio di rinnovare la letteratura italiana, manifesto in alcuni appunti zibaldoniani che anticipano le operette, come alle p. 1393-94 in cui Leopardi dichiara di voler "scuotere la mia povera patria, e secolo" con "le armi dell'affetto e dell'entusiasmo e dell'eloquenza

¹⁰⁷ P. Italia, *Il metodo di Leopardi*, Roma, Carocci, 2016, p. 22: "[Nel *Discorso*] Leopardi aveva teorizzato la necessità di una poesia che, oltre a rifare modernamente quella degli antichi, non fosse analitica, descrittiva, non indulgesse nel particolare, non volesse determinare ogni oggetto mostrandone tutti i confini. E dal momento che la poesia degli antichi è per sua natura tendente all'indefinito, all'indeterminato, al vago, la lingua adatta a esprimere questi concetti sarebbe stata altrettanto indefinita, indeterminata, vaga".

¹⁰⁸ *Zib.* 3338-40 (2 settembre 1823).

e dell'immaginazione nella lirica, e in quelle prose letterarie ch'io potrò scrivere, le armi della ragione, della logica, della filosofia, ne' Trattati filosofici ch'io dispongo; e le armi del ridicolo ne' dialoghi e novelle Lucianee ch'io vo preparando": anche l'accento al riso che caratterizzerà le *Operette Morali*,¹⁰⁹ nonostante appaia distante dalle considerazioni zibaldoniane sulla *Commedia*, si allinea alla moderna lettura del poema dantesco proposta da Foscolo come il "carme/Che allegrò l'ira al Ghibellin fuggiasco" (*Dei Sepolcri* v. 173-74).

Se Leopardi celebra le capacità figurative di Dante fin dal giovanile *Discorso* e approfonditamente nello *Zibaldone*, Cerbo sottolinea che uno dei lemmi eminentemente danteschi nelle opere leopardiane è il verbo *figurare* di cui una fondamentale occorrenza risulta in *Sopra il monumento di Dante*, quando l'io lirico si interroga con ironia sull'ineffabilità, tema affrontato nella *Commedia*:¹¹⁰

Chi dirà l'onda e il turbo
del furor vostro e dell'immenso affetto?
chi pingerà l'attonito sembante?
Chi degli occhi il baleno?
qual *può* voce mortal celeste cosa
agguagliar figurando? (58-59)

In virtù della convergenza semantica tra *allegoria* e *figura*, non vanno sottovalutati gli apprezzamenti di Leopardi per le capacità figurative della *Commedia* e in generale per la funzione eidolopoietica dell'arte, se si studia l'influenza dell'allegoria dantesca nell'opera leopardiana.¹¹¹ Si è detto, Leopardi difende la personificazione su un canone umano come Dante e riconosce la bellezza del linguaggio allegorico pur condannando, come il

¹⁰⁹ E. Russo, *Ridere del mondo*, Roma, Il Mulino, 2017.

¹¹⁰ Cerbo, "Dante nello *Zibaldone*". Ad esempio, *Pa. XXIII*, v. 55-62: "Se mo sonasser tutte quelle lingue/che Polimnia con le suore fero/del latte lor dolcissimo più pingue,/per aiutarmi, al millesmo del vero/non si verria, cantando il santo riso/e quanto il santo aspetto faceva mero;/e così, figurando il paradiso,/convien saltar lo sacrato poema,/come chi trova suo cammin riciso" e ss. Nella *Commedia* risultano circa 26 diverse occorrenze del lemma figura.

¹¹¹ Va approfondito lo studio degli apprezzamenti di Leopardi per lo stile figurativo di Dante, considerando le edizioni della *Commedia* presenti nella Biblioteca di Recanati, come quella con *la esposizione del Landino e Vellutello, ridotto alla vera lettera da Francesco Sansovino. Venezia, 1564, in-f*, il cui titolo integrale sarebbe *Commedia con l'espositioni di Christoforo Landino, et D'Alessandro Vellutello. Sopra la sua Comedia dell'Inferno, del Purgatorio, del Paradiso. Con tavole, argomenti, allegorie, riformato, riveduto, ridotto alla sua vera lettura per Francesco Sansovino Fiorentino*; volume che presenterebbe numerose xilografie allo scopo di illustrare le cantiche.

Convivio, gli eccessi di interpretazione in difesa del senso letterale. Tuttavia, per studiare la riscrittura leopardiana dell'allegoria dantesca (come di quella foscoliana) vanno letti i *Canti* e le *Operette*, non lo *Zibaldone*.

Lo stile allegorico di Dante nelle opere di Leopardi

Dopo *Spento il diurno raggio* (1816) e *Il primo amore* (1817-18), entrambi in terzine dantesche, dopo *All'Italia* che personifica la patria in forma umana emulando l'"Italia serva", "vedova e sola" di *Pg.* VI, v. 76 e 113, *Sopra il monumento di Dante* (1818) sancisce la scelta dell'autore medievale come modello dei *Canti* da un punto di vista stilistico, in specie allegorico. Nella canzone in questione, infatti, l'io lirico si identifica con l'autore della *Commedia* che, a sua volta, nel poema incontra vari autori, *in primis* Virgilio, con lo stile dei quali confronta il proprio.

Come Dante distingue l'*auctor* dal personaggio, così nei *Canti* l'io lirico ha un ruolo autoriale ma anche attoriale. La canzone *Sopra il monumento di Dante* allude a tale tecnica, collocata nella terza classe delle allegorie, perché presenta Dante sia come figura storica sia come personaggio:

Ahi, da che lungo scempio
vedi afflitta costei, che sì meschina
te salutava allora
che di novo salisti al paradiso! (v. 92-94):

Anche il meccanismo allegorico dantesco secondo cui l'io lirico rappresenta la collettività è diffuso nei *Canti*: ad esempio, nel *Bruto Minore* (1821), incarnando un modello eroico di protesta contro il fato, rivendicato in seguito da Leopardi,¹¹² il romano parla a nome dei "figli di Prometeo", diventando *figura hominis* come in *Ultimo canto di Saffo* (1822) il monologo della poetessa dice il dolore comune ("Arcano è tutto/fuor che il nostro dolor" v. 45-46).¹¹³

Il meccanismo è scoperto in *Alla Primavera* dove la sintassi allegorica resa immortale dall'*incipit* della *Commedia*, in cui l'io si rivela essere

¹¹² Cfr. la lettera al De Sinner del 1832: "Mes sentimens envers la destinée ont été et sont toujours ceux que j'ai exprimés dans *Bruto Minore*" citata da W. Binni, *Lezioni leopardiane*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1994, p. 204.

¹¹³ Mengaldo nota la compresenza della prima persona singolare e plurale in *Leopardi antiromantico*, p. 55-73.

‘everyman’, è rovesciata perché il percorso va da una prospettiva individuale a una collettiva e non viceversa:¹¹⁴

Nel mezzo del cammin di *nostra* vita
mi ritrovai per una selva oscura
che la diritta via era smarrita (*If.* v. 1-3)

tu de’ mortali ascolta,
vaga natura, e la favilla antica
rendi allo spirto *mio*; se tu pur vivi,
e se de’ *nostri* affanni
cosa veruna in ciel, se nell’aprica
terra s’alberga o nell’equoreo seno
pietosa no, ma spettatrice almeno (*Alla Primavera* v. 90-95)

La scrittura delle *canzoni* costituisce un motivo di contatto con il *Convivio*, ma anche la lettera a Pietro Brighenti (21 aprile 1820) testimonia la consapevolezza che Leopardi ha di usare uno stile figurativo quale quello dantesco, perché, difendendosi dai liberali cui spiace il richiamo alla dominazione napoleonica della V^a strofa, l’autore scrive:

[...] quelli che presero in sinistro la mia *Canzone* su Dante, fecero male, secondo me, perché le dico espressamente ch’io non la scrissi per dispiacere a queste tali persone, ma parte per amor del puro e semplice vero, e odio delle vane parzialità e prevenzioni; parte perché *non potendo nominar quelli che queste persone avrebbero voluto, io metteva in iscena altri attori come pretesto e figura*.¹¹⁵

Pubblicando nel 1825 una *Presentazione* alle dieci *Canzoni* edita a Bologna l’anno precedente, se non menziona il ‘velo allegorico’, tuttavia Leopardi avverte i lettori che bisogna cercare un altro significato rispetto a quello apparente:

nessun potrebbe indovinar i soggetti delle Canzoni dai titoli; anzi per lo più il poeta fino dal primo verso entra in materie differentissime da quello che il lettore si sarebbe aspettato. Per esempio, una Canzone per nozze, non parla né di talamo né di zona né di Venere né d’Imene. Una ad Angelo Mai parla di tutt’altro che di codici. Una a un vincitore nel giuoco del pallone non è un’imitazione di Pindaro. Un’altra

¹¹⁴ Si veda la distinzione tra lirica autobiografica trascendentale e lirica autobiografica empirica in G. Mazzoni, *Sulla poesia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

¹¹⁵ Ibidem.

alla Primavera non descrive né prati né arboscelli né fiori né erbe né foglie. [...] pare che il poeta si abbia proposto di dar materia ai lettori di pensare.¹¹⁶

Prima ancora della *Commedia*, Leopardi emula l'allegoria della *Vita Nova*, per cui la critica segnala numerosi riscontri intertestuali nei *Canti*¹¹⁷ e su cui il prosimetro esercita un'influenza addirittura strutturale. Già il *Primo amore* riprende la numerologia dantesca del nove, alludendo alla figura del 'sole' che nella tradizione cristiana e nella *Commedia*, con la luce, è identificato col divino.¹¹⁸ Il *primo amore* replica l'esperienza d'amore narrata nell'*incipit* del prosimetro, in cui Dante interroga la memoria e scrive di aver cercato l'amata, e la solitudine dopo averne udito la voce, per poi addormentarsi e rivederla in sogno; il che si verificherà nei *Canti* con *Il sogno* che rappresenta un'"infelicissima fanciulla" (v. 75) con un superlativo palinodico verso la "gentilissima".

Nel *Primo amore* il "tenero core", personificato in una prosopopea al v. 13, è allegorizzante che esprime un dialogo con l'interiorità secondo la tradizione (cfr. *Gentil pensero che parla di voi*). Tuttavia, nella *Vita Nova* è Amore a prendere il cuore dell'amante per offrirlo a Beatrice, mentre l'io lirico leopardiano è unico attore ("strinsi il cor con la mano, e sospirai" v. 57): l'amore è connotato da Leopardi come un'esperienza interiore e in senso materiale. La prosopopea con cui l'io lirico leopardiano apostrofa le "gentili anime" (v. 97), infatti, ne fa un "fedele d'amore" come Dante, ma l'*explicit* è in contrasto con *Donne ch'avete intelletto d'amore* (VN XIX, v. 43-46) perché nega la dimensione divina, la possibilità di ricevere un piacere "celeste" (v. 101) dall'immagine della donna che celebra.

L'immagine dell'amata ritorna tre volte nel *Primo amore* (v. 26, 88 e 101-102) ed è centrale nei *Canti* (*Il sogno*, *Consalvo*, *Alla sua Donna*, *Aspasia*), come in *Dialogo di Torquato Tasso e il suo genio familiare* (1824) dove quest'ultimo, riprendendo parodicamente il linguaggio dantesco, spiega che la donna è di "carne e sangue", non un "angelo": il primo testo dei *Canti* sull'amore lo rappresenta senza contemplare una dimensione divina ma celebrandolo in chiave antidantesca, come la prima prosetta sul tema.

Il confronto di Leopardi con la *Vita Nova* non si esaurisce sul tema amoroso. L'io lirico leopardiano vuole ispirare nel lettore una "nova favilla" (v. 51 *Sopra il monumento di Dante*) e tutti i *Canti* trattano il tema della

¹¹⁶ G. Leopardi, "Annotazioni alle dieci canzoni stampate a Bologna nel 1824" in *Tutte le Opere*, a c. di W. Binni, Firenze, Sansoni, 1969, vol. I, p. 56-57.

¹¹⁷ Cesareo, *Si ch'a mirarla*.

¹¹⁸ *Il primo amore*, vv. 40-41: "garzon di nove/E nove Soli".

renovatio in quanto, ad esempio, Silvia è “cara compagna dell’età mia nova” (v. 54) e l’espressione “età novella” ritorna al v. 11 di *A un vincitore nel pallone* e al v. 19 del *Passero solitario* (“novella età”). Tuttavia, nei *Canti* la *renovatio* è ispirata all’amore, all’infanzia, all’immaginazione, non a una prospettiva religiosa.

Il tema della *loda* dantesca, poi, è ripreso in *La Vita Solitaria* (1821), il cui legame fonico con il titolo *Vita Nova* non va sottovalutato:

...[luna] io soleva,
[...] il tuo vezzoso
raggio accusar negli abitati lochi,
[...]
Or sempre loderollo, o ch’io ti miri
veleggiar tra le nubi, o che serena
dominatrice dell’etereo campo,
questa flebil riguardi umana sede.
Me spesso rivedrai solingo e muto
errar pe’ boschi e per le verdi rive,
o seder sovra l’erbe, assai contento
se core e lena a sospirar m’avanza (v. 95-107)

L’io lirico si contrappone agli uomini sorpresi dal raggio lunare a compiere azioni nefande e promette di lodarlo assumendo una posa celebrativa in analogia con la danza notturna delle lepri. La luna infatti appartiene “all’universo fantastico di ciò che l’uomo ha perduto. Di quell’universo [...] è regina ‘benigna’”:¹¹⁹ lodando la luce lunare, l’io lirico esalta quello che non può comprendere, la natura a dispetto della sua indifferenza e soprattutto la “flebil [...] umana sede” (v. 103). Leopardi ribalta l’allegoria dantesca e biblica del sole e della luce, che emula in chiave palinodica ai v. 52-53 di *Alla sua donna* come nell’esergo della *Ginestra*. In sintonia con la poetica notturna ottocentesca ma anche con Ariosto, che con la luna rappresenta l’umano, l’allegorizzante lunare leopardiano allude alla dimensione ‘umana’ stessa, aggettivo ripetuto tre volte nell’*explicit*.

Nello stesso *explicit*, tessere foscoliane e petrarchesche, rovesciate di segno, mostrano la poetica della luce lunare come una conquista dell’io lirico,¹²⁰ un momento importante per il percorso dell’allegorizzante nei

¹¹⁹ A. Prete, *Il demone dell’analogia: da Leopardi a Valéry, studi di poetica*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 17. Cfr. S. Versace, *Leopardi e l’analogia*, Milano, Mimesis, 2017.

¹²⁰ Foscolo, *Sepolcri*, v. 84-85: “accusar...i rai di che son pie le stelle”; Petrarca, *Rime*, XXIII, 112: “Ivi, accusando il fugitivo raggio” in G. Leopardi, *Canti*, a c. di F. Gavazzoni, Milano, Rizzoli, 2016, p. 321.

Canti fino al *Canto notturno*, perché la luna era ancora accusata da Bruto, ultimo degli antichi, di essere indifferente e in *Alla luna* manca un tono celebrativo.

Contrariamente a Dante che inaugura lo stile della loda nel prosimetro e celebra l'anima dell'amata nella *Commedia*, l'io leopardiano, perduta l'innamorata, onora la dimensione del sensibile-concreto lodando la luna. Infatti, i vv. 44-45 ("Amore, amore, assai lungi volasti/dal petto mio [...]") mostrano la sofferenza dell'io lirico non solo come lamento metafisico ma pure amoroso; inoltre la ripresa contrastiva dello stile della *loda* con cui Dante rinuncia a cantare per una ricompensa, cioè il saluto di Beatrice in *Donne ch'avete intelletto d'amore*, è suggerita dal verbo dantesco "sospirar" nell'ultimo verso leopardiano. Legittimano tale interpretazione, infine, i vv. 69-72 del *Primo amore* che raccontano di quando l'io lirico, innamorato per la prima volta, sentì la vanità di ogni cosa perdendo la capacità di apprezzare la bellezza della natura.

La disposizione *Primo amore*-*Passero solitario* è così replicata e superata da *Il sogno*-*La vita solitaria*, secondo una struttura che rappresenta in coppia amore e solitudine, poi morte e di nuovo solitudine, ma in chiave positiva questa volta, emulando la *Vita Nova*. L'incontro con Beatrice, infatti, è seguito dall'isolamento dell'amante e la morte della "gentilissima" comporta l'avvicinamento alla donna pietosa prima che a una prospettiva trascendente, contrariamente ai *Canti* in cui Consalvo si unisce alla pietosa Elvira prima di morire. *Il primo amore*, *Il sogno*, *La vita solitaria* e *Consalvo* emulano l'innamoramento dantesco celebrando una dimensione materiale e interiore.

In sintonia con *Storia del genere umano*, che contrappone Amore terrestre e celeste, antico e moderno, i *Canti* celebrano l'amore sensuale e terreno soprattutto nella prima parte della raccolta, riconducibile all'infanzia dell'io lirico, e la dimensione interiore e spirituale moderna dell'amore nella seconda, la poesia adulta. Gavazzeni infatti sottolinea che *Consalvo*, rappresentato "a mezzo/al quinto lustro", al passaggio dalla giovinezza alla vecchiaia, è collocato al centro dei *Canti* in modo che la sua morte "diviene [...] condizione necessaria all'affermazione dell'unica illusione possibile in età della ragione, l'illusione dell'amore per 'la donna che non si trova' della canzone *Alla sua Donna*".¹²¹

La seconda parte dei *Canti* condanna con ironia il mitologema del progresso (*Palinodia* v. 250 "ed agiato cammin vassi alle stelle"), finché

¹²¹ Ibid., p. 36.

Leopardi liquida lo stile della loda nell'*Epistola al Pepoli* contrapponendovi una neutra *ammirazione* dell'universo con una chiave di lettura che sospende il giudizio, sancita dallo *Zibaldone*:¹²²

questo arcano universo; il qual di lode
Colmano i saggi, io d'ammirar son pago (v. 148-149)

Secondo Giuseppe Toffanin la *loda* dantesca è una trasposizione dello *iuvat* virgiliano: Leopardi prosegue e rinnova una strada stilistica iniziata in tempi antichissimi.¹²³ Anche l'*Islandese* nell'operetta omonima sospende il giudizio sull'universo:

soglio prendere non piccola ammirazione considerando come tu [la Natura] ci abbi infuso tanta e sì ferma e insaziabile avidità del piacere [...] e d'altra parte abbi ordinato che l'uso di esso piacere sia quasi di tutte le cose umane la più nociva alle forze e alla sanità del corpo [...]

Nelle *Operette* Leopardi emula anche l'allegoria dantesca della luce, come nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, dove alcune pietre rappresentano i giorni infelici se nere e felici se bianche, colori analoghi rispetto all'ombra e alla luce. Il Metafisico osserva infatti che l'amore della vita sussiste solo nella ricerca della felicità ma che l'uomo "spessissimo" attribuisce "all'una l'amore che porta all'altra", qualificando l'inganno come un fenomeno naturale al pari di quello dei colori prodotti dalla luce:

Così credono gli uomini; ma s'ingannano: come il volgo s'inganna pensando che i colori sieno qualità degli oggetti; quando non sono degli oggetti, ma della luce. Dico che l'uomo non desidera e non ama se non la felicità propria.

Leopardi prende le distanze dalla fisica aristotelica classica secondo cui il colore appartiene ai corpi, come da Dante, che nel *Convivio* distingue "lume" e "luce" affermando che i corpi ricevono la stessa quantità di luce e ombra, pertanto sono in armonia, strutturando di conseguenza la

¹²² *Zib.* 4257-58 (21 marzo 1827): "Lodasi senza fine il gran magisterio della natura, l'ordine incomparabile dell'universo. [...] Or che ha egli, perch'ei possa dirsi lodevole? Almen tanti mali, quanti beni [...] Ma il male par male a noi, non è veramente. E il bene, chi ci ha detto che sia bene veramente, e non paia solo a noi? [...] Astenghiamoci dunque dal giudicare, e diciamo che questo è uno universo, che questo è un ordine: ma se buono o cattivo, non lo diciamo. [...] Ammiriamo dunque quest'ordine, questo universo: io lo ammiro più degli altri: lo ammiro per la sua pravità e deformità, che a me paiono estreme. Ma per lodarlo, aspettiamo di sapere almeno, con certezza, che egli non sia il pessimo dei possibili [...]".

¹²³ Toffanin, *Novissima Verba*.

Commedia in una climax dal *loco d'ogni luce muto* (*If.* V v. 28) alla *viva luce eterna* (*Pd.* XXX v. 97).¹²⁴ Viceversa il Metafisico spiega che le pietre bianche “non farebbero gran cumulo, e sarebbero di un bianco torbido” e l'Islandese è perseguitato dalla “stessa luce”, come gli uomini in *Storia del genere umano* si suicidano “non sopportando la luce”.

Tra le allegorie della *Commedia* emulate da Leopardi compare anche la celebre *selva*, trasposta nel *giardino della souffrance* (*Zib.* p. 4177) o, e *contrario*, nel “lieto giardino” del *Pensiero dominante* (v. 35), che rappresenta il luogo della mente sede dell'immaginazione. In particolare, la prima allegoria leopardiana citata mostra una presa di distanza dalla filosofia individualista suggerita nell'*explicit* del *Candide* dall'Illuminista e raziocinante Voltaire con l'invito a *cultiver son jardin*. Leopardi infatti promuove nella *Ginestra* una visione collettiva dell'“umana compagnia” unita contro il male comune, che evoca l'“umana famiglia” di *Pd.* XXVII 141, con la mediazione dei *Sepolcri* v. 5, “bella d'erbe famiglia e d'animali”.

L'emulazione leopardiana dello stile allegorico di Voltaire concerne viceversa allegorie di seconda classe, come la Natura del *Dialogo della Natura e di un'Anima*, che ricorda il *Dialogue entre le Philosophe et la Nature*, o quella dell'Islandese in fuga, che evoca il vagabondaggio di vari personaggi dei *contes philosophiques*, tra cui il protagonista del *Candide*, ma sono numerose pure le riprese del *Discours en vers sur l'homme* e dell'*Henriade* che conta diverse entità astratte.¹²⁵

Anche nella rappresentazione degli animali Leopardi è influenzato dalle discussioni sette/ottocentesche che confrontano uomini e bestie e non dai Bestiari Medioevali. Leopardi riscrive, d'altronde, alcune allegorie narrative dantesche: nell'aldilà leopardiano, come nel *Dialogo di Federico Ruysch e le sue mummie* queste sono caratterizzate in senso materiale, formano un coro e non serbano ricordo della vita terrena, contrariamente alla *Commedia* dove le *anime* invocano le preghiere dei vivi e sono distribuite nei gironi infernali. D'altronde, Leopardi rappresenta personaggi storici, *in primis* poeti e figure della storia pagana, con un valore

¹²⁴ Per un approfondimento sull'universo dantesco e leopardiano cfr. G. Polizzi, *Dante poeta cosmico, con uno sguardo a Leopardi*, “Bollettino dantesco”, 6, 2017.

¹²⁵ Farinelli spiega che Rousseau si complimenta con Voltaire per aver rinunciato a meraviglioso pagano e divinità virgiliane, inoltre sottolinea che il poema volterriano è influenzato da Virgilio, Ariosto e Tasso, non da Dante che Voltaire non aveva letto all'epoca; A. Farinelli, *Voltaire et Dante*, Berlin, Verlag Von Alexander Duncker, 1906, p. 26-27.

allegorico come quelli della *Commedia* di Dante; ad esempio Tasso in *Angelo Mai* e nell'operetta che lo riguarda è figura della modernità.

Dante usa l'allegoria per rappresentare il rapporto fra l'umano e il divino, il "valore infinito" (*Pa.* XXXIII v. 81), come Leopardi la moderna percezione umana della natura e di un "infinito" inteso come "parto della nostra immaginazione, della nostra piccolezza ad un tempo e della nostra superbia", perché "niuna prova abbiamo noi dell'esistenza di esso, neppur per analogia, e possiam dire di essere a un'infinita distanza dalla cognizione e dalla dimostrazione di tale esistenza: si potrebbe anche disputare non poco se l'infinito sia possibile".¹²⁶

Gavazzeni ricorda che l'*Infinito* potrebbe subire l'influsso del n. 335 [194] dei *Pensées* di Pascal,¹²⁷ tradotto da Foscolo e inserito nell'edizione zurighese delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Leopardi rappresenta l'infinito come silenzio e in rapporto a una dimensione spaziale estesa come Pascal ("Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"), ma nei rimandi testuali pascaliani citati da Gavazzeni manca l'elemento figurale del mare che è posto da Leopardi in rapporto con l'infinito. Tuttavia, nei *Pensées* compare l'immagine della deriva umana, del naufragio che rappresenta la caduta. Blumenberg infatti sostiene che la metafora nautica è legata al concetto secondo cui l'uomo "conduce la sua vita e stabilisce le sue istituzioni sulla terra ferma. Pertanto, quando cerca di comprendere il movimento della sua esistenza nella sua totalità, ricorre di preferenza alla metafora del viaggio in mare e dei suoi rischi".¹²⁸ Leopardi e Pascal usano l'allegoria del naufragio diversamente. I *Pensées* definiscono dolorosa la deriva umana in una prospettiva cristiana, con una valenza negativa: solo la grazia di Dio salva l'uomo dal dolore. Nel sonetto, invece, il naufragio è "dolce"; lemma che evoca una 'grazia', diversa dall'"abbondante grazia" all'incontro "col valore infinito", connotata in termini religiosi in *Pd.* XXXIII v. 81-2. D'altronde, il "mare" leopardiano evoca "lo gran mar de l'essere" di *Pd.* I, v. 113 e *Pd.* III, v. 86 "ell'è quel mare al qual tutto si move";¹²⁹ immagini che riprendono il commento di Gregorio di Nazianzo a

¹²⁶ *Zib.* 4177-78 (2 maggio 1826).

¹²⁷ Leopardi apprezzava molto lo stile di Pascal Cfr. *Zib.* 374-75 (2 dicembre 1820). G. Leopardi, *Canti*, note di F. Gavazzeni e M. M. Lombardi, Milano, Rizzoli, 2016, p. 272.

¹²⁸ H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore* ("Intersezioni"), Bologna, Il Mulino, 2001, p. 9.

¹²⁹ M. Ariani, *La metafora in Dante*, Firenze, Olschki, 2008.

Ex. 3 13-14 (pelagos ousias apeiron kai aoriston), meditato, fra gli altri, anche da Giovanni Damasceno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura.¹³⁰

L'allegoria leopardiana emula la tradizione e, in virtù della poetica dell'indefinito e dell'ammirazione che sospende il giudizio, è caratterizzata da una forte indeterminatezza, tanto erudita quanto innovatrice. L'abbozzo di un'operetta, *Per la novella di Senofonte e Machiavello*, infatti, indica che per "mirare all'utilità dei lettori", uno "scrittore didascalico" non dà "precetti dannosi o falsi" cercando "discepoli", perché istituisce non "quanto al fatto, ma quanto all'osservazione dei fatti, ch'è proprio debito del filosofo".¹³¹

Con l'allegoria Leopardi realizza un'opera aperta e provocatoria, specialmente nelle operette in cui, spiega Liana Cellerino, manca una vera conclusione, lasciata da completare alla fantasia del lettore.¹³²

La forma aperta che concerne la rappresentazione del tema politico nei *Paralipomeni della Batracomiomachia* è evidenziata dalla figura dell'Assaggiatore, come dal fatto che Leopardi non conclude il poemetto sottolineandone anzi l'incompletezza.

Se la questione dantesca in Leopardi può essere approfondita, appare evidente la complessità dello stile allegorico leopardiano, data non solo dall'eclettismo con cui si convogliano ed emulano diversi modelli nel testo, ma anche dal tentativo di evitare la censura che, ciononostante, colpirà i suoi scritti:¹³³ è il caso del Cristianesimo adombrato nel *Dialogo di Plotino e*

¹³⁰ S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, p. 93. Leopardi studia i Padri della Chiesa, citandoli nello *Zibaldone*. Sulla tradizione biblica in Leopardi cfr. S. Gentili, *Novecento scritturale: la letteratura italiana e la Bibbia*, Roma, Carocci, 2016. Per una disanima delle rappresentazioni dell'infinito nelle arti cfr. S. Givone, *Sull'infinito*, Bologna, Il Mulino, 2017.

¹³¹ Sulla funzione morale dell'allegoria cfr. Muzzioli, *L'allegoria*.

¹³² L. Cellerino, "Le Operette Morali", in *Letteratura italiana Einaudi, Le opere*, vol. III, Torino, Einaudi, 1995, p. 302-354.

¹³³ Si pensi alla sospensione dell'edizione Starita (1835) o alla nota a *Storia del genere umano* imposta dal censore Mauro Bernardini, dove ricorre il lemma *favola*: "Protesta l'autore che in questa favola, e nelle altre che seguono, non ha fatta alcuna allusione alla storia mosaica, né alla storia evangelica, né a veruna delle tradizioni e dottrine del Cristianesimo"; O. Besomi, *Operette Morali*, Milano, Mondadori, 1979, p. LXXII. G. Saro, "Leopardi et la censure", *Croniques Italiennes*, 17, 1989, p. 59-89. Il 22-12-1836, Leopardi scrive al De Sinner: "L'edizione delle mie Opere è sospesa, e più probabilmente abolita [...], non avendo ottenuto il publicetur. La mia filosofia è dispiaciuta ai preti, i quali e qui ed in tutto il mondo, sotto un nome o sotto un altro, possono ancora e potranno eternamente tutto"; G. Leopardi, *Tutte le opere*, a c. di F. Flora, Milano, Mondadori, 1937, p. 1124, n. 924.

Porfirio.¹³⁴ Contro le filosofie filantropiche e le ottocentesche mitologie dell'intelletto, che propongono un'*arte falsa*, i *Canti*, le *Operette* e i *Paralipomeni* ne espongono un'altra che riconosce il male immanente alla natura, la forza del fato/fortuna, il carattere assurdo e arcano dell'universo e dell'esistenza per l'animale logico.

Leopardi come "Dante deformato"

Senza esaurire la questione, nei limiti di questo intervento si osserva che la riscrittura leopardiana dell'allegoria dantesca è caratterizzata da una natura frammentaria ma persistente, per cui si adegua a Leopardi la definizione di "deformed Dante" che Eliot dà a Baudelaire,¹³⁵ il quale lesse in parte l'opera del recanatese.¹³⁶

Come Baudelaire, Leopardi ricorre ad allegorie con la maiuscola nelle *Operette*, ispirate a una necessità filosofica e in linea con lo stile astratto di Voltaire. Nei *Canti*, invece, l'autore procede a una combattuta ma "progressiva minuscolazione di parole come Amore, Cielo, Fato, Fortuna, Gloria, Natura" durante la fase correttoria dei manoscritti in vista della pubblicazione,¹³⁷ per cui solo il Sole compare infine personificato con la maiuscola, come nei *Sepolcri*. L'etimologia del titolo *Idilli*, tuttavia, rinvia all'arte figurativa (dal greco *eidýllion*, diminutivo di *eídos* "immagine"; "quadretto, bozzetto") come i *Tableaux parisiens*.

Si può inoltre ricordare che nel *Preambolo* del giornale progettato da Leopardi nel 1832, definito dal poeta in una lettera alla sorella Paolina come "Manifesto", riprendendo le parole della missiva del Buon Governo che aveva rifiutato il progetto, l'autore ipotizza per il giornale stesso il titolo

¹³⁴ Brecht sottolinea che l'allegoria è uno strumento utile a superare la censura: "Spesso gli scrittori ci rendono un servizio anche con opere cupe, oscure e difficilmente accessibili, opere che per essere lette richiedono abilità e competenza, quasi si trattasse di messaggi illegali scritti oscuramente per paura della polizia"; *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Torino, Einaudi, 1973, p. 289. Cfr. Muzzioli, *L'allegoria*.

¹³⁵ *The Lesson of Baudelaire*, Tyro, vol. I, Spring 1921.

¹³⁶ Baudelaire lesse *L'infinito*, *Alla luna*, *La sera del dì di festa*, *Il passero solitario*, *Amore e morte*; ampie parti delle canzoni *All'Italia*, *Sopra il monumento di Dante*, ad *Angelo Mai*; la lettera dedicatoria dei *Canti* (1831) agli amici fiorentini, tradotti da C. A. Sainte Beuve, *Portrait de Leopardi*, Paris, Allia, 1994; A. S. Rosenthal e C. du Verlie, "Baudelaire a-t-il lu Leopardi?", *Bolletín baudelairien*, 11 (2), 1976; A. S. Rosenthal, "The Theory and Poetry of Ennui: Leopardi and Baudelaire", *Neophilologus*, 60 (3), 1976, p. 342-356; Compagnon, *Baudelaire*.

¹³⁷ F. Gavazzeni, "Introduzione" in G. Leopardi, *Canti*, ed. critica a c. di F. G., Milano, Rizzoli, 2016, p. 8.

di *Spettatore fiorentino*, perché non ha a disposizione una traduzione o una parola italiana che significhi “quello che in francese si direbbe *le flâneur*”.¹³⁸

Nelle *Operette Morali* la figura del flâneur, osservatore con un atteggiamento bohémien alle soglie della grande città e della borghesia, non compare; ma nell'operetta *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggiere*, scritta nello stesso 1832, il “passeggiere” evoca il “promeneur solitaire” che, nel poema in prosa *Les foules* di *Le spleen de Paris*, tramite una santa prostituzione dell'anima (“sainte prostitution de l'âme”) si mescola con la folla.

Leopardi e Baudelaire hanno uno stile simile sia perché, nei *Canti* e nelle *Operette* come nei *Fleurs du Mal* e nei *Petits poèmes en prose*, ricorrono ad allegorie moderne, tra cui la Noia e il Deserto, per rappresentare la loro contemporaneità, sia perché qualificano le allegorie antiche come ricordi che rinviano a una completezza perduta, simboli scaduti (cfr. *Storia del genere umano, Alla Primavera o delle Favole Antiche; J'aime le souvenir de ces époques nues*).¹³⁹ Lo *Zibaldone* infatti definisce la malinconia il tono adatto alla poesia moderna.¹⁴⁰

Nella *Commedia* Dante si pone come autore ispirato da Amore (Pg. XXIV 52-53), mentre Leopardi lascia l'allegoria dello scriba ispirato da Natura nello *Zibaldone*,¹⁴¹ mescolando in *Canti* e *Operette* allegoria, ironia e malinconia con uno stile moderno, consapevole di confrontarsi con il mercato e le sue leggi. Infatti, come la raccolta dei *Canti*, prima della sezione dei *Frammenti*, si conclude con lo *Scherzo* in cui l'io lirico, rivolgendosi alla Musa moderna, lamenta la scarsa cura e la fretta cui è condannata la letteratura contemporanea, così nelle *Operette*, come nel *Timandro*, l'autore rovescia con ironia la sua *auctoritas* con l'“integrazione figurale” definendo il libro una raccolta di “capricci malinconici”, con un tono simile a quello di Baudelaire e addirittura di un futurista come Palazzeschi (cfr. *Chi sono?*).¹⁴²

¹³⁸ M. Monserrati, *Le cognizioni inutili: saggio su Lo spettatore fiorentino di Giacomo Leopardi*, Firenze, FUP, 2005, p. 137.

¹³⁹ P. Labarthe, “La dialectique de l'ancien et du moderne dans l'œuvre de Baudelaire”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1997, p. 67-80. P. Brunel, *Baudelaire antique et moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007.

¹⁴⁰ *Zib.* 2363-64 (27 gennaio 1822): “Dovunque non regna il malinconico nella letteratura moderna, la sola debolezza n'è causa”. *Zib.* 3976 (12 dicembre 1823): “Non è propria de' tempi nostri altra poesia che la malinconica, né altro tuono di poesia che questo, sopra qualunque subbietto ella possa essere”.

¹⁴¹ *Zib.* 4372: “T' mi son un che quando Natura parla”.

¹⁴² J. Starobinski, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genève, Skira, 1970.

D'altronde, la denuncia del feticismo delle merci è manifesta nel *Parini*, il cui protagonista omonimo ammette di aver provato più piacere nella lettura quanto più gli autori erano celebri, come nel *Dialogo della Moda e della Morte*, che secondo Benjamin è emblematico del trionfo dell'inorganico sull'organico.¹⁴³

Come Baudelaire, in conclusione, Leopardi sottolinea il valore espositivo dell'arte rifiutando quello culturale, rappresentando in chiave parodica il mercato, il progresso e i consumi ottocenteschi anche letterari.

In effetti, un'operetta leopardiana è in sintonia (petrarchesca) con l'allegoria moderna del celebre racconto dei *Petits poèmes en prose* sulla perdita dell'aureola. Si tratta della *Scommessa di Prometeo* in cui ha luogo un concorso nell'*Ipernéfelo*, regno della fantasia, sede del "collegio delle Muse", che dà in palio all'autore di una "lodevole invenzione [...] una corona di lauro". I vincitori, Vulcano con una pentola di "rame, detta economica", Minerva con l'olio necessario agli Dei per le unzioni, Bacco col vino, rifiutano il premio che Prometeo vuole ottenere: la parodica corona di lauro leopardiana condivide con l'aureola baudelairiana il suo carattere principale, lo svuotamento.¹⁴⁴

PRIMARY SOURCES:

- Alighieri, Dante, *Commedia* a c. di Siro A. Chimenz, Torino, UTET, Collana fondata da Ferdinando Neri e diretta da Mario Fubini, 1970 (1962).
- Alighieri, Dante, *Convivio*, a c. di Franca Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995. (<http://perunaenciclopediadantescadigitale.eu/istidama/index.php?id=4&L=0>).
- Alighieri, Dante, *Convivio*, a c. di Cesare Vasoli e Domenico De Robertis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1995, vol. I.
- Alighieri, Dante, *Vita nova*, a c. di Stefano Carrai, Milano, BUR, 2009.
- Aristotele, *La Poetica*, a c. di Carlo Augusto Viano, Classici della Filosofia, collezione diretta da Nicola Abbagnano, Torino, UTET, 2004.
- Baudelaire, Charles, *Lo spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa*, trad. a cura di Franco Rella, testo originale a fronte, Milano, Feltrinelli 1992.
- Baudelaire, Charles, *I fiori del male*, a cura di Antonio Prete, Milano, Feltrinelli 2003.
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkin, 1995, 4 voll.
- Foscolo, Ugo, *Articoli della Edinburgh review; Discorso sul testo della Commedia*, a c. di Giovanni Da Pozzo, Firenze, Le Monnier, 1979.
- Gozzi, Gasparo, *Opere del conte Gasparo Gozzi*, Padova, tipografia e fonderia della Minerva, 1818-20.

¹⁴³ W. Benjamin, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 2014, p. 152.

¹⁴⁴ Id., *Il dramma*. Cfr. M. Landi, "Histoires de l'aura: modernités de Pétrarque", in *Europäische Gründungsmythen im Dialog der Literaturen*, hrsg. von R. A. Ißler, R. Lohse, L. Scherer, Bonn, V&R, Bonn University Press, 2019, p. 139-156.

L'allegoria in Leopardi: l'eco dantesca

Leçons françaises de littérature et de morale, ou, Recueil en prose et en vers des plus beaux morceaux de notre langue dans la littérature des deux derniers siècles: avec des Préceptes de genre et des Modèles d'exercice par La Harpe, Marmontel, Maury, Le Batteux, etc., Paris, Le Normant, 1822.

Leopardi, Giacomo, *Canti*, a c. di L. Felici, Roma, Newton Compton, 2007.

Leopardi, Giacomo, *Canti*, note di Franco Gavazzeni e Maria Maddalena Lombardi, Milano, Rizzoli, 2016.

Leopardi, Giacomo, *Canti*, ed. critica a c. di Franco Gavazzeni, Milano, Rizzoli, 2016.

Leopardi, Giacomo, *Operette Morali*, a c. di Ottavio Besomi, Milano, Mondadori, 1979.

Leopardi, Giacomo, *Operette Morali*, a c. di Cesare Galimberti, Napoli, Guida, 1998.

Leopardi, Giacomo, *Operette Morali*, a c. di Laura Melosi, Milano, Rizzoli, 2014.

Leopardi, Giacomo, *Poesie e Prose*, a c. di Rolando Damiani e Mario Andrea Rigoni con un saggio di C. Galimberti, Milano, Mondadori, 1988.

Leopardi, Giacomo, *Scritti filologici*, a c. di Giuseppe Pacella e Sebastiano Timpanaro, Firenze, Le Monnier, 1969.

Leopardi, Giacomo, *Tutte le opere*, a c. di Walter Binni con la collaborazione di Enrico Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1969.

Platone, *Opere Politiche, Repubblica, Timeo, Crizia*, a c. di Francesco Adorno, Collezione Classici Politici, diretta da Luigi Firpo, Torino, UTET, 1953, vol. I.

Platone, *Simposio*, a c. di M. Nucci, Torino, Einaudi, 2009.

Tasso, Torquato, *Lettere*, a c. di C. Giusti, Firenze, Le Monnier, 1853, vol. I.

Tasso, Torquato, *Tutte le opere*, a c. di Amedeo Quondam, Roma, Lexis Progetti Editoriali, 1997.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion, 2010 (*Dizionario filosofico*, Milano, Rizzoli, 1979).

Voltaire, *Romans et contes*, Édition de Frédéric Deloffre avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h et Jacques Van den Heuvel, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1979 (*Candido, Zadig, Micromega, L'ingenuo*, trad. di Maria Moneti, Milano, Garzanti, 2008).

SECONDARY SOURCES:

Ariani, Marco, *La metafora in Dante*, Firenze, Olschki, 2008.

Auerbach, Erich, *Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi, 2000 (*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* Bern: A. Francke, 1946).

Auerbach, Erich, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 2005.

Baldassarri, Guido, "Persistenza e limiti di un alter ego. Leopardi e Tasso", in *Leopardi e il '500*, a c. di Stefano Carrai e Paola Italia, Lucca, Pacini, 2010, p. 97-112.

Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

Benedetti, Stefano, *Itinerari di Cebete Tradizione e ricezione della Tabula in Italia dal XV al XVIII*, Roma, Bulzoni, 2001.

Benjamin, Walter, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 2014.

Benjamin, Walter, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999, da *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974 (1928).

Benjamin, Walter, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2014 (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*).

Binni, Walter, *Lezioni leopardiane*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia Editrice, 1994.

- Blasucci, Luigi, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Bloch, Ernst, *Il principio della speranza*, vol. I, Milano, Garzanti, 1994.
- Blumenberg, Hans, *Naufragio con spettatore* ("Intersezioni"), Bologna, Il Mulino, 2001.
- Boch, Julie, "Le merveilleux sans la fable: sur les conceptions esthétiques de Fontenelle", *Féeries*, 7, 2010, p. 123-135.
- Bolzoni, Lina, *Il lettore creativo. Percorsi cinquecenteschi fra memoria, gioco, scrittura*, Napoli, Alfredo Guida, 2012.
- Borderie, Régine, "L'Allégorie. Avant-Propos", *La Lecture littéraire*, 4, 2000 (édition du dossier sur l'allégorie à la suite d'une table ronde organisée en janvier 1999 à l'Université de Reims), p. 7-23.
- Brunel, Pierre, *Baudelaire antique et moderne*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2007.
- Campana, Andrea, *Catalogo della biblioteca Leopardi in Recanati (1847-1899)*, Firenze, Olschki, 2011.
- Capitano, Luigi, "Su Dante, Vico, Leopardi e 'Le cose che non sono cose'", *Appunti Leopardiani*, 10 (2), 2015.
- Cardini, Roberto, *Classicismo e modernità. Monti, Foscolo, Leopardi*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2010.
- Cellerino, Liana, "Le Operette Morali", in *Letteratura italiana Einaudi, Le opere*, vol. III, Torino, Einaudi, 1995, p. 302-354.
- Cerbo, Anna, "Dante nello Zibaldone e nei *Canti*", in *Episodi della storia della fortuna e della critica dantesca fra Cinquecento e Novecento* a c. di Vincenzo Placella, Napoli, L'Orientale, 1999, p. 31-68.
- Cerbo, Anna, "Una ricognizione del 'moderno' attraverso lo Zibaldone", in *Leopardi, poeta e pensatore/Dichter und Denker* a c. di Sebastian Neumeister e Raffaele Sirri, Atti del Terzo Convegno Internazionale della Deutschen *Leopardi-Gesellschaft* in collaborazione con Istituto Universitario Orientale di (Napoli, 20-24 Marzo 1996), Napoli, Alfredo Guida, 1997, p. 337-357.
- Cesareo, Alessandro, *Sì ch'a mirarla intenerisce 'l core. Luoghi danteschi in Giacomo Leopardi*, Perugia, Morlacchi, 2013.
- Colombo, Angelo, *Dalle "vaghe fantasie" al "patrio zelo". Letteratura e politica negli ultimi anni di Vincenzo Monti*, Milano, LED, 2016.
- Compagnon, Antoine, *Baudelaire devant l'innombrable*, Paris, Presses Univ. Paris-Sorbonne, 2003.
- Costadura, Edoardo, "Parmi les ombres. Chateaubriand et Dante", *Littérature*, 133, 2004, p. 64-75.
- Croce, Benedetto, *La poesia di Dante*, Bari, Laterza, 1921.
- Croce, Benedetto, *Nuovi saggi di estetica*, Bari, Laterza, 1920.
- De Laude, Silvia, "Pasolini lettore di Mimesis", in *Mimesis. L'eredità di Auerbach*, Atti del XXXV Convegno Interuniversitario (Bressanone/Innsbruck, 5-8 luglio 2007) a c. di Ivano Paccagnella e Elisa Gregori, Padova, Esedra, 2009, p. 467-481.
- Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Treccani vol. 46.
- Dolfi, Anna, "Allegoria del vero e finzione mitica nelle *Operette Morali*", in *Mythe et récit poétique* a c. di V. Gély-Ghedira, Clermont-Ferrand, Presses Univ. Blaise Pascal, 1998, p. 149-160.

L'allegoria in Leopardi: l'eco dantesca

- Eco, Umberto, *Il nodo simbolico*, in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984.
- Eliot, Thomas Stearns, *The Lesson of Baudelaire*, Tyro, vol. I, Spring, 1921.
- Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1984 (1970), vol. I.
- Enciclopedia Filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano, Bompiani, 2006, Vol. I.
- Fabietti, Elena, "Erich Auerbach scrive a Walter Benjamin: tracce di una corrispondenza", *Moderna: semestrale di teoria e critica della letteratura*, 11 (1/2), 2009.
- Farinelli, Arturo, *Voltaire et Dante*, Berlin, Verlag von Alexander Duncker, 1906.
- Felici, Lucio, "La voce dell'origine, il Cantico del gallo silvestre", in *L'olimpio abbandonato, Leopardi tra "favole antiche" e "disperati affetti"*, Venezia, Marsilio, 2005, p. 167-183.
- Fletcher, Angus, *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1964.
- Frye, Northrop, *Mito metafora simbolo*, Roma, Editori Riuniti, 1989.
- Fubini, Mario, *Romanticismo italiano*, Bari, Laterza, 1971.
- Gadamer, Hans George, *L'attualità del bello*, Genova, Marietti, 1986.
- Geddes da Filicaia, Costanza, "La presenza di Dante nell'opera di Leopardi. Osservazioni e suggestioni", *La Modernità Letteraria*, 6, 2003, p. 91-100.
- Gensini, Stefano, *Linguistica Leopardiana*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- Gentili, Sonia, "Lettture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia", in *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il Settecentenario della morte (2021)*. Atti del Convegno internazionale di Roma (maggio-ottobre 2015), a c. di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2016, t. I, p. 303-325.
- Gentili, Sonia, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005.
- Gentili, Sonia, *Novecento scritturale: la letteratura italiana e la Bibbia*, Roma, Carocci, 2016.
- Giannantonio, Pompeo, *Dante e l'allegorismo*, Firenze, Leo S. Olschki, 1969.
- Giordani, Emilio, *La voce del gallo silvestre* in *Die Ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi (Giacomo Leopardi e la percezione estetica del mondo)*, Frankfurt, Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009, p. 101-121.
- Givone, Sergio, *Sull'infinito*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- Italia, Paola, *Il metodo di Leopardi*, Roma, Carocci, 2016.
- Janowsky, Franca, "La favola di Psiche: allegoria e ironia in Leopardi", in *Leopardi, poeta e pensatore* a c. di S. Neumeister e R. Sirri, Atti del III Conv. Internaz. della Deutschen Leopardi-Gesellschaft in collab. con Istituto Univ. Orientale di Napoli, (20-24 marzo 1996), Napoli, Guida, 1997, p. 431-450.
- Labarthe, Patrick, "La dialectique de l'ancien et du moderne dans l'œuvre de Baudelaire", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1997, p. 67-80.
- Labarthe, Patrick, *Baudelaire et la tradition de l'allégorie*, Genève, Droz, 2015 (1999).
- Landi, Michela, "Histoires de l'aura: modernités de Pétrarque", in *Europäische Gründungsmythen im Dialog der Literaturen*, hrsg. von Roland Alexander Ißler, Rolf Lohse, Ludger Scherer, Bonn, V&R, Bonn University Press, 2019, p. 139-156.
- Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*. Atti del IV convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1976), Firenze, Olschki, 1978.

- Lewis, Clive Staples, *The Allegory of Love: a Study on The Medieval Tradition*, New York, Oxford University Press, 1968 (1936).
- Luzi, Mario, *Dante e Leopardi o della modernità*, Roma, Editori Riuniti, 1992.
- Maggi, Marco, *Benjamin e Dante. Una costellazione nello spazio delle immagini*, Roma, Donzelli, 2017.
- Marti, Mario, *Dante, Boccaccio, Leopardi: studi*, Napoli, Liguori, 1980.
- Menant, Sylvain, "Voltaire et l'allégorie", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 112 (2), 2012, p. 345-353.
- Mengaldo, Pier Vincenzo, *Leopardi antiromantico e altri saggi sui Canti*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- Monseratti, Michele, *Le cognizioni inutili: saggio su Lo spettatore fiorentino di Giacomo Leopardi*, Firenze, FUP, 2005.
- Muzzioli, Francesco, *L'Allegoria*, Roma, Lithos, 2016 (I ed. *Materiali intorno all'allegoria*, 2010).
- Pépin, Jean, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal-Paris, Librairie J. Vrin, 1970.
- Pépin, Jean, *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958 (Paris, Etudes Augustiniennes, 1976).
- Pietropaolo, Domenico, "La teoria dell'allegoria in Vico", *Allegoria*, 54, 2006, p. 7-22.
- Pietropaolo, Domenico, *Dante studies in the age of Vico*, Ottawa, Dovehouse, 1989.
- Piperno, Martina, *Rebuilding post-revolutionary Italy: Leopardi and Vico's 'new science'*, Oxford, Voltaire Foundation, 2018.
- Placella, Annarita, *Gravina e l'universo dantesco*, Napoli, Guida, 2003.
- Polizzi, Gaspare, *Dante poeta cosmico, con uno sguardo a Leopardi*, "Bollettino dantesco", 6, 2017.
- Polizzi, Gaspare, *Leopardi e le ragioni delle verità. Scienza e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Roma, Carocci, 2005 (1 ed. 2003).
- Prete, Antonio, "Vico e Leopardi: sapienza poetica e pensiero poetante", *Appunti Leopardiani*, 10 (2), 2015, p. 20-34.
- Prete, Antonio, *Il demone dell'analogia: da Leopardi a Valéry, studi di poetica*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- Prete, Antonio, *Il deserto e il fiore: leggendo Leopardi*, Roma, Donzelli, 2004.
- Quondam, Amedeo, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968.
- Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.
- Rosenthal, Alan Stuart, "The Theory and Poetry of Ennui: Leopardi and Baudelaire", *Neophilologus*, 60 (3), 1976.
- Rosenthal, Alan Stuart, C. du Verlie, "Baudelaire a-t-il lu Leopardi?", *Bolletín baudelairien*, 11 (2), 1976.
- Russo, Emilio, *Ridere del mondo*, Roma, Il Mulino, 2017.
- Sainte-Beuve, Charles Augustin, *Portrait de Leopardi*, Paris, Allia, 1994.
- Saro, Georges, "Leopardi et la censure", *Croniques Italiennes*, 17, 1989, p. 59-89.
- Senardi, Fulvio, "Dante e Leopardi", *Verba Analecta Neolatina*, 1, 2001, p. 151-178.
- Starobinski, Jean, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genève, Skira, 1970.
- Strologo, Franca, "Su una traccia dantesca in Leopardi. Dal sacro monte all'Infinito", *Rassegna europea di letteratura italiana*, 24, 2004, p. 107-116.
- Strubel, Armand, "Allegoris in factis et allegoria in verbis", *Poétique*, 25, 1975, p. 342-357.

L'allegoria in Leopardi: l'eco dantesca

Toffanin, Giuseppe, *Novissima Verba (l'esegesi dantesca nel romanticismo)*, Bologna, Zanichelli, 1972.

Versace, Stefano, *Leopardi e l'analogia*, Milano, Mimesis, 2017.

GIULIA ABBADESSA
ILIESI-CNR
giul.abba@gmail.com

MATTEO GARGANI

UNEVEN DEVELOPMENT AND *WELTANSCHAUUNG*. REMARKS ON LUKÁCS' LATE WRITINGS ON MARXISM

ABSTRACT: From 1930 onwards, György Lukács considers 'uneven development' the typical relational form between economic progress and the corresponding evolution of other fields of human activity. In the early thirties Lukács focuses on the problem of elaborating an independent Marxist aesthetics, but then necessarily find himself having to deal with the general configuration of Marx's alleged philosophy. The general theory illustrated in *The Ontology of Social Being* is where this philosophy, considered as a *Weltanschauung*, is given its final framework. His reflection on the 'specificity' of the aesthetic experience, as part of the broader framework of the main fields of art, science and everyday life, is the theoretical medium Lukács used in the fifties and sixties to fine-tune the need that had arisen decades earlier to attribute Marxism with genuine philosophical universality.

SOMMARIO: A partire dal 1930 György Lukács considera lo 'sviluppo ineguale' la forma relazionale tipica tra sviluppo economico e la corrispettiva evoluzione degli altri ambiti dell'attività umana. Nei primi anni trenta Lukács si concentra nell'elaborazione di un'autonoma estetica marxista, trovandosi così necessariamente innanzi al problema della configurazione complessiva di una presunta filosofia di Marx. La teoria generale illustrata ne *L'Ontologia dell'essere sociale* è il luogo in cui a tale filosofia, considerata come una *Weltanschauung*, è restituita la sua definitiva configurazione. La riflessione di Lukács sulla 'specificità' dell'esperienza estetica, intesa come elemento del più ampio ambito di arte, scienza e vita quotidiana, è lo strumento teoretico da lui approntato negli anni cinquanta e sessanta al fine di perfezionare l'esigenza sorta decenni addietro di attribuire al marxismo un'autentica universalità filosofica.

KEYWORDS: Lukács; Marx; Uneven development; *Weltanschauung*; Misconception

*Introduction*¹

Economic geography talks about ‘uneven development’ to describe economic growth as a multi-speed process at the antipodes of a dynamic *synchronically* involving several areas of the globe.² ‘Uneven development’ plays a crucial theoretical role in the late Lukács, and yet his interpretation is very different to the aforementioned, eminently theoretical terms.³ In a letter to Werner Hofmann dated 4 February 1966, Lukács states:

I believe that one of the most important reasons for the dead end of current social sciences is the desire to instil in each individual example a false antinomy between law and development; instead I believe that one of Marx’s greatest achievements is to have discovered uneven development. The latter has very profound ontological roots.⁴

Lukács makes a double statement. The first, unequivocal statement is that ‘uneven development’ is not a minor issue for Marx, but one of his most

¹ Abbreviations: *GLW* = G. Lukács, *Werke*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1962-1986 (Bielefeld, Aisthesis, 2005-). *HGW* = G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968-. *MECW* = K. Marx, F. Engels, *Collected Works*, London, Lawrence and Wishart, 1975-2005. *MEGA*² = *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU and Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin-Moscow, 1975-1990 (ed. Internationale Marx-Engels-Stiftung, Berlin-Boston, de Gruyter Akademie Forschung, 1991-). *MEW* = K. Marx, F. Engels, *Werke*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, Dietz Verlag, 1957-1990. [Where standard English translation is not available, I use my own German-Italian translation (Italian-English translation is by E. Young). In this case only, I have retained the original German in footnotes to enable the reader to compare the translation with the original].

² N. Smith, *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens (Georgia)-London, The University of Georgia Press, 2008.

³ Althusser is the other Marxist author who used ‘overdetermined contradiction’ to enhance the problem of ‘uneven development’ in an eminently theoretical perspective: “So uneven development [*développement inégal*] (that is, these same phenomena of displacement and condensation observable in the development process of a complex whole) is not external to contradiction, but constitutes its most intimate essence” (L. Althusser, *Pour Marx*, 1965, Paris, La Découverte, 1996, p. 219-220, trans. B. Brewster, *For Marx*, London-New York, Verso, 2005, p. 213). On this point, cf. G. Elliott, *Althusser. The Detour of Theory*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 131-132 and L. Ferretter, *Louis Althusser*, London-New York, Routledge, 2006, p. 45-46.

⁴ “Ich glaube, es ist eine der wichtigsten Ursachen der Sackgasse in den heutigen Sozialwissenschaften, daß man eine falsche Antinomie von Gesetzlichkeit und Entwicklung im Einzelfall aufstellt; ich glaube dagegen, dass die Entdeckung der ungleichmässigen Entwicklung eine der größten Errungenschaften von Marx ist. Sie hat sehr tief gehende ontologische Gründe” (J. Bayer, ed., *Ist der Sozialismus noch zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*, Budapest, T-Twins Verlag, 1991, p. 58).

important breakthroughs.⁵ The second more esoteric statement is that ‘uneven development’ depends on “very profound ontological roots”. What exactly does Lukács refer to here? In essence he believes that the genesis and role of the concept of law has to be reconsidered in order to overcome the relationship between law and development as antinomic poles/forms of relationships Lukács judges to be still dominant in current social sciences. However, he believes that this requires a review of the ontological problem. Lukács’ *Ontology of Social Being* (published posthumously) and its *Prolegomena* are books in which he performs an in-depth analysis of these issues.

The concept of ‘uneven development’ is a key point in Lukács’ works between the thirties and fifties. During that period he exploits the fourth part of Marx’s famous unpublished *Introduction* (1857), and in particular the concepts of ‘unequal development’ and ‘uneven development’,⁶ chiefly to corroborate the theory of *relative autonomy* of the field of art vis-à-vis the field of economics.⁷ It is only with the “ontology of social being” – the

⁵ The first theoretical meaning of the concept of ‘uneven development’ in Lukács is dated 1924-1925: “The following expositions, however, show that art is really an example, and the same unequal developments can emerge between law and production. An insoluble problem ensues only for mechanical bourgeois thought – which has to remain trapped in the fetishistic antinomy of ‘eternal iron laws’ or ‘unique individuality’” (G. Lukács, *Chvostismus und Dialektik*, 1924-1925 Posth., Budapest, Áron Verlag, 1996, p. 55-56, trans. E. Leslie, *Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000, p. 108. Trans. mod.)

⁶ “The unequal relation [unequales Verhältniß] of the development of material production and e.g. art. In general, the concept of progress is not to be taken in the usual abstract form. With regard to art, etc., this disproportion is not so important and [non to] difficult to grasp as within practical social relations themselves, e.g. in culture. Relation of the United States to Europe. However, the really difficult point to be discussed here is how the relations of production as legal relations enter into uneven development [ungleiche Entwicklung]” (K. Marx, *Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“*, 1857, in *MEGA*², sect. II, vol. 1/1, p. 44, transl. E. Wangermann, *Introduction*, in *MECW*, vol. 28, p. 46).

⁷ “For Marx the concept of the objectivity of artistic forms here too offered the basis for the analysis of the historical and social factors in the generation of artistic forms. His emphasis on the law of uneven development [ungleichmäßige Entwicklung], on the fact that ‘certain flourishing periods (of art) by no means stand in direct relation to the general social development’, shows that he saw in those periods of extraordinary creative activity (the Greeks, Shakespeare) objective culminations in the development of art and that he considered artistic value as objectively recognizable and definable” (G. Lukács, *Kunst und objektive Wahrheit*, 1934, in *GLW*, vol. 4, p. 637, trans. A. D. Kahn, *Art and Objective Truth*, in Id., *Writer & Critic and Other Essays*, A.D. Kahn, ed., London, Merlin, 1970, p. 56). The quote from Marx to which Lukács refers is Marx, *Einleitung*, p. 44, trans. cit., *Introduction*, p. 46). For further textual references of ‘uneven development [ungleichmäßige Entwicklung]’, see G. Lukács, *Friedrich Engels als Literaturhistoriker und*

general theory of society Lukács outlines in his voluminous posthumous works – that uneven development acquires a different, and in some ways *innovative* theoretical function.⁸

1. *Marx philosopher and Weltbild. The load-bearing axes of his change of direction in 1930*

Unless one is familiar with the fundamental traits of Lukács' Marxism from 1930 onwards it is impossible to understand the role of 'uneven development' in his late works. The thirties were an important watershed not only in the evolution of Lukács' personal philosophy, but also in his interpretation of Marx.⁹

Lukács' interpretation of Marx after 1930 rests on two important pillars. Firstly, he states that in Marx certain theses are typically – and more or less implicitly – philosophical.¹⁰ Although the premises for this statement were already present in many of Lukács' contributions from the thirties onwards, he unambiguously makes this statement in *Ontology*. He believes that Marx is not only an author well-versed in socioeconomics, but

Literaturkritiker, 1935, in *GLW*, vol. 10, p. 505; Id., *Franz Mehring (1846-1919)*, 1934, in *GLW*, vol. 10, p. 401; Id., *Einführung in die ästhetischen Schriften von Marx und Engels*, 1946, in *GLW*, vol. 10, p. 401, trans. A. D. Kahn, *Marx and Engels on Aesthetics*, in Id., *Art and Objective Truth*, p. 66-67; Id., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1948 (2nd edition 1954), in *GLW*, vol. 8, p. 27, trans. R. Livingstone, *The Young Hegel. Studies in the Relation between Dialectics and Economics*, London, Merlin, 1975, p. xxvi; Id., *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, in *GLW*, vol. 9, p. 517, trans. P. R. Palmer, *The Destruction of Reason*, London, Merlin, 1981, p. 597.

⁸ It's no accident that the notion of 'uneven development' appears in the title of two small excerpts from the *Ontology of Social Being* published by Lukács in the sixties, see Id., "Die Sowjetunion ist nicht typisch. Zur Theorie der ungleichmäßigen Entwicklung bei Marx I", *Neues Forum*, 160-161, 1967, p. 344-347 and Id., "Geschichte und Literatur. Zur Theorie der ungleichmäßigen Entwicklung bei Marx II", *Neues Forum*, 162-163, 1967, p. 518-522.

⁹ For a more in-depth presentation of the main points behind Lukács' turn in the thirties, see G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La Città del Sole, 2009, p. 129-169.

¹⁰ "Our later and more detailed discussion will clearly demonstrate the feebleness of a contrast of this kind between the young, philosophical, Marx and the later pure economist with no specific standpoint. We shall see that Marx in no way became 'less philosophical', but on the contrary significantly deepened his philosophical conceptions in all fields" (G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins I*, in *GLW*, vol. 13, p. 567, trans. D. Fernbach, *The Ontology of Social Being 2. Marx's basic ontological principles*, London, Merlin, 1978, p. 11).

also a supporter of decisive philosophical theses.¹¹ The notion that Marx is a philosopher is the first pillar on which Lukács' interpretation of Marx rests after 1930. The second pillar of his interpretation is closely linked to the first, i.e., a concept of philosophy as knowledge aimed at reflecting a "universal image of the world [*allgemeines Weltbild*]".¹² Marxism as the concept of a universal and self-sufficient philosophy (i.e., not in need of 'integrations' by Kant or others) is the guiding light of Lukács' research from 1930 onwards. The late Lukács considers Marxism a *container* he fills with the concept of autonomous philosophy not directly derivable from Marx.

In *Ontology* Lukács objects to certain considerations by Rudolf Carnap: his objections provide more information about the meaning of this *Weltbild* which he defines as the "homogeneous reflection of existing reality, an image of the world".¹³ Until the late fifties Lukács uses the expression *Weltanschauung* to refer to Marxism; later this term evolves into *Weltbild*. In both cases it is nevertheless important to emphasise how he never considered these concepts as subjectivistic, i.e., as a *free choice* of the perspective with which to view reality. As a result, in Lukács the meaning of the earlier *Weltanschauung* and the later *Weltbild* is radically different to the meaning Adorno attributes to these terms in his *Philosophical Terminology*.¹⁴

In 1930, and from then onwards, Lukács always bases his idea of philosophy as the "universal image of the world" on Marx. Only if one understands this double level – *interpretative* regarding Marx and *personal* regarding Lukács – is it possible to genuinely assess his ideas during the latter part of his life. Apart from the aforementioned interpretative problem, there is another key problem: starting in the thirties, Lukács uses the term 'Historical Materialism' to present his *personal* interpretation of Marxism as *Weltbild*. However, the latter – which was to emerge clearly only in *Ontology of Social Being* – presupposes specific considerations regarding the relationship between social being and general ontology

¹¹ Id., *Gelebtes Denken*, 1969-1971, in *GLW*, vol. 18, p. 123-124, trans. R. Livingstone, *Record of a Life*, London, Verso, 1983, p. 86.

¹² G. Lukács, *Zur Ontologie I*, in *GLW*, vol. 13, p. 330.

¹³ "eine zusammengehörige Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit, ein *Weltbild*" (ibid., p. 349). To some extent, in accordance with Lukács theses on Carnap is G. Szécsi, "Knowledge, reality and manipulation. György Lukács on the social epistemological context of the neopositivist rejection of ontology", *Studies in East European Thought*, 67 (1-2), 2015, p. 31-39.

¹⁴ T.W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 118.

(involving inorganic and organic being); these considerations cannot be *immediately* deduced from the ‘materialistic concept of history’.

2. Marx’s three ‘fundamental ontological statements’

In both *Ontology* and *Prolegomena* Lukács proposes a key thesis: the presence of three ‘fundamental ontological statements’ in Marx.¹⁵ It is not easy to establish a direct link between the three ‘fundamental ontological statements’ and the original contexts from which Lukács intends to deduce them. Although the three statements appear in different posthumous ontological works, in this essay I shall refer to Lukács’ unitary presentation in several consecutive paragraphs of the *Prolegomena*. Marx’s first fundamental ontological statement – ‘objectivity’ – is described as follows:

The so far often introduced fundamental ontological statements [Marx’s statements, author’s note] must act as a starting point. First and foremost, that a being can be considered a being, when it is from all points of view something that is objectively determined. An indeterminate being is simply a product of the mind: an abstraction from all the determinations the totality of which is the only thing that makes a being what it is.¹⁶

The first principle enunciates the theory that a being is always something that is ‘objectively determined’, in other words each individual being is always something irreducible and individual. Lukács uses this statement to try and achieve a dual goal: on the one hand he wants to maintain an ontological perspective, on the other he intends to distance himself from any argument based on the concept of the existence of a ‘being in general’.¹⁷

¹⁵ Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, in *GLW*, vol. 13, p. 126. Lukács identifies three ontological ‘levels’ (inorganic, organic and social being). These levels are genetically linked (the first is the basis of the second and the second is the basis of the third), but each maintains its own traits; the traits of the first ‘level’ are maintained in the upper levels, but not vice versa, see *ibid.*, p. 326-327. For a more in-depth discussion of the three ‘fundamental ontological statements’, see M. Gargani, *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2017, p. 73-252.

¹⁶ “Als Ausgangspunkt müssen seine schon bis jetzt oft angeführten grundlegenden ontologischen Feststellungen dienen. Vor allem, daß das Sein nur dann als Sein betrachtet werden kann, wenn es ein in jeder Hinsicht objektiv bestimmtes ist. Ein bestimmungsloses Sein ist bloß ein Denkprodukt: eine Abstraktion von allen Bestimmungen, deren Totalität das Sein erst zum Sein macht” (Lukács, *Prolegomena*, p. 126-127).

¹⁷ See *ibid.*, p. 115. Lukács’ key critique here is Hegel’s ‘pure being’ described at the beginning of the first Section of his *Logic*: “Being, pure being – without further determination. In its indeterminate immediacy it is equal only to itself and also not unequal with respect to another; it has no difference within it, nor any outwardly”. (G.

In this case, and also in the other two ‘fundamental ontological statements’, Lukács ascribes this first ontological statement to Marx.¹⁸

According to Lukács, Marx’s second fundamental ontological statement is the fundamental ‘ontological statement’ of the objective nature of categories. The focus of Lukács’ argument is the concept that considers categories as subjective products created by the mind of the cognisant subject.¹⁹ He states: “The next, closely linked to this [the first ontological statement, author’s note], often introduced as a statement by Marx, is that categories express *forms of being, determinations of existence*”.²⁰ With this Lukács wishes to emphasise Marx’s opposition to all forms of “gnoseological idealism” based on a concept of categories as mere “products of our mind regarding the establishment of being”.²¹ The third fundamental ontological

W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, *Die objektive Logik*, 1, *Die Lehre vom Sein*, 1812 (2nd edition 1832), in *HGW*, vol. 21, p. 68-69, trans. G. Di Giovanni, *The Science of Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 59).

¹⁸ The quote Lukács refers to for his ‘fundamental ontological statement’ of ‘objectivity’ is: “A being which does not have its nature outside itself is not a *natural* being, and plays no part in the system of nature. A being which has no object outside itself is not an objective being. A being which is not itself an object for some third being has no being for its object; i.e., it is not objectively related. Its being is not objective. A non-objective being is a non being” (K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (“*Erste Wiedergabe*”), in *MEGA*², sect. I, vol. 2, p. 296, trans. M. Milligan and D. J. Struik, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in *MECW*, vol. 3, p. 337). For the passages where Lukács refers to this excerpt in Marx, considered as the presentation of the “first fundamental ontological statement”, see Lukács, *Prolegomena*, p. 115; Id., *Zur Ontologie I*, in *GLW*, vol. 13, p. 578-579, trans. cit., *The Ontology 2. Marx*, p. 26; Id., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II*, in *GLW*, vol. 14, p. 502.

¹⁹ The quote Lukács refers to his second ‘fundamental ontological statement’ regarding the objective factor of categories is: “Just as generally in the case of any historical, social science, so also in examining the development of economic categories it is always necessary to remember that the subject, in this context modern bourgeois society, is given, both in reality and in the mind, and that therefore the categories express forms of being, determination of existence – and sometimes only individual aspects – of this particular society, of this subject, and that even from the scientific standpoint it therefore by no means begins at the moment when it is first discussed as such. This has to be remembered because it provides the decisive criteria for the arrangement [of the material]” (Marx, *Einleitung*, p. 41; trans. cit., *Introduction*, p. 43). For textual references by Lukács to this excerpt in Marx, considered as a presentation of what he envisages as his second ‘ontological statement’, see Lukács, *Prolegomena*, p. 237-238; *ibid.*, p. 310-311 and Id., *Zur Ontologie II*, p. 171.

²⁰ “Die damit engst verbundene weitere, von uns ebenfalls oft angeführte Feststellung von Marx ist, daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind” (Id., *Prolegomena*, p. 127).

²¹ “Produkte unseres Denkens über die Beschaffenheit des Seins” (*ibid.*)

statement is ‘historicity’, considered as the irreversible process to which all reality is subject.²² This is how Lukács presents the third statement:

In our previous analysis, we have repeatedly underlined the third key moment, which we will discuss here. More precisely, and we reached this point only gradually, the world is to be conceived not in dualistic terms through opposition between “things” and “immaterial” energies, but as a complex, the inner interactions of which, like the dialectics of development, produce irreversible (and hence historical) processes.²³

There are many problems regarding the main thesis of the late Lukács about the existence in Marx of three – implicit – ontological statements. First and foremost, Marx never talks about ‘general ontology’. The load-bearing structure of Marx’s strictly philosophical discourse is always to *rethink* metaphysics in light of the ‘Praxis’ concept. In addition, Lukács fully supports Marx’s objective. As a result, it is a genuine mistake to interpret Lukács’ late ontological “change of direction” in terms of a *regression* towards a form of pre-dialectic relationship between subject and object. The social-ontological perspective of the late Lukács is never an involution towards a concept of reality considered only as an *Object* in the sense criticised by Marx in his first *Thesis on Feuerbach*, but always as the end result of practical mediation.²⁴ Lukács’ main statement is to use the ontological framework to delimit a genuine space for free action according to the terms of the ‘teleological positing [*teleologische Setzung*]’.²⁵

²² The quote referred to by Lukács for his third ‘fundamental ontological statement’ regarding historicity is: “We know only a single science, the science of history. One can look at history from two sides and divide it into the history of nature and the history of men” (K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 Posth., in *MEW*, vol. 3, p. 18, trans. C. Dutt, *The German Ideology*, in *MECW*, vol. 5, p. 28). For textual references by Lukács to this excerpt in Marx, considered as a presentation of what he envisages as his third ‘ontological assertion’, see Lukács, *Prolegomena*, p. 35; *ibid.*, p. 107; *Id.*, *Zur Ontologie I*, p. 562, trans. cit., *The Ontology 2. Marx*, p. 5.

²³ “Das dritte wesentliche Moment, das hier behandelt werden muß, ist in unseren bisherigen Analysen ebenfalls vielfach hervorgehoben worden. Nämlich, daß wir allmählich dazu gekommen sind, die Welt nicht dualistisch in der Form von »Dingen« (sowie verdinglichter Gedankengebilde) und »immateriellen« Energien aufzufassen, sondern als Komplexe, deren innere Wechselbeziehungen sowie Bewegungsdiagnostik irreversible (also historische) Prozesse auslösten” (*Id.*, *Prolegomena*, p. 127-128).

²⁴ “The chief defect of all previous materialism (that of Feuerbach included) is that things [*Gegenstand*], reality, sensuousness are conceived only in the form of the *object* [*Objekt*], or of *contemplation*, but not as *sensuous human activity, practice*, not subjectively” (K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 1845 Posth., in *MEW*, vol. 3, p. 533, trans. Unknown, *Theses on Feuerbach*, in *MECW*, vol. 5, p. 3).

²⁵ “Through labour, a teleological positing is realized within material being, as the rise of a new objectivity. The first consequence of this is that labour becomes the model

One more important consideration has to be introduced into this discussion about these three 'fundamental ontological statements'. Lukács often tries to illustrate his idea of being – objective, irreversible and individual – by indirectly referring to Leibniz's concept of substance considered as 'monad'. He does not explicitly cite it, but in key passages of his late considerations, he refers to Leibniz's famous principle of the so-called 'Identity of Indiscernibles': "Like generality, individuality is precisely one of the fundamental categories of every being: There is no being who does not also exist as an example of its species (general) and as individual objectivity (individual). Leibniz has demonstrated this using his famous anecdote of the leaves and ladies-in-waiting".²⁶

Lukács therefore states that the only basis compatible not only with the *Weltbild* elaborated from the three fundamental ontological statements, but also with the need to maintain the key role of *praxis* in the relationship with reality is a monadological concept of reality.²⁷ Hence, Leibniz's 'monad' and not an inexistent – or at least very difficult to

for any social practice, for in such social practice – no matter how ramified its mediations – teleological positings are always realized, and ultimately realized materially" (G. Lukács, *Zur Ontologie II*, p. 12, trans. D. Fernbach, *The Ontology of Social Being 3. The Labour*, London, Merlin, 1980, p. 3).

²⁶ "Einzelheit ist nämlich, ebenso wie Allgemeinheit, eine der Grundkategorien eines jeden Seins: es gibt kein Seiendes, das nicht zugleich als Exemplar seiner Gattung (allgemein) und als einzelne Gegenständlichkeit (einzelnes) existieren würde. Leibniz hat dies nach einer berühmten Anekdote der Hofdamen an den Pflanzblättern demonstriert" (Id., *Prolegomena*, p. 44). On the same point, see also *ibid.*, p. 285; Id., *Zur Ontologie I*, p. 357-358; Id., *Zur Ontologie II*, p. 243 and Id., *Gelebtes Denken*, p. 197; trans. cit., *Record of a Life*, p. 142. The anecdote to which Lukács refers, but without ever providing any textual reference, is present in Leibniz's fourth letter to Samuel Clarke (26 May 1716): "There is no such things as two individuals indiscernible from each other. An ingenious gentleman of my acquaintance, discoursing with me in the presence of Her Electoral Highness, the Princess Sophia, in the garden of Herrenhausen, thought he could find two leaves perfectly alike. The princess defied him to do it, and he ran all over the garden a long time to look for some; but it was to no purpose. Two drops of water or milk, viewed with a microscope, will appear distinguishable from each other. This is an argument against atoms, which are confuted, as well as vacuum, by the principles of true metaphysics" (*Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke 1715-1716*, in G.F. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1978, vol. VII, p. 372, trans. L. E. Loemker, *The Controversy between Leibniz and Clarke*, in Id., *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 687).

²⁷ Leibniz's role in most of Lukács' late ontological works has been neglected by those who have interpreted his works. Rockmore is the only person to have commented briefly. See T. Rockmore, *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*, Philadelphia, Temple University Press, 1992, p. 229.

directly obtain – ‘ontology’ by Marx would in many ways problematically seem to be the true basis of the late Lukács’ ‘general ontology’.

3. *Uneven development and the Marxist aesthetics*

During his first long sojourn in Moscow (December 1929-Summer 1931) Lukács worked as a researcher at the ‘Marx-Engels Institute’. The Director David B. Rjazanov introduced him to Mikhail A. Lifshits, a twenty-five year old collaborator at the Institute.²⁸ The idea to reveal the fragmentary, but in their opinion extant ‘Marxist aesthetics’, emerged gradually during their conversations. The idea they shared during that period was that this aesthetics came from the possibility to identify its *independent theoretical fundamentals*, in other words without ‘integrating’ it with ideas taken from other philosophies.²⁹ Their joint intellectual efforts led to the publication of Lifshits’s book *The Philosophy of Art of Karl Marx* (1932) and, in the thirties, several papers by Lukács on issues relating to aesthetics. The first Russian edition of the Marx-Engels anthology, *On Art and Literature*, was edited by Mikhail A. Lifshits and published in 1933.³⁰

Nevertheless, Lukács immediately realised that an independent Marxist aesthetics cannot exist without a more general Marxist philosophy considered as *Weltanschauung*. While trying to establish an independent Marxist aesthetics Lukács reflected on the nature of Marx’s – not immediately existent – philosophy. Even then, Lukács was well aware that an anthology of citations on art and literature was not enough to build a

²⁸ For the historical context, see L. Sziklai, *After the Proletarian Revolution. Georg Lukács’s Marxist Development 1930-1945*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, p. 66-67.

²⁹ G. Lukács, *Nachwort*, 1970, in *GLW*, vol. 4, p. 676. On the same point cf. also Id., *Gelebtes Denken*, p. 123-124, trans. cit., *Record of a Life*, p. 86-87 and also Lukács’ last letter to Lifshits (17 June 1970) in E. Pavlov, “Review of Mikhail Lifshits and György Lukács *Perepiska* [Letters]”, *Historical Materialism*, 20 (4), 2012, p. 195.

³⁰ See M. Lifshits, *Esteticheskie vzglyady Marksa*, 1932, trans. R. B. Winn, *The Philosophy of Art of Karl Marx*, London, Pluto Press, 1973 and F. Lifshits, F. Schiller, *Marx i Engels o iskusstve i Literature*, Moscow, Sovetskaja Literatura, 1933. About M. Lifshits, see S. Mitchell, “Mikhail Alexandrovich Lifshits (1905-1983)”, *Oxford Art Journal*, 20 (2), 1997, p. 23-41 and A. Maidansky, V. Oittinen, “Mikhail Lifshits. An enigmatic Marxist”, *Studies in East European Thought*, 68 (4), 2016, p. 241-246. For a retrospective account on the relationship between Lukács and Lifshits, see M. Lifshits, L. Sziklai, *Moszkvai évek Lukács Györggyel. Beszélgetések, emlékezések*, Budapest, Gondolat, 1989, trans. B. Mai, *Interview mit Michail Lifšic*. (22. November 1974; 2. Gespräch), in A. Hiersche, E. Kowalski (eds.), *Literaturkritik in der frühsowjetischen Diskussion. Dokumente*, Bern, Peter Lang, 1993, p. 403-421.

Marxist aesthetics. In the preface to *The Specificity of Aesthetics*, Lukács clearly illustrates the whole picture:

When I wrote my first contribution to the Aesthetics of Marxism about thirty years ago, I advocated the thesis that Marxism had its own aesthetics, and my view met with considerable resistance. The reason was that, prior to Lenin, Marxism, even in its best theoretical representatives such as Plechanov or Mehring, limited itself almost entirely to the problems of historical materialism. Only since Lenin has dialectical materialism returned to the centre of interest. This is why Mehring, who incidentally based his aesthetics on Kant's "Critique of Judgement", could see in the divergences between Marx – Engels and Lassalle no more than the clash of subjective judgements of taste. This controversy has, of course, long been solved. Since the brilliant study by M. Lifshits on the evolution of the aesthetics views of Marx, since his careful collection and systematization of the scattered utterances of Marx, Engels and Lenin on aesthetic questions, there can be no more doubt about the connection and cohesion of their train of thought. However, the demonstration and proof of such a systematic connection is still far from solving with finality the demand for an aesthetics of Marxism. If aesthetics or at least its perfect skeleton were explicitly included in the collected and systematically arranged utterances of the classics of Marxism, then nothing but a good running commentary would be needed in order to present us with a complete Marxist aesthetics. But there can be no question of this! Ample experience shows that not even a direct monographic application of this material to each particular question can provide what is scientifically essential for the construction of the whole. One has to face the paradoxical situation that a Marxist aesthetics does exist and does not exist at one and the same time, that it still has to be conquered, even created through independent research, and that the result still only presents and fixes something already existing conceptually.³¹

Thirty years were to pass before Lukács explicitly admitted that an – immediate – Marxist aesthetics did not exist. Nevertheless, Lukács' essays in the thirties focusing on Franz Mehring, Theodor R. Vischer and Friedrich Schiller are all based on the methodological requisite to test the fundamental principles of that aesthetics.³² For Lukács, its key element resided in acknowledging the *cognitive value of art*³³ (this is more than

³¹ G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, in *GLW*, vol. 11, p. 16-17, trans. Unknown, "Introduction to a Monograph on Aesthetics", *The New Hungarian Quarterly*, 14, 1964, p. 60-61.

³² See Id., *Franz Mehring (1846-1919)*; Id., *Zur Ästhetik Schillers*, 1935, in *GLW*, vol. 10; Id., *Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer*, 1934, in *GLW*, vol. 10. The most important contribution by Lukács during that period involved establishing the fundamentals of an independent Marxist aesthetics from a purely theoretical point of view, in Id., *Kunst und objektive Wahrheit*.

³³ "The theory of reflection provides the common basis for *all* forms of theoretical and practical mastery of reality through consciousness. Thus it is also the basis for the theory of the artistic reflection of reality. In this discussion, we will seek to elaborate the

evident even as far back as his essays in the thirties). This thesis is part of the basic idea behind Lukács' considerations in the fifties and sixties according to which art, science and everyday life are three different 'types of reflections' of the same reality, each one operating through its own specificity.³⁴ This is the meaning of the term 'specificity', which is therefore also the 'specificity' of forms of knowledge that appears in the title of his book *On the Specificity of Aesthetics* published in 1963.³⁵

The main theoretical rival of Marxist aesthetics that Lukács decides to create from 1930 onwards is the concept of art as a phenomenon that can be entirely explained by a certain economic order. Lukács writes at length about the concept of the 'specificity of aesthetics' in the work published with that title in 1963. Using this concept he tries to complete his task, distancing himself from any form of basis-superstructure interpretative model. In other words, he uses 'specificity' to understand the aesthetic phenomenon as endowed with its own immanent legality, one which determines its genesis and forms of manifestation in terms not *immediately* referable to the social and economic context in which it occurs.

Establishing the specific legality of the aesthetic phenomenon is the methodological key that allows Lukács to also *analogically* question the 'specificity' of other social fields. In essence, the 'specificity' of the aesthetic phenomenon acts as a methodological trailblazer, i.e., it indicates a functioning dynamics also vis-à-vis other forms of 'specificity' (of everyday life, politics, the law and science) in their relationship with the social whole. Unlike the aesthetic phenomenon, Lukács did not write extensively about other forms of 'specificity': nevertheless, he considered the *Ontology of Social Being* as a basic framework for future studies.

specific aspects of artistic reflection within the scope of the general theory" (Id., *Kunst und objektive Wahrheit*, p. 607, trans. cit., *Art and Objective Truth*, p. 25).

³⁴ "The significance of the break thus brought about with every kind of philosophical idealism becomes even more obvious in its consequences if we further concretize our materialistic point of departure, viz., if we comprehend art a peculiar manifestation of the reflection of reality, a manifestation which itself is but one among various forms of the universal relationship of man to reality, of man's reflection of reality. One of the most decisive basic ideas of this work is that all types of reflection – we analyse primarily those of everyday life, science and of art – always picture the same objective reality" (Id., *Die Eigenart I*, p. 22, trans. cit., *Introduction*, p. 65).

³⁵ Id., *Die Eigenart des Ästhetischen*, in *GLW*, vols. 11-12.

4. Uneven development and ideology

‘Uneven development’ and the ‘ideological’ use of the historical past are two obstacles Lukács cannot avoid when he tries to establish the basis of Marxist aesthetics. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* and its initial world-famous words is the text in which these two elements clearly co-exist.³⁶ Marx states:

Men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under circumstances chosen by themselves, but under circumstances directly encountered, given and transmitted from the past. The tradition of all the dead generations weighs like a nightmare on the brain of the living. And just when they seem engaged in revolutionising themselves and things, in creating something that has never yet existed, precisely in such periods of revolutionary crisis they anxiously conjure up the spirits of the past to their service and borrow from them names, battle-cries and costumes in order to present the new scene of world history in this time-honoured disguise and this borrowed language. Thus Luther donned the mask of the Apostle Paul, the revolution of 1789-1814 draped itself alternately as the Roman Republic and the Roman Empire, and the Revolution of 1848 knew nothing better to do than to parody, now 1789, now the revolutionary tradition of 1793 to 1795. In like manner a beginner who has learnt a new language always translates it back into his mother tongue, but he assimilates the spirit of the new language and expresses himself freely in it only when he finds his way in it without recalling the old and forgets his native tongue in the use of the new.³⁷

Marx formulates several general theories vis-à-vis the socio-political use of the past, in other words he tackles the problems traditionally part of the field of *ideology*. Taking Marx as a basis, Lukács maintains that the use of the past always corresponds to socio-political needs prompted by the present (but to find an explicit explanation of this statement we have to wait until *The Ontology of Social Being*). This is the reason why all efforts to recover the past in its original form is, from the very start, doomed to failure: “human actions have results different from those envisaged in their

³⁶ “It is part of the ontological nature of social being that all the directions, tendencies, etc. that appear in it are made up of individual acts of an alternative nature. In the arts, where the overwhelming majority of objectifications that have to be considered are directly the product of individual acts, this general structure must attain a particular importance, i.e. the law of uneven development here affects the individual acts themselves in a still more profound and decisive fashion” (Id., *Zur Ontologie I*, p. 662, trans. cit., *The Ontology 2. Marx*, p. 132-133). Cf. also Id., *Prolegomena*, p. 231-232 and Id., *Zur Ontologie II*, p. 421-422.

³⁷ K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, in *MEGA*², sect. I, vol. 11, p. 96, trans. C. Dutt, R. Livingstone, C. Upward, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *MECW*, vol. 11, p. 103-104.

subjective goals, and that therefore – speaking very roughly and generally – men usually make history with a false consciousness”.³⁸

Lukács’ considerations about recovering the past are part of a more general attempt to determine the nature of the ideology. He states that ideology has nothing to do with the dimension of ‘false consciousness’, or the need to close an alleged gap between reality and its subjective cognisance. In fact, he states: “Ideology not (in a gnoseological form) as ‘false consciousness’, but (in continuity with Marx’s doctrine) as a means to acquire consciousness and combat the social conflicts that take place within the framework of economic development”.³⁹ Based on this unique interpretation of Marx’s ideology, Lukács comes to the following conclusion: “This comprehensive definition by Marx – and this is the most important aspect of its broad usability – does not provide a univocal answer to the question of the methodological and objective accuracy or inaccuracy of ideologies. They are both possible”.⁴⁰ Marx believes that ideology is the means with which men achieve and at the same time mystify real social conflicts. This is why Marx can legitimately qualify the references made to classical Rome by the revolutionaries in 1789 as parodistic:

But unheroic as bourgeois society is, it nevertheless took heroism, sacrifice, terror, civil war and battle of peoples to bring it into being. And in the classically austere traditions of the Roman Republic its gladiators found the ideals and the art forms, the self-deceptions that they needed in order to conceal from themselves the

³⁸ G. Lukács, *Zur Ontologie I*, p. 662, trans. cit., *The Ontology 2. Marx*, p. 133.

³⁹ “Ideologie nicht (erkenntnistheoretisch) als »falsches Bewußtsein«, sondern (nach der Lehre von Marx) als Mittel zum Bewußtmachen und Ausfechten der von der ökonomischen Entwicklung aufgeworfenen Konflikte verstanden wird” (Id., *Prolegomena*, p. 291). See also *ibid.*, p. 71n. The quote from Marx to which Lukács refers is: “The changes in the economic foundation lead sooner or later to the transformation of the whole immense superstructure. In studying such transformations it is always necessary to distinguish between the material transformation of the economic conditions of production, which can be determined with the precision of natural science, and the legal, political, religious, artistic or philosophic – in short, ideological forms in which men become conscious of this conflict and fight it out” (K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1859, in *MEGA*², sect. II, vol. 2, p. 101, trans. S. Ryazanskaya, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *MECW*, vol. 29, p. 263).

⁴⁰ “Diese umfassende Bestimmung von Marx — und das ist das wichtigste Moment ihrer weitreichenden Verwendbarkeit — gibt auf die Frage der methodologischen und sachlichen Richtigkeit oder Falschheit der Ideologien gar keine eindeutige Antwort. Beides ist praktisch gleich möglich” (Lukács, *Prolegomena*, p. 10).

bourgeois limitations of the content of their struggles and to maintain their passion on the high plane of great historical tragedy.⁴¹

Identity and difference is the form of relationship linking the ‘specificity’ of a determinate artistic genre to a determinate society; this is methodologically true even for everyday life, politics, law and science. These categories should be understood as ‘determinations of reflection’ (as defined by Hegel), i.e., one without the other is senseless, “determinations reflected into themselves”.⁴² On the one hand, ‘uneven development’ expresses the *identity* between determinate artistic, everyday, political, juridical and scientific phenomena and the society that creates them. On the other hand, the concept of ‘uneven development’ underscores a *difference* between these countless practical phenomena and the society in which they exist. By using ‘specificity’ to imagine the genesis and evolutionary methods of multiple practical phenomena they can be understood as an ensemble *not linked* to economics, albeit without *abstracting* them altogether from the latter.

5. Misconception. A necessary consequence of uneven development

On 11 June 1861 Marx wrote to Ferdinand Lassalle to thank him for sending his recently published book, *System of Vested Rights*. Marx took the opportunity to send a few critical comments to Lassalle about the genesis of the ‘complete testamentary freedom’ he believes was established by the ‘Glorious Revolution’ of 1688.⁴³ Marx’s observations triggered a fully-fledged *querelle* between the two authors. On the first of July 1861 Lassalle replied stating that the English testamentary right is based on a ‘misconception’ of the Roman testamentary right: “So the English have

⁴¹ Marx, *Der achtzehnte*, p. 97-98, trans. cit., *The Eighteenth*, p. 104-105.

⁴² Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, *Die objektive Logik*, 2, *Die Lehre vom Wesen*, 1813, in *HGW*, vol. 11, p. 258, trans. cit., *The Science of Logic*, p. 354. About this point, see V. Verra, *Le determinazioni della riflessione nella Scienza della logica di Hegel*, in Id., *Su Hegel*, a c. di C. Cesa, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 120-121.

⁴³ “English law has taken a course diametrically opposed to that of French law. Complete testamentary freedom (whereby non Englishman or Yankee is compelled to leave his family a farthing) dates back to the bourgeois revolution of 1688 and evolved in the same measure as ‘bourgeois’ property developed in England. Thus, it would seem after all that, aside from its specifically Roman origins, etc., complete testamentary freedom, indeed the making of wills generally, is a *delusion* which, in bourgeois society too, must have roots of its own, independent of mythology, etc.” (Marx to Lassalle, 11 June, 1861, in *MEGA*², sect. III, vol. 11, p. 494, trans. P. and B. Ross, *Letters*, in *MECW*, vol. 41, p. 294).

also based their will on Roman law and, by misinterpreting it, have imitated it – you cannot deny this”.⁴⁴ On 22 July 1861 Marx again wrote to Lassalle rejecting *in toto* Lassalle’s theory of this ‘misunderstanding’. Although explicitly pressed by his interlocutor, Marx never raised the issue ever again.⁴⁵ It’s worth citing Marx’s position verbatim:

You have shown that the adoption of the Roman will originally rested on a misconception [*Mißverständniß*] (and still does, so far as the sagacity of learned jurists is concerned). But it by no means follows from this that the will in its modern form – no matter with what misconceptions of Roman law modern jurists may construe it – is the *misconceived* Roman will. If this were so, it might be said that every attainment of an earlier age adopted by a later one is a *misunderstanding of the past*. It is certain, for instance, that the 3 unities, as theoretically construed by the French dramatists in Louis XIV’s day, rest on a misconception of Greek drama (and of Aristotle as the exponent thereof). On the other hand, it is equally certain that they understood the Greeks in a way that corresponded exactly to their own artistic needs. Hence their continued adherence to this so-called ‘classical’ drama long after Dacier and others had provided them with a correct interpretation of Aristotle. It is also certain that all modern constitutions are largely based on a *misconception* of the English constitution, adopting as essential precisely that which appears to be declining in the English constitution – and which continues to exist in England *in name* only *per abusum* – e.g. a so-called responsible *cabinet*. The misunderstood form is precisely the general one. It is the one that lends itself to general use at a certain stage in the development of society.⁴⁶

On 9 December 1861 Marx wrote to Engels about Lassalle’s theory: “Ideologism permeates everything, and the dialectical method is *wrongly*

⁴⁴ “Daß auch die Engländer ihr Testament immer aus dem *Römischen Recht* aufgenommen u. ihm, mißverstehend, nachgebildet – das wirst Du auch nicht leugnen können” (Lassalle to Marx, 1 July, 1861, in *MEGA*², sect. III, vol. 11, p. 519).

⁴⁵ Lassalle wrote a long letter (28 July 1861) in reply to Marx’s letter dated 22 July 1861, see *ibid.*, p. 548-553. On 25 August Lassalle again writes to Marx complaining that he has not replied, see *ibid.*, p. 563, and yet again a few months later (22 November 1861), see *ibid.* p. 602-603. Marx waited until 28 April 1862 before referring to this issue again, see *MEGA*², sect. III, vol. 12, p. 77-79, trans. cit., *Letters*, in *MECW*, vol. 41, p. 356-357. In his letter Marx caustically suggests that Lassalle read Vico’s *Scienza Nuova* (regrettably, he adds, in the French version since Lassalle does not speak Italian!) and cites several excerpts about testamentary law written by Vico.

⁴⁶ Marx to Lassalle, 22 July 1861, in *MEGA*², sect. III, vol. 11, p. 544, trans. cit., *Letters*, in *MECW*, vol. 41, p. 317-318. Already in 1925, Lukács quotes the passage, see *Id.*, *Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen (Rezension)*, 1925, in *GLW*, vol. 2, p. 636, trans. M. McColgan, *The New Edition of Lassalle’s Letters*, in *Id.*, *Tactics and Ethics 1919-1929*, London, Verso, 2014, p. 173-174. About this letter, see G.M. Cazzaniga, *Marx e l’idea di progresso*, in G.M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirolo (eds.), *Marx e i suoi critici*, Urbino, QuattroVenti, 1987, p. 62, n. 15.

applied. Hegel never described as dialectics the subsumption of vast numbers of ‘cases’ under a general principle”.⁴⁷ Marx clearly sets out what he considers is the main problem inherent in the *System of Vested Rights*: the misunderstanding about the genuine nature of the ‘dialectics’ is the reason prompting Lassalle to consider a ‘misconception’ the relationship between post-1688 English testamentary right and the original Roman testamentary right.

Lukács often cites this *querelle* between Marx and Lassalle, emphasising how Marx’s theory, according to which “the misunderstood form is precisely the general one”, is in actual fact an element that conceptually follows on from the theory of uneven development:

Marx goes on directly to deal with uneven development. He shows in particular that in the continuity of historical development the attempts to grasp a legal phenomenon in thought and to transform it into practice are time and again conducted in the form of regression to institutions from earlier eras and their interpretation, and in fact must be conducted.⁴⁸

As a result, the law of historical evolution of the juridical phenomenon vis-à-vis the overall changes in society must be reconstructed only *post festum* and does not follow any logic formulated a priori.⁴⁹ Lassalle assumes that once the essence of the concept (of testamentary law) has been understood, it is possible to find it throughout history:

And precisely for this reason it has been our goal for now on to tackle the essence of testamentary law, in the first place Roman law, precisely to draw back the sensitive veils that conceal it; these veils have up to now hindered knowledge [of the essence], and reveal its pure soul through material reality.⁵⁰

⁴⁷ Marx to Engels, 9 December 1861, in *MEGA*², sect. III, vol. 11, p. 616, trans. cit., *Letters*, in *MECW*, vol. 41, p. 333.

⁴⁸ Lukács, *Zur Ontologie I*, p. 656, trans. cit., *Ontology 2. Marx*, p. 126.

⁴⁹ Lukács explicitly interprets this exchange between Marx and Lassalle as the theoretical explanation of Marx’s theory of ‘uneven development’, see *ibid.*, p. 655-660, trans. cit., *The Ontology 2. Marx*, p. 123-129.

⁵⁰ “Ebendeshalb mußte es unsere Aufgabe sein, nachfolgend das Wesen des Erbrechtes – und zwar zunächst des römischen – zu schreiben, d.h. diesem gesamten Institute überall den verhüllenden sinnlicher Schleier abzureißen, welcher dasselbe bisher der Erkenntnis entrückt hat, und seine reine Seele überall durch das Stoffliche hindurch zur durchsichtigen Erscheinung zu bringen” (F. Lassalle, *Das System von erworbenen Rechte II, I*, 1860, In *Id.*, *Gesammelte Reden und Schriften*, ed. E. Bernstein, Berlin, Paul Cassirer, 1920, vol. 11, p. 13).

Lassalle's method involves starting from an abstract, non-historical universality and only later trying to find it in history. As a result, history is merely the place where the concept, formulated elsewhere, is exhibited. However, by using this method Lassalle precludes it from acquiring a *concrete* and not merely formal universality. This is precisely what Marx criticises. This kind of philosophical-methodological basis inevitably leads Lassalle to consider history as a space in which misunderstood uses of a conceptual universality (created at the start and not acquired gradually and concretely) follow on from one another, i.e., that develop and evolve over the ages.

Lassalle works with testamentary law as if it were a concept already created *ab origine*; accordingly, as a definition it acts as a *premise*. However, in principle Lassalle precludes any possible form of concrete universality. In this case the meaning of the adjective concrete is the one attributed to it by Marx in his *Introduction* in 1857: "The concrete is concrete because it is a synthesis of many determinations, thus a unity of the diverse".⁵¹

Two possible interpretative models of historical materialism – *identity* and *difference* – derive from the problem of the historical misinterpretation tackled by Marx and Lassalle in their correspondence. *Identity* is a vulgarised version of historical materialism that considers society as a historically evolving system in which the 'specificity' of the various social fields is understood simply by linking these fields to the economics they embody. The latter, *difference*, is followed by those who reject historical materialism *sic et simpliciter* and instead eulogise a 'difference' based on the need to consider those social fields as a completion not linked to production. Lukács realises that both these interpretations lead to a dead end. This is why he focuses so intensely on the category of 'particularity'.⁵² According to Lukács, particularity is the decisive category mediating between universality and individuality. Hence 'particularity' and 'specificity' represent the fields which in the future will have to be examined in order to free Marxist *Weltbild* from schematic and reductionist errors.

⁵¹ Marx, *Einleitung*, p. 36, trans. cit., *Introduction*, p. 38.

⁵² G. Lukács, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, 1956, in *GLW*, vol. 10, p. 597-638.

Conclusions

Lukács considers uneven development as the context in which the category of ‘specificity’ is historically and socially manifest. In fact, the former is the typical form of reciprocal relations between the chief social fields during historical evolution (art, science, law and everyday life). Recalling the terminology of the letter to Werner Hofmann cited at the beginning of this essay, we can say that ‘uneven development’ is the reason why social ‘laws’ are imposed and yet are also constantly disproved by facts, and thus exposed as ‘trends’. Lukács does not consider that the constitutive shift of ‘laws’ into ‘trends’ involves eliminating *sic et simpliciter* the attempt to identify determinate constants of development and legality in the relationship between economic progress and corresponding changes in major social fields. Instead he is obsessed with establishing determinate legality without, however, losing sight of the irreversible process of the historical and social substratum in which these fields are produced and evolve.

Acknowledgments: I am grateful to Erika Young for the English translation.

REFERENCES:

- Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
- Althusser, Louis, *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 1996, trans. Ben Brewster, *For Marx*, London-New York, Verso, 2005.
- Bayer, József (ed.), *Ist der Sozialismus noch zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*, Budapest, T-Twins Verlag, 1991.
- Cazzaniga, Gian Mario, *Marx e l'idea di progresso*, in Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo, Livio Sichirollo (eds.), *Marx e i suoi critici*, Urbino, QuattroVenti, 1987, p. 55-70.
- Elliott, Gregory, *Althusser. The Detour of Theory*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Ferretter, Luke, *Louis Althusser*, London-New York, Routledge, 2006.
- Gargani, Matteo, *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2017.
- Hegel, Georg W. F., *Wissenschaft der Logik*, (1812/1813/1816¹-1832²), *Wissenschaft der Logik*, in *HGW*, vols. 11 (= p. 237-409), 12 and 21, trans. G. Di Giovanni, *The Science of Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Hiersche Anton, Kowalski, Edward (eds.), *Literaturkritik in der frühsowjetischen Diskussion. Dokumente*, Bern, Peter Lang, 1993.
- Lassalle, Ferdinand, *Das System von erworbenen Rechte II,1* (1861), in Id., *Gesammelte Reden und Schriften*, Berlin, Paul Cassirer, 1920, vol. 11.

- Leibniz, Gottfried W., *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke 1715-1716*, in Id., *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, (ed.) Carl I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1978, vol. VII, p. 345-540, trans. L.E. Loemker, *The Controversy between Leibniz and Clarke*, in Id., *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 675-721.
- Lifschits, Mikhail A., Schiller, Franz P., *Marx i Engels o isskustve i Literature*, Moskva, Sovetskaja Literatura, 1933.
- Lifschits, Mikhail A., *K voprosu o vzgljadah Marksa na iskusstvo*, Gos. Izd. Hudozh. Lit., Moscow, 1932, trans. R.B. Winn, *The Philosophy of Art of Karl Marx*, London, Pluto Press, 1973.
- Lifschits, Mikhail-Sziklai, László, *Moszkvai évek Lukács Györggyel. Beszélgetések, emlékezések*, Budapest, Gondolat, 1989, (partially) trans. B. Mai, *Interview mit Michail Lifšic. (22. November 1974; 2. Gespräch)*, in Anton Hiersche, Edward Kowalski (eds.), *Literaturkritik in der frühsowjetischen Diskussion. Dokumente*, Bern, Peter Lang, 1993, p. 403-421.
- Lukács, Georg, *Chvostismus und Dialektik, 1924-1925* (Posth.), (ed.) László Illés, Áron Verlag, Budapest, 1996, trans. Esther Leslie, *A defence of 'History and Class Consciousness'. Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000.
- Lukács, Georg, *Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen (Rezension)*, 1925, in *GLW*, vol. 2, p. 612-639, trans. Michael McColgan, *The New Edition of Lassalle's Letters*, in Id., *Tactics and Ethics 1919-1929*, London, Verso, 2014, p. 147-177.
- Lukács, Georg, *Kunst und objektive Wahrheit*, 1934, in *GLW*, vol. 4, p. 607-650, trans. Arthur D. Kahn, *Art and objective Truth*, In Id., *The Writer and the Critic and other Essays*, London, Merlin, 1970, p. 25-60.
- Lukács, Georg, *Franz Mehring (1846-1919)*, 1934, in *GLW*, vol. 10, p. 341-432.
- Lukács, Georg, *Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer*, 1934, in *GLW*, vol. 10, p. 233-306.
- Lukács, Georg, *Friedrich Engels als Literaturhistoriker und Literaturkritiker*, 1935, in *GLW*, vol 10, p. 505-535.
- Lukács, Georg, *Zur Ästhetik Schillers*, 1935, in *GLW*, vol. 10, p. 17-106.
- Lukács, Georg, *Einführung in die ästhetischen Schriften von Marx und Engels*, 1946, in *GLW*, vol. 10, p. 205-231, trans. Arthur D. Kahn, *Marx and Engels on Aesthetics*, in Id., *The Writer and the Critic and other Essays*, London, Merlin, 1970, p. 61-88.
- Lukács, Georg, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, 1948 (2nd Edition 1954), in *GLW*, vol. 8, trans. Rodney Livingstone, *The Young Hegel. Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, London, Merlin Press, 1975.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, in *GLW*, vol. 9, trans. Peter Palmer, *The Destruction of Reason*, London, Merlin, 1981.
- Lukács, Georg, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, 1956, in *GLW*, vol. 10, p. 537-786.
- Lukács, Georg, *Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963, in *GLW*, vols. 11-12, (partially) trans. Unknown, "Introduction to a Monograph on Aesthetics", *The New Hungarian Quarterly*, 14, 1964, p. 57-72.
- Lukács, Georg, "Die Sowjetunion ist nicht typisch. Zur Theorie der ungleichmäßigen Entwicklung bei Marx I", *Neues Forum*, 161, 1967, p. 344-347.

- Lukács, Georg, "Geschichte und Literatur. Zur Theorie der ungleichmäßigen Entwicklung bei Marx II", *Neues Forum*, 162-163, 1967, p. 518-522.
- Lukács, Georg, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, 1969-1971, in *GLW*, vol. 18, trans. Rodney Livingstone, *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*, London, Verso, 1983.
- Lukács, Georg, *Nachwort*, 1970, in *GLW*, vol. 4, p. 676-678.
- Lukács, Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins I. Die gegenwärtige Problemlage*, 1984 (Posth.), in *GLW*, vol. 13, p. 325-690, (partially) trans. David Fernbach, *The Ontology of Social Being 1. Hegel's False and His Genuine Ontology, The Ontology of Social Being. 2. Marx's basic ontological principles, 3. The Ontology of Social Being. 3. Labour*, London, Merlin, 1978-1980.
- Lukács, Georg, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1984 (Posth.), in *GLW*, vol. 13, p. 7-324.
- Lukács, Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II. Die wichtigsten Problemkomplexe*, 1986 (Posth.), in *GLW*, vol. 14.
- Maidansky Andrey, Oittinen Vesa, "Mikhail Lifshits. An enigmatic Marxist", *Studies in East European Thought*, 68 (4), 2016, p. 241-246.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 ("Erste Wiedergabe")*, in *MEGA*², Abt. I, vol. 2, p. 187-322, trans. Martin Milligan, Dirk J. Struik, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in *MECW*, vol. 3, p. 229-346.
- Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, 1845 (Posth.), in *MEW*, vol. 3, p. 5-7, trans. William Lough, *Theses on Feuerbach*, in *MECW*, vol. 5, p. 3-5.
- Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, in *MEGA*², sect. I, vol. 11, p. 96-189, trans. Clemens Dutt, Rodney Livingstone, Christopher Upward, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte in Marx*, in *MECW*, vol. 11, p. 99-197.
- Marx, Karl, *Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“*, 1857 (Posth.), in *MEGA*², sect. II, vol. 1/1, p. 17-45, trans. E. Wangermann, *Introduction*, in *MECW*, vol. 28, p. 17-48.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, in *MEGA*², sect. II, vol. 2, p. 95-245, trans. Salo Ryazanskaya, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *MECW*, vol. 29, p. 257-417.
- Marx, K., Engels, F., *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 (Posth.), in *MEW*, vol. 3, p. 9-530, trans. W. Lough, *The German Ideology*, in *MECW*, vol. 5, p. 15-539.
- Marx, K., Engels, F., *Briefwechsel*, in *MEGA*², sect. III, vols. 1-35, partially trans., *Letters*, in *MECW*, vols. 38-50.
- Mitchell, Stanley, "Mikhail Alexandrovich Lifshits (1905-1983)", *Oxford Art Journal*, 20 (2), 1997, p. 23-41
- Oldrini, Guido, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La Città del Sole, 2009.
- Pavlov, Evgenii V., "Review of Mikhail Lifschitz and György Lukács", *Perepiska [Letters], Historical Materialism*, 20 (4), 2012, p. 187-198.
- Rockmore, Tom, *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*, Philadelphia, Temple University Press, 1992.
- Smith, Neil, *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens (Georgia)-London, The University of Georgia Press, 2008³.

Matteo Gargani

- Szécsi, Gábor, "Knowledge, reality and manipulation. György Lukács on the social epistemological context of the neopositivist rejection of ontology", *Studies in East European Thought*, 67 (1-2), 2015, p. 31-39.
- Sziklai, László, *After the Proletarian Revolution. Georg Lukács's Marxist Development 1930-1945*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992.
- Verra, Valerio, *Le determinazioni della riflessione nella Scienza della logica di Hegel*, in Id., *Su Hegel*, a c. di C. Cesa, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 113-128.

MATTEO GARGANI,
Università di Urbino 'Carlo Bo'
matteo.gargani@uniurb.it

MARCO DAMONTE

AN HISTORIOGRAPHIC LABEL, ITS EVIDENCE, ITS
MISUNDERSTANDING AND ITS FUTURE:
WITTGENSTEINIAN THOMISM

ABSTRACT: The aim of my paper is to explain the label *Wittgensteinian Thomism* and to show its relevance in the history of contemporary philosophy. I will proceed through three steps. First of all, I will take the birth of this label into consideration. In the second step I will study in detail Wittgenstein's references to Aquinas. The fact that Wittgenstein possessed the first two volumes of the *Summa Theologica* is well-known, but the influence that Aquinas had on Wittgenstein must be clarified. I will conclude distinguishing two different levels in the use of the label *Wittgensteinian Thomism*: it can be appreciated as an historiographical or as a theoretical tool.

SOMMARIO: Lo scopo del presente articolo è quello di spiegare la definizione di *Wittgensteinian Thomism* e di mostrare la sua rilevanza nella storia della filosofia contemporanea. Procederò attraverso tre passaggi. Innanzitutto, prenderò in considerazione la nascita di questa etichetta. Nella seconda parte del lavoro studierò in dettaglio i riferimenti di Wittgenstein all'Aquinate. Il fatto che Wittgenstein possedesse i primi due volumi della *Summa Theologica* è ben noto, ma si deve approfondire l'influenza dell'Aquinate sul pensiero di Wittgenstein. Concluderò distinguendo due diversi livelli nell'uso linguistico del *Wittgensteinian Thomism*: come strumento storiografico oppure teorico.

KEYWORDS: Wittgenstein; Aquinas; Analogy; Being; Kenny

For the first time in 1992, during some conferences held at the 'Maritain Center' (Notre Dame University), thanks to John Haldane a new label appeared in contemporary philosophical historiography. He proposed *Analytical Thomism* as a label not to indicate "a movement of pious

exegesis, but to suggest how it is possible to deploy the methods and ideas of twentieth-century philosophy – of the sort dominant within the English-speaking world – in connection with the broad framework of ideas introduced and developed by Aquinas”.¹ This current is usually divided into two sub-currents: the first is the *Wittgensteinian Thomism*² and the second is the *Geach-Fregean Thomism*,³ as Roger Pouivet in 1997 and Giovanni Ventimiglia in 2012 dubbed them respectively. It is possible to trace the origins of these two sub-currents: the *Geach-Fregean Thomism* originated in a conference held by Peter Geach at the ‘Aristotelian Society’ (London) in May 1955⁴ and the *Wittgensteinian Thomism* arose in a conference delivered by Anthony Kenny at the ‘Socratic Club’ (Oxford) in May 1958.⁵ Despite the common reference to Aquinas, these two approaches⁶ are quite independent for the following reasons: (1) some authors are engaged in both projects, but a lot of scholars belong only to one of them; (2) they take different themes into consideration: *Wittgensteinian Thomism* has to do with epistemology, philosophy of mind and philosophy of theology, while *Geach-Fregean Thomism* is involved in metaphysics, ontology and natural theology; (3) the appreciation of Aquinas is quite different: in *Wittgensteinian Thomism* his contribution is esteemed, while in *Geach-Fregean Thomism* his thought is criticized and there are also those who consider *Geach-Fregean Thomism* impossible and misleading.⁷ Kenny’s researches are a specimen of this dichotomy. In his

¹ J. Haldane, “Analytical Thomism. A Prefatory Note”, *The Monist*, 80, 1997, p. 486. A previous formulation can be found in Id., “Thomism, analytical”, in T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 875. For a general approach see M. Micheletti, *Tomismo analitico*, Brescia, Morcelliana, 2007.

² See R. Pouivet, *After Wittgenstein, St. Thomas*, Indiana, St. Augustine’s Press, 2006 (ed. or. *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, Puf, 1997).

³ See G. Ventimiglia, *To be o esse? La questione dell’essere nel tomismo analitico*, Roma, Carocci, 2012.

⁴ See “Form and Existence”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-5, p. 251-271; reprinted in Id., *God and the Soul*, London, Routledge-Kegan Paul, 1969, p. 42-64.

⁵ See A. Kenny, “Aquinas and Wittgenstein”, *The Downside Review*, 77, 1959, p. 217-235. This was Kenny’s first philosophical publication: see A. Kenny, *A Path from Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 141.

⁶ Really, another relevant approach in the analytic field has to be mentioned: it is formed by Norman Kretzmann’s and Eleonore Stump’s interpretations that are characterized by an exegetic claim.

⁷ See F. Kerr, “Un thomisme analytique?”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92, 2008, p. 556-573; B.J. Shanley, “On Analytical Thomism”, *The Thomist*, 62, 1999, p. 125-137 (it. tr. “Tomismo analitico”, *Divus Thomas*, 24, 1999, p. 79-91); J.F.X. Knasas, “Haldane’s Analytic Thomism and Aquinas’s Actus essendi”,

brief monograph on Aquinas, he concludes the last chapter on Aquinas's philosophy of mind with this appreciation: "Aquinas's doctrine of the intentional existence of forms remains one of the most interesting contributions ever made to the philosophical problem of the nature of thought". On the contrary, Kenny's opinion at the end of the previous chapter on Aquinas's philosophy of being is expressed thus: "even the most sympathetic treatment of these doctrines cannot wholly succeed in acquitting them of the charge of sophistry and illusion".⁸ The discrepancy between these two judgements is confirmed in the following Kenny monographs on Aquinas. The first consider the study of Aquinas necessary to contribute to themes as mind, perception, imagination, intellect, appetite, will, freedom, sense, universals of thought, knowledge of particulars, self-knowledge, soul, relationship between mind and body;⁹ the second, published almost ten years later, ends with a list of twelve different senses of the verb *to be* considered incoherent.¹⁰

I propose to pay attention to *Wittgensteinian Thomism* not only because of its relevance, but, first of all, because it has a textual ground. Following the diachronic development of the parallelism between Aquinas and Wittgenstein, the pioneers that must be quoted are Cornelius Ernst (1924-1977) who taught Fergus Kerr "that what Thomas meant by saying that the soul is the form of the body is pretty much what Wittgenstein meant by saying that the human body is the best picture of the human soul"¹¹ and the eclectic Dominican Herbert McCabe (1926-2001) "who learnt how to address both Thomas's questions and Wittgenstein's within a single enquiry".¹² Pouivet follows Gilbert Ryle, Geach, Elizabeth Anscombe and Kenny and he associates Aquinas and Wittgenstein with

in C. Paterson, M. S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 233-251; M. Pérez de Laborda, *Tomismo analítico*, in F. Labastida, J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2007 (http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html) e S. Theron, "The Resistance of Thomism to Analytical and Other Patronage", *The Monist*, 80, 1997, p. 611-618 (repr. in Paterson-Pugh, *Analytical Thomism*, p. 225-232).

⁸ A. Kenny, *Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 80 and 60.

⁹ See Id., *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993.

¹⁰ See Id., *Aquinas on Being*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

¹¹ F. Kerr, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 21.

¹² See H. McCabe, *God Still Matters*. Foreword by Alasdair MacIntyre. Edited and introduced by Brian Davies, London, Continuum, 2002, p. VIII; Id., *God Matters*, London, Continuum, 2005 (or. ed. 1987), and Id., *On Aquinas*. Edited by Brian Davies. Foreword by Anthony Kenny, London, Continuum, 2008.

regard to externalism in epistemology, conception of mental acts in philosophical anthropology, intentionality in philosophy of language, will and freedom in moral philosophy. For these reasons he suggests that there is a theoretic common ground between Aquinas and Wittgenstein and that it is reasonable to speak of a current, that he is the first to name *Wittgensteinian Thomism*. Pouivet's book is heavily indebted to Kenny's and Geach's works, but I think it can be considered a primary source from an historical point of view not only because Pouivet is the first to introduce the label *Wittgensteinian Thomism*, but above all because he is the first to have identified a tendency in contemporary thought common to different scholars that cannot be reduced to extemporaneous or occasional comparisons between Aquinas and Wittgenstein. In his words:

the way of being Thomistic advanced by Geach, Anscombe, and Kenny is entirely different. It is no longer a question of criticizing modern thought in the name of a Christian tradition ridiculed by Enlightenment rationalism, as the neo-scholastics tended to do; nor is it even an attempt to return medieval philosophy to its rightful place in universities and other institutions of higher learning, as the historians of medieval philosophy have often proposed. Instead, it is an effort to understand St. Thomas in light of the possible reinterpretations of the *Summa Theologica* made available to us by Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. This approach is neither ideological nor historical, but philosophical, in the sense that, after Wittgenstein we need the illuminating insights of the *Summa Theologica*; we need the conceptual tools that are the primary concepts of St. Thomas' philosophy. Geach or Kenny will often on the same page go from Wittgenstein to St. Thomas. There is no historical chasm between Thomas and Wittgenstein, or at least the chasm is not as large as the one between modern philosophers (Descartes or Kant) and Wittgenstein. This is what enables Thomas Aquinas, in the interpretation offered here, to come *after* Wittgenstein. Wittgenstein makes Aquinas more understandable and enables us to grasp the extent to which Aristotelian-Thomistic philosophy continues to be of great value.¹³

Moreover, some years later, Kerr explicitly refers to 'proto-wittgensteinian arguments' taking the Aquinas' theory of mind, and in particular the question of introspection, into consideration:

Augustine believed that, by the power of introspection, we could reach, to some degree, a vision of God, within ourselves though beyond ourselves. This was then, and to some extent remains, an immensely powerful and influential alternative to Aquinas's proto-Wittgensteinian conception of the dependence of our inner life on our involvement with things in the public world. [...] Thus, Aquinas has a proto-

¹³ Pouivet, *After Wittgenstein, St. Thomas*, p. 6-7.

Wittgensteinian conception of how subjective experience depends on our engagement with objects in the public world [...] ¹⁴

The relevance of Aquinas' quotations by all the above mentioned scholars must be evaluated carefully because the use of Aquinas' works is not always adequate and sometimes it seems more rhetoric than real. ¹⁵ More than once the references are implicit and not clear or, at best, not immediate. ¹⁶ It is relevant to note, for example, that in Pouivet's book the only reference to ontology is the distinction between *esse naturale* and *esse intentionale*, but no Aquinas quotation is used. More carefully, Kenny made a comparison between the answer given by Aquinas and Wittgenstein to the question "What makes a thought of X be a thought of X?", concluding:

I have attempted to combine Aquinas' theory of intentional existence with the prima facie very different account of intentionality sketched by Wittgenstein. The resulting theory, if I am right, has the merit that it enables one to avoid the realist idealism of Platonism without falling into the conceptualist idealism of many anti-realist, past and present. ¹⁷

In any case *Wittgensteinian Thomism* was appreciated as a fruitful field of inquiry able to promote the studies on Aquinas, to support some interpretations of Wittgenstein and to determine the philosophical agenda. Haldane's works in the philosophy of mind ¹⁸ are the most relevant example. This scholar suggests looking carefully at Aquinas because this medieval philosopher thinks of the objects in the world as becoming intelligible through actualising our intellectual capacities (*intellectus in actu est intelligibile in actu* ¹⁹): this approach has implications on epistemic and

¹⁴ F. Kerr, "Aquinas after Wittgenstein", in J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2002, p. 6.

¹⁵ See, for example, F.X. Putallaz, "Wittgenstein, saint Thomas et l'intériorité, une discutable lecture de Roger Pouivet", *Revue Thomiste*, 111, 2011, p. 35-65.

¹⁶ See G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957; P.T. Geach, *Mental Acts*, South Bend (Indiana), St. Augustine's Press, 1971; G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1961; A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge, 1963; Id., *The Anatomy of Soul*, Oxford, Blackwell, 1973; and Id. *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

¹⁷ A. Kenny, "Intentionality: Aquinas and Wittgenstein", in Id. (ed.), *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 76.

¹⁸ See J. Haldane, "La filosofia contemporanea della mente e il bisogno di tomismo analitico", *Iride*, 17, 2004, p. 619-629.

¹⁹ See *In II Sententiarum*, ds. 17, q. 1, art. I, resp. ad 4; *Summa Contra Gentiles*, bk I, ch. 46, n. 3; *Summa Theologica* Ia, q. 12, art. 9, obj. I et passim.

ontological realism,²⁰ on the question of mind-world identity,²¹ on the nature of language,²² on the nature of the intellect,²³ on the problem of personal identity²⁴ and on the notion of form.²⁵ Among the most relevant contributions in *Wittgensteinian Thomism* the following deserve to be remembered: the question of abstractionism;²⁶ the discussion of the epistemological grounds of certainty;²⁷ the relationship between the linguistic level and the ontological one;²⁸ the refusal of the concept of the self²⁹; themes belonging to the philosophy of theology;³⁰ the consequences of its anthropological presuppositions on bioethics;³¹ De Anna's work on realism and mental representation³² and my studies on the notion of intentionality³³ and on a new proposal of natural theology.³⁴ For each of these themes an anthology of Aquinas's and of Wittgenstein's passages could be drawn up. In the case of Aquinas it could be useful to point out

²⁰ See J. Haldane, "San Tommaso e Putnam: realismo ontologico e realismo epistemologico", *Intersezioni*, 8, 1988, p. 171-188 and Id., "On Coming Home to (Metaphysical) Realism", *Philosophy*, 71, 1996, p. 287-296.

²¹ See Id., "Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge", in J. Haldane, C. Wright, *Reality, Representation, and Projection*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 15-37.

²² See Id., "The Life of Signs", *Review of Metaphysics*, 47, 1994, p. 451-470.

²³ See Id., "Analytical Philosophy and the Nature of Mind: Time for Another Rebirth?", in R. Warner, T. Szubk (eds.), *The Mind-Body Problem: a Guide to the Current Debate*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, p. 195-203.

²⁴ See Id., "(I am) Thinking", *Ratio*, 16, 2003, p. 124-139.

²⁵ See Id., "A Return to Form in the Philosophy of Mind", *Ratio*, 11, 1998, p. 253-277.

²⁶ See Geach, *Mental Acts*.

²⁷ See P. Bearsley, "Aquinas and Wittgenstein on the Grounds of Certainty", *The Modern Schoolman*, 51, 1974, p. 301-334.

²⁸ See J.P. O'Callaghan, "Concepts, Beings, and Things in Contemporary Philosophy and Thomas Aquinas", *Review of Metaphysics*, 53, 1999, p. 69-98 and Id., *Thomist Realism and the Linguistic Turn. Toward a More Perfect Form of Existence*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.

²⁹ See A. Kenny, *The Self. The Aquinas Lecture 1988*, Milwaukee, Marquette University Press, 1988 and F. Kerr, "Work on Oneself". *Wittgenstein's Philosophical Psychology*, Washington, Catholic University of America Press, 2008.

³⁰ See B. Davies, "Letter from America", *New Blackfriars*, 84, 2003, p. 371-384; F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1986 and Id., "Transubstantiation after Wittgenstein", *Modern Theology*, 15, 1999, p. 115-130.

³¹ See P. Sgreccia, *Tomismo analitico, etica e bioetica*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.

³² See G. De Anna, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Padova, Il Poligrafo, 2001.

³³ See M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, Firenze, MEF, 2009.

³⁴ See Id., *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Roma, Carocci, 2011, p. 141-222.

which aspects of his thought are relevant today and to evaluate the validity and the coherence of their fruition.

It is remarkable that in this list ontological themes are quite absent with the only exception of the notion of *esse intentionale* which is very relevant, but which is not studied in depth explicitly. As we have seen, they are a prerogative of *Geach-Fregean Thomism*, but it must be underlined more than once that the only textual reference of Wittgenstein to Aquinas regards the theme of being. A first, obscure passage is from Kenny's quoted article:

perhaps I should remark in conclusion that the *rapprochement* I have attempted has not been entirely in the air. One of the very few philosophical works which Wittgenstein kept on his shelves was the Pars Prima of the *Summa*. Asked one day what he thought of St Thomas, he replied that he could not make much of his answers, but he thought his questions were very good. Coming from Wittgenstein, this was high praise. The *Investigations* contain 784 questions. Only 110 of these are answered; and seventy of the answers are *meant* to be wrong.³⁵

Geach confirmed this from an autobiographical point of view:

I remember on his book-shelves [...] a German-language selection from Aquinas's *Summa Theologica*.³⁶

Only Garth Hallett is more careful:

Among the few philosophical works in W's possession when he died Rush Rhees lists two volumes of the *Summa Theologica*, in the Puster edition (Salzburg and Leipzig, 1934), which gives the German on the top half and the Latin on the lower half of the page. The first volume, given to W. by Ludwig Hänsel in 1938, contains Part One, Articles 1 to 13; the second, which Hänsel gave him a year later, contains Articles 14 to 26. "The only remark of Wittgenstein's about Aquinas that I remembered", adds Rhees, "was that who found him extremely good in his formulation of questions but less satisfactory in his discussion of them".³⁷

In a private correspondence dated February 2016, Michael Nedo – the Director of the 'Ludwig Wittgenstein Trust at Cambridge' – told me that unfortunately after the death of Rush Rhees, his inheritance (including Wittgenstein's books) was not dealt with in a professional manner and that, as a result, most of his books were dispersed among different book

³⁵ Kenny, *Aquinas and Wittgenstein*, p. 235.

³⁶ P. Geach, "History of Philosophy", in H.A. Lewis (ed.), *Peter Geach. Philosophical Encounters*, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 45.

³⁷ G. Hallett, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1977, p. 761. This passage is also quoted in Kerr, *Theology after Wittgenstein*, p. 154 and Haldane, *The Life of Signs*, p. 451.

dealers. Nedo added that Rhees showed him the volumes of the *Summa* and that he is quite certain that they did not contain any annotation by Wittgenstein, otherwise he would have copied them. In any case the following question is legitimate: is there a lesson Wittgenstein learned from Aquinas? An annotation taken by Wittgenstein in 1949 could be read in this fashion: “God’s essence is said to guarantee his existence – what this really means is that here what is at issue is not the existence of something”.³⁸ Following Kerr this is a clear allusion to what Aquinas wrote in the third *Quaestio* of the first part of the *Summa Theologica*:

whatever its difficulties, and whether or not it secures the radical difference between everything and God that Aquinas thought it did, to Wittgenstein it seemed to have nothing to do with existence.³⁹

Already in the *Tractatus* Wittgenstein distinguished various types of being. In 3.323 and 3.143, for example,⁴⁰ Wittgenstein catalogued some cases in which the superficial grammar does not correspond to the logic form and he referred to the word *is* explicitly. It can be used as copula, as a sign of equality or as an expression of existence. Just studying in depth the general logical form of the propositions, Wittgenstein opened his thought to the ineffable, to God and to the Mystic.⁴¹ Peter Winch notes that, for Wittgenstein, the way of speaking about religion is different from the way of speaking about science and, in particular, that the term *existence* is not

³⁸ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 94. This quotation is found in MS 138 30b and it is dated 17.3.1949.

³⁹ Kerr, *Theology after Wittgenstein*, p. 154. See L. Perissinotto, “Grammatica e esistenza. L’argomento ontologico e la filosofia analitica”, in L. Perissinotto, M. Ruggenini, I. Sciuto, E. Severino, L. Tarca, I. Valent, C. Vigna (eds.), *Dio e la ragione. Anselmo d’Aosta, l’argomento ontologico e la filosofia*, Genova, Marietti, 1993, p. 87-89.

⁴⁰ 3.143: that the propositional sign is a fact is concealed by the ordinary form of expression, written or printed. For in the printed proposition, for example, the sign of a proposition does not appear essentially different from a word. (Thus it was possible for Frege to call the proposition a compounded name). 3.323: in the language of everyday life it very often happens that the same word signifies in two different ways – and therefore belongs to two different symbols – or that two words, which signify in different ways, are apparently applied in the same way in the proposition. Thus the word ‘is’ appears as the copula, as the sign of equality, and as the expression of existence; ‘to exist’ as an intransitive verb like ‘to go’; ‘identical’ as an adjective; we speak of *something* but also of the fact of *something* happening. (In the proposition “Green is green” – where the first word is a proper name as the last an adjective – these words have not merely different meanings but they are *different symbols*.)

⁴¹ See Perissinotto, *Grammatica e esistenza*, p. 87-89 and 95-97.

univocal, but its meaning depends on its use in a specific language.⁴² So, the notion of existence is not only a major theme of *Wittgensteinian Thomism*, but Wittgenstein must be appreciated as the ‘gateway’ to analytical Thomism, to use John Cahalan’s metaphor⁴³. Real existences are what is known at first and this became the criterion to evaluate existential quantification (*Tractatus* 5.552), and, at the same time, to take intentional existence into consideration and moreover to reflect on the causal relationship between these two types of existence. Since in the *Blue Book*, which contains the notes dictated to his students during the lessons of the semester 1933-4, Wittgenstein had already distinguished different meanings of the term *to exist*: saying that something does not exist is one thing, while saying that a man exists is quite another. Even more so, saying that a centaur exists and even further saying that redness exists.⁴⁴ Moreover he quoted the *Tractatus*. Ventimiglia, following Geach, suggests a parallelism between the distinction *reference of a name / its bearer* made by Wittgenstein in *Philosophical Investigation* and the distinction made by Aquinas *esse in rerum naturae / esse ut actus essendi*⁴⁵. Wittgenstein considered problems about *being* the principal troubles in philosophy:

One keeps hearing the remark that philosophy really doesn’t make any progress, that the some philosophical problems that occupied the Greeks keep occupying us. But those who say that don’t understand the reason it must be so. That reason is that our language has maintained constant and keeps seducing us into asking the same questions. So long as there is the verb ‘be’ that seems to function like ‘eat’ and ‘drink’ [...] humans will continue to bump up against the same mysterious difficulties, and stare at something that no explanation seems able to remove. This, by the way, satisfies a longing for the transcendental, for in believing that they see the ‘limit of human understanding’ they of course believe that they can see beyond it.⁴⁶

Wittgensteinian Thomism is relevant for contemporary debates in ontology with regard to four aspects. The first is that it helps us to consider the importance to take not only the various uses of the verb *to be* into consideration, but above all to pay attention to different types of

⁴² P. Winch, *Meaning and Religious Language*, in S.C. Brown (ed.), *Reason and Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 200-213.

⁴³ See J.C. Cahalan, *Wittgenstein as a Gateway to Analytical Thomism*, in Paterson-Pugh, *Analytical Thomism*, p. 195-224.

⁴⁴ See L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*, Oxford, Blackwell, 1975, p. 30-31.

⁴⁵ See Ventimiglia, *To be o esse?*, p. 101-105 and P.T. Geach, *Aquinas*, in Anscombe, Geach, *Three Philosophers*, p. 91.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, XII (Philosophy), 90, 8, p. 313.

existence⁴⁷. In this respect it stimulates a passage from the linguistic level to the metaphysical one. A similar passage must be done also for the notion of analogy: this is the second aspect. In the case of being as existence, analogy is not only a family resemblance between the appearance of different objects, but first of all it consists in the various meanings that the verb *to be* assumes in different contexts, i.e. in different uses.⁴⁸ The third aspect concerns meta-ontology, in fact *Wittgensteinian Thomism* implies that the question about the essence and the existence are relevant also for (natural) theology and religion and not only for the stuff of the empirical world. So, *Wittgensteinian Thomism* overcomes some disciplinary barriers that separate different fields of philosophical enquiry. Finally, sustaining that in God there is no composition of *esse* and *essence*, does not coincide with affirming that it is possible to define God as *being itself* (*ipsum esse subsistens*⁴⁹), as, for example, Davies says⁵⁰. Denying this composition in God is not only compatible with negative theology, but is its quintessence and this is preliminary to referring to God as *ipsum esse subsistens* because it sets the meaning of *esse* in this last expression. Barry Miller notices a parallelism between Wittgenstein's position about identity – he argues that identity is not a relation at all – and Aquinas's argument according to which the mark of Subsistent Existence is not merely superiority, but transcendence.⁵¹ In the last conference on these arguments held on the 15th of May 2015 at the 'Istituto di Studi Filosofici in Lugano' (Switzerland), Kenny in the spirit of *Geach-Fregean Thomism* introduced the term *anitas* (i.e. what answers to the question *an est?*) distinguishing it from the term *quidditas* (i.e. the answer to the question *quid est?*) to solve some problems in the interpretation of Aquinas' ontology and, in particular, to analyse the word *esse* more in detail.⁵² In the case of God, if it is an absurdity to say that

⁴⁷ See G. Ventimiglia, "There are many senses in which a thing may be said to 'be'. Il ritorno dell'analogia dell'essere nel cosiddetto 'tomismo analitico'", in P. Bettineschi, R. Fanciullacci (eds.), *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Napoli, Salerno, Orthotes, 2014, p. 215-219 where *In IV Metaph.*, bk 1 and *In X Metaph.*, bk 4 are quoted.

⁴⁸ See R. Teuwsen, *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin*, Freiburg, Alber, 1988.

⁴⁹ See *In I Sentiarum*, ds. 23, q. 1, art. I, resp. ad 4 et passim; *Summa Contra Gentiles*, bk I, ch. 17; bk. 3, ch. 19, n. 3 et passim; *Summa Theologica*, I, q. 3. See E. Berti, "Il 'tomismo analitico' e il dibattito sull'*Esse ipsum*", *Giornale di Metafisica*, 31, 2009, p. 6-35.

⁵⁰ See B. Davies, "Aquinas, God, and Being", *The Monist*, 80, 1997, p. 500-517.

⁵¹ See B. Miller, *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2002, p. 16, 133 and 156-157.

⁵² See A. Kenny, "Quidditas and Anitas after Frege", *Giornale di Metafisica*, 1, 2016, p. 109-118.

His essence coincides with His *anitas*, it is interesting to ask if His essence coincides with His own *actus essendi* (that indicates the individual existence of an *ens*, as Kenny has affirmed in *Aquinas on Being*).⁵³ The essence is linked to a modality of living, as a potentiality is linked to an actuality. To comment the previous quotation takes from *Culture and Value*, Kenny quotes *Summa contra Gentiles* I, 22, 208 to indicate that there is a correspondence in saying that God is *ipsum esse subsistens* and in saying that He is *actum purum*. Kenny ends suggesting that perhaps Aquinas does not intend that in God *esse* and *essence* coincide, but that their distinction is inapplicable to God, as the distinction between odds and evens is inapplicable to colours. This interpretation has the advantage to make a difference between God and creation because it appreciates the existence (*esse*) of God not a way of existence, but the fullness and the beginning of what exists. However, as it has the drawback of generating as a gap between the God of the philosophers and the God of revelation, because it suggests that in God there is no life. Aquinas was conscious of this problem and took the Aristotelian distinction between transitive and intransitive actions into consideration.⁵⁴

This perspective confirms that *Wittgensteinian Thomism* is able to articulate an often-overlooked fact: the work of the later Wittgenstein can help us discern the lasting value of Aquinas' ontology. At the same time Aquinas can help the reader avoid an influential misreading of Wittgenstein. Let's take the question of analogy as a paradigmatic example. In this case the comparison between Wittgenstein and Aquinas was underlined, for the first time, by Brian Davies in 1992:

there is a modern parallel to Aquinas's notion of analogy in the work of the philosopher Ludwig Wittgenstein (1889-1951). In his *Philosophical Investigations*, Wittgenstein speaks of what he calls 'family resemblances'. A word, he says, though it is not always used in the same sense, need not always be used in a sense unrelated to that which it has on a given occasion.⁵⁵

The problem with this assertion is that it is based on too hurried a reading of the two authors considered. Davies does not quote them properly, neither does he contextualize them fairly. Wittgenstein's position is summarized as follows starting from paragraph 66 of the *Philosophical Investigations*:

⁵³ See *De Veritate*, q. 10, a. 12.

⁵⁴ See *Summa Theologica* I, q. 18 art. 3.

⁵⁵ B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 74.

As the member of a family can resemble each other without looking exactly like each other, so, affirms Wittgenstein, words can sometimes mean something different on different occasions without meaning something entirely different on the occasions in question.⁵⁶

Aquinas' interpretation is based on religious language and it refers to *Summa Theologica* T I, 13:

This is very close to what Aquinas teaches concerning the way in which terms are applied to God and creatures. We may say, for example, that Solomon is wise and that God is wise. We do not mean that God's wisdom is just what Solomon's wisdom amounts to. But nor do we mean that it is something wholly unlike this. Solomon and God are alike, even if they are also very different. In calling both of them wise we are not equivocating. But neither are we putting them on a level with each other.⁵⁷

Even if Davies is quite prudent of his own position, his suggestion was ascertained by the secondary literature on this topic.⁵⁸ This parallelism is grounded on philosophy of language and it does not take any ontological element into consideration. This is misleading, in fact the notion of analogy is used by Aquinas first of all in the language about *being*, and only in a second step in theological language. In its ontological value it could be compared with Wittgensteinian position. This means that Aquinas's doctrine of analogy might be better understood if it is likened with Wittgenstein's doctrine of 'meaning as use' and, conversely, that Wittgenstein's theory of 'family resemblances' could be better appreciated in the context of Aquinas' proposal about abstraction.

I conclude distinguishing different levels in the use of the label *Wittgensteinian Thomism*: it can be appreciated as an historiographical or as a theoretical instrument. In the first case, it indicates a current of contemporary history of philosophy and, in particular, an area of *Analytical Thomism* or, better, an area of the *Twentieth-century Thomism*. My aim was to shed light on the relationship between *Wittgensteinian Thomism* and *Geach-Fregean Thomism* through the notion of ontological analogy. In the second one, it denotes a set of historiographical and theoretical thesis useful to discuss some post-modern philosophical presuppositions. In this regard, *Wittgensteinian Thomism* has not only a cultural value, but its

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ See M. Damonte, "Somiglianze di famiglia: un modo contemporaneo per dire analogia?", *Archivio di filosofia*, 84, 2016, p. 239-251.

ontological and anthropological claims are worth studying in depth because they can contribute to changing the dialectical forms of philosophizing. In short, *Wittgensteinian Thomism* seems able to promote the exegesis of some difficult passages of Wittgenstein and of Aquinas and to indicate the agenda of the studies of both of them. In particular it encourages a rediscovery of Aquinas in order to face up to contemporary problems in metaphysics.

REFERENCES:

- Anscombe, G. Elizabeth M., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957.
- Anscombe, G. Elizabeth M., Geach, Peter T., *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1961.
- Bearsley, Patrick, "Aquinas and Wittgenstein on the Grounds of Certainty", *The Modern Schoolman*, 51, 1974, p. 301-334.
- Berti, Enrico, "Il 'tomismo analitico' e il dibattito sull'Esse ipsum", *Giornale di Metafisica*, 31, 2009, p. 6-35.
- Cahalan, John C., *Wittgenstein as a Gateway to Analytical Thomism*, in Craig Paterson, Matthew S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 195-224.
- Damonte, Marco, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, Firenze, MEF, 2009.
- Damonte, Marco, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Roma, Carocci, 2011.
- Damonte, Marco, "Somiglianze di famiglia: un modo contemporaneo per dire analogia?", *Archivio di filosofia*, 84, 2016, p. 239-251.
- Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Davies, Brian, "Aquinas, God, and Being", *The Monist*, 80, 1997, p. 500-517.
- Davies, Brian, "Letter from America", *New Blackfriars*, 84, 2003, p. 371-384.
- De Anna, Gabriele, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Padova, Il Poligrafo, 2001.
- Geach, Peter T., "Form and Existence", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-5, p. 251-271; reprinted in Id., *God and the Soul*, London, Routledge-Kegan Paul, 1969, p. 42-64.
- Geach, Peter T., *Mental Acts*, South Bend (Indiana), St. Augustine's Press, 1971.
- Geach, Peter T. "History of Philosophy", in Harry A. Lewis (ed.), *Peter Geach. Philosophical Encounters*, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 45-47.
- Haldane, John, "San Tommaso e Putnam: realismo ontologico e realismo epistemologico", *Intersezioni*, 8, 1988, p. 171-188.
- Haldane, John, "Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge", in John Haldane, Crispin Wright, *Reality, Representation, and Projection*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 15-37.

- Haldane, John, "Analytical Philosophy and the Nature of Mind: Time for Another Rebirth?," in Richard Warner, Tadeusz Szubk (eds.), *The Mind-Body Problem: a Guide to the Current Debate*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, p. 195-203.
- Haldane, John, "The Life of Signs", *Review of Metaphysics*, 47, 1994, p. 451-470.
- Haldane, John, "Thomism, analytical", in Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 875.
- Haldane, John, "On Coming Home to (Metaphysical) Realism", *Philosophy*, 71, 1996, p. 287-296.
- Haldane, John, "Analytical Thomism. A Prefatory Note", *The Monist*, 80, 1997, p. 485-486.
- Haldane, John, "A Return to Form in the Philosophy of Mind", *Ratio*, 11, 1998, p. 253-277.
- Haldane, John, "(I am) Thinking", *Ratio*, 16, 2003, p. 124-139.
- Haldane, John, "La filosofia contemporanea della mente e il bisogno di tomismo analitico", *Iride*, 17, 2004, p. 619-629.
- Hallett, Garth, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1977.
- Kenny, Anthony, "Aquinas and Wittgenstein", *The Downside Review*, 77, 1959, p. 217-235.
- Kenny, Anthony, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge, 1963.
- Kenny, Anthony, *The Anatomy of Soul*, Oxford, Blackwell, 1973.
- Kenny, Anthony, *Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Kenny, Anthony, "Intentionality: Aquinas and Wittgenstein", in Anthony Kenny (ed.), *The Legacy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1984, p. 61-76.
- Kenny, Anthony, *A Path from Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Kenny, Anthony, *The Self. The Aquinas Lecture 1988*, Milwaukee, Marquette University Press, 1988.
- Kenny, Anthony, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993.
- Kenny, Anthony, *Aquinas on Being*, Oxford, Clarendon, 2002.
- Kenny, Anthony, "Quidditas and Anitas after Frege", *Giornale di Metafisica*, 2016, p. 109-118.
- Kerr, Fergus, *Theology after Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- Kerr, Fergus, "Transubstantiation after Wittgenstein", *Modern Theology*, 15, 1999, p. 115-130.
- Kerr, Fergus, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford, Blackwell, 2002.
- Kerr, Fergus, "Aquinas after Wittgenstein", in John Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2002, p. 3-19.
- Kerr, Fergus, "Un thomisme analytique?", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92, 2008, p. 556-573.
- Kerr, Fergus, *Work on Oneself. Wittgenstein's Philosophical Psychology*, Washington, Catholic University of America Press, 2008.
- Knasas, John F.X., "Haldane's Analytic Thomism and Aquinas's Actus essendi", in Craig Paterson, Matthew S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 233-251.
- McCabe, Herbert, *God Still Matters*. Foreword by Alasdair MacIntyre. Edited and introduced by Brian Davies, London, Continuum, 2002.
- McCabe, Herbert, *God Matters*, London, Continuum, 2005.

- McCabe, Herbert, *On Aquinas*. Edited by Brian Davies. Foreword by Anthony Kenny, London, Continuum, 2008.
- Micheletti, Mario, *Tomismo analitico*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- Miller, Barry, *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2002.
- O'Callaghan, John P., "Concepts, Beings, and Things in Contemporary Philosophy and Thomas Aquinas", *Review of Metaphysics*, 53, 1999, p. 69-98.
- O'Callaghan, John P., *Thomist Realism and the Linguistic Turn. Toward a More Perfect Form of Existence*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.
- Perissinotto, Luigi, "Grammatica e esistenza. L'argomento ontologico e la filosofia analitica", in Luigi Perissinotto, Mario Ruggenini, Italo Sciuto, Emanuele Severino, Luigi Tarca, Italo Valent, Carmelo Vigna (eds.), *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Genova, Marietti, 1993, p. 83-110.
- Pouivet, Roger, *After Wittgenstein, St. Thomas*, Indiana, St. Augustine's Press, 2006 (ed. or. *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, Puf, 1997).
- Putallaz, François-Xavier, "Wittgenstein, saint Thomas et l'intériorité, une discutabile lecture de Roger Pouivet", *Revue Thomiste*, 111, 2011, p. 35-65.
- Sgreccia, Palma, *Tomismo analitico, etica e bioetica*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.
- Shanley, Brian J., "On Analytical Thomism", *The Thomist*, 62, 1999, p. 125-137.
- Teuwsen, Rudolf, *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin*, Freiburg, Alber, 1988.
- Theron, Stephen, "The Resistance of Thomism to Analytical and Other Patronage", *The Monist*, 80, 1997, p. 611-618.
- Ventimiglia, Giovanni, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma, Carocci, 2012.
- Ventimiglia, Giovanni, "There are many senses in which a thing may be said to 'be'. Il ritorno dell'analogia dell'essere nel cosiddetto 'tomismo analitico'", in Paolo Bettineschi, Riccardo Fanciullacci (eds.), *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Napoli, Salerno, Orthotes, 2014, p.193-226.
- Winch, Peter, *Meaning and Religious Language*, in Stuart C. Brown (ed.), *Reason and Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 200-213.

MARCO DAMONTE
Università degli Studi di Genova
marco.damonte@unige.it

FRANCESCO BERNO

VISIO DEI TRA ENOCHISMO E GNOSI ERETICA

ABSTRACT: The contribution aims at providing an in-depth analysis of the theological and narrative motif of the *visio Dei* in different gnostic works, composed both in Greek and in Coptic. Such a relevant theologoumenon is shared by the gnostic speculation and by the complex tradition gemming from the Enochic writings. This continuity is historically scrutinized and recognised as one of the most fundamental and crucial contribution for the formation of gnostic doctrine and identity.

KEYWORDS: Gnosticism; 1 Enoch; Apocalypticism; Valentinus; Heterodox Judaism

Che la visione diretta di Dio, nel giudaismo ‘legale’ o ‘ufficiale’ o ‘sacerdotale’,¹ fosse appannaggio geloso ed esclusivo d’una dimensione

¹ Definisco così la corrente che appare maggioritaria della spiritualità giudaica e che si identifica, seppur non in mancanza di tensione interne, nella Legge e nel Tempio, ovvero il giudaismo sadocita prima, farisaico poi. La bibliografia sul tema, a cui necessariamente devo rimandare per una indagine più puntuale, è sempre più nutrita. Mi limito qui a ricordare i contributi con cui più serrato sarà il dibattito, seppur tacito, nelle pagine che seguono: A. J. Saldarini, “Apocalypses and ‘Apocalyptic’ in Rabbinic Literature, in *Apocalypse: The Morphology of a Genre*”, *Semeia*, 14, 1979, p. 182-205; G. W. E. Nickelsburg, “Scripture in 1 Enoch and 1 Enoch as Scripture”, in T. Fornberg, D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo, Scandinavian University Press, 1995, p. 333-354; G. Boccacini, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002; J. C. VanderKam, “The Interpretation of Genesis in 1 Enoch”, in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 129-148. Più cauta (forse eccessivamente) V. Bachmann, “The Book of the Watchers (1 Enoch 1-36): An Anti-Mosaic, Non-Mosaic, or even Pro-Mosaic Writing”, *The Journal of Hebrew Scriptures*, 11, 2011, p. 1-23.

indisponibile al singolo fedele – *de facto*, con esclusione dei protoplasti, limitata alla sola figura mosaica – è cosa dibattuta quanto nota.² Non solo la lontananza cronologica da un'origine avvertita come non più pienamente attingibile, ma soprattutto la percezione di un progressivo *clinamen* della storia di Israele dalla volontà del Creatore, pone al centro della vita religiosa giudaica la nozione stessa di 'mediazione': il volto di Dio si nasconde; la sua potente presenza si dà nell'elettivo centro, cui solamente il Sommo Sacerdote viene ammesso, del Luogo teologico-politico giudaico per eccellenza, il Tempio gerosolimitano. La Legge, il Tempio – la sua Parola ed il suo Luogo –, l'ossequio fedele alle norme che essi prescrivono, conducono al più alto grado possibile di conoscenza di Dio concesso al 'semplice' fedele.

Tale grado dovette apparire ad alcuni – pure ancor pienamente in seno alla religiosità giudaica – eccessivamente limitato, per non dire penalizzante: l'apocalissi del Dio, la sua 'rivelazione', doveva necessariamente eccedere quanto confluì nella parola della Torah, custodita, letta, interpretata dall'élite sacerdotale; doveva darsi, in altri termini, la possibilità di accedere ad una intimità più piena con il divino, ad una intellesione più profonda della sua volontà, ad una partecipazione più diretta alla sua storia: esperienze che dovettero apparire precluse dall'assetto sacrale dominante e, per quanto ci è dato sapere, largamente maggioritario. Le tensioni e gli 'scricchiolii' derivati da tali ardite pretese sono ben percepibili già nella tradizione profetica e nella sua chiamata ad una riconfigurazione, ad una riconversione profonda del sempre più opaco rapporto con il proprio Signore di Israele, cuore di pietra votato a ritornare di carne.³ Ma, senza dubbio, il decisivo momento di riapertura del codice rivelativo, ovvero di vera e propria 'riscrittura' ed effrazione dell'identità religiosa giudaica, si deve a quella tradizione che vede in Enoch la propria

² Limitandomi alla sola Torah, quindi omettendo la pur fondamentale letteratura midrashica e targumica, ricordo *Es.* 3, 6; 19, 16-24; e soprattutto 33, 20 ("Disse ancora: 'tu non puoi vedere la mia faccia, perché l'uomo non mi può vedere e vivere'").

³ Condivisibili tentativi di messa a punto delle dibattutissime relazioni tra termini (prima ancora che *corpora* testuali) storiograficamente imparentati, quali 'apocalittica', 'profezia', 'giudaismo legale', sono offerti da due fondamentali contributi (coordinati, significativamente, dalla forma interrogativa): G. Boccacini, "È Daniele un testo apocalittico? Una [ri]definizione del pensiero del Libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e alla apocalittica", *Henoch*, 9, 1987, p. 267-299, ed E. Norelli, "Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?", *Ricerche Storico-Bibliche*, 9, 1995, p. 163-200.

figura rivelativa di riferimento, il proprio ineguagliato eroe.⁴ Nell'impossibilità di una trattazione adeguata dei diversi aspetti che specificano e determinato tale *corpus* testuale, in questa sede vorrei concentrare, seppur brevemente, l'attenzione su un assunto fondamentale e sistematico (almeno quanto problematico) della teologia enochica: la visione diretta di Dio. Lo strato riconosciuto come più antico e originario degli scritti enochici, vale a dire il *Libro dei Vigilanti* (*1En* 1-36 = *LV*),⁵ si apre e si chiude con una apologia esplicita della visione: è Dio in prima persona che, aperti gli occhi di Enoch, gli permette l'eccezionale visione dei Cieli – e si noti il dettato finanche anaforico: ὅρασις ἐκ θεοῦ αὐτῷ ἀνεγρωμένη ἦν, ἔχων τὴν ὅρασιν τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ οὐρανοῦ (*1En* 1, 2) –, sicché Enoch, come meglio vedremo, sa solo in quanto e di quanto ha visto e gli è apparso (ἔγνων καὶ θεωρῶν: *ibid.*), in un ritmato susseguirsi di esortazioni affinché anche il lettore/ascoltatore condivida gli straordinari ὁράματα (*ἴδετε!*) a lui concessi. Enoch vede, osserva, scruta, rendendo *de facto* superfluo il computo di lemmi (usati, si ha l'impressione, quasi a mo' di interiezioni) quali ὁράω, θεωρέω...

I “grandi e magnifici prodigi” disseminati nella creazione sono votati a “mostrare la grandezza della sua opera”; la creazione tutta è posta “affinché si veda l'opera della sua forza”, ovvero affinché essa rimandi al cielo, oramai ‘aperto’ (di cui Enoch è condotto a vedere le porte; cfr. 33, 2), in un movimento la cui impossibilità è la primaria condanna inflitta agli angeli vigilanti, i quali non possono più “vedere la luce” (φῶς μὴ θεωρεῖτω: 10, 5), innalzare gli occhi a Dio (αὐτοὶ οὐκ ἔτι δύνασται λαλῆσαι, οὐδὲ ἀπᾶραι αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανόν: 13, 5). In effetti, la superiorità di Enoch risiede massimamente nella sua capacità di vedere con chiarezza e senza filtri i misteri divini, obliterando, in virtù di tale unicità, ogni concorrenziale pretesa di più perspicua intellesione della divinità: “Io, Enoch, ed io solo, ho visto le scene, i confini del tutto, e non vi è, tra gli uomini, chi abbia visto come ho visto io” (καὶ γὰρ ἐνὼχ ἴδον τὰ θεωρήματα

⁴ Come riferimento privilegiato per l'analisi di una simile letteratura, rimando a P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990.

⁵ Una corposa introduzione al testo, con altrettanto dettagliato commento lineare, è disponibile in G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of Enoch, Chapters 1-36, 81-108*, Minneapolis, Fortress Press, 2001. Sulla storia redazionale della versione greca dell'opera (Codex Panopolitanus – Gizeh ed *excerpta* in Sincello), che qui più direttamente ci interessa giacché maggiormente significativa nella comparazione tra i due fenomeni storico-religiosi oggetto del presente studio, cfr. M. Del Verme, L. Arcari, “Il papiro Gizeh: un testimone della tradizione enochica greca e altri testi ad esso collegabili. *Status quaestionis* e nuove linee di ricerca”, *Bibbia e Oriente*, 50, 2008, p. 1-80.

μόνος, τὰ πέρατα πάντων, καὶ οὐ μὴ ἴδῃ οὐδὲ εἰς ἀνθρώπων ὡς ἐγὼ ἶδον: 19, 3). La lunga e articolata visione – che, prendendo le mosse in 14, 2 (ἐγὼ εἶδον...) e congiungendosi con il *grand tour* lungo i confini della creazione, informa gran parte del *LV* – trova il proprio culmine nell'incontro diretto con Dio, nell'ascolto immediato della sua parola. Cade il provvisorio velo che, coprendo gli occhi del Patriarca, gli precludeva il volto di Dio (καὶ γὰρ ἤμην ἕως τούτου ἐπὶ πρόσωπόν μου βεβλημένος καὶ τρέμων: 14, 24), a cui Enoch ora si avvicina, arrivando ad attingere le parole dalla Sua bocca (τῷ στόματι αὐτοῦ: *ibid.*), pur – unica concessione alla tradizione! – continuando a mantenere il capo chino (ἐγὼ δὲ πρόσωπόν μου κάτω ἔκυφον: 14, 25). Segue, caso straordinario ed altamente eversivo, il resoconto stenografico degli *ipsissima verba Dei*, che consegnano a Enoch non solamente il fermo e irremovibile verdetto di condanna emesso contro i vigilanti, ma, cosa ben più significativa, un compendio della storia antidiluviana: la caduta dal cielo degli angeli [immediatamente congiunta all'esplicita sottolineatura della loro natura pneumatica (ὅτι οὐκ ἐστὶν ἄνθρωποι ἀλλὰ πνεύματα ζῶντα αἰῶνια καὶ οὐκ ἀποθνήσκοντα εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος; 15, 6)], l'unione con le figlie degli uomini, la nascita dei giganti, l'abominevole *permixtio* di carne e spirito, il prognostico annientamento della prima e la certa esaltazione del secondo. Così, la più alta fonte possibile (Dio) consegna nel modo più diretto possibile (la visione *vis-à-vis*) una versione dell'origine del male nel mondo che appare come la più alternativa possibile (il cosiddetto 'mito degli angeli vigilanti') a quella espressa dal giudaismo ufficiale. Tanto radicale, del resto, è la portata contestativa di questa riscrittura della storia genesiaca – storia che, dato banale ma mai troppo sottolineato, garantiva il fondamento teologico-politico della religiosità giudaica dominante – che solo una modalità autorevolissima di trasmissione poteva efficacemente sostenerne il peso, in un evidente tentativo di legittimare una fonte rivelativa eccedente la Legge, non soggetta a mediazione sacerdotale, diretta e 'controllabile' all'interno della ristretta comunità enochica. Quest'ultima – quantunque ogni indagine di orientamento sociologico sull'origine, l'evoluzione, la natura stessa del gruppo/dei gruppi che considerarono normativo il *LV* sia destinata, a parere di chi scrive, ad apparire azzardata e congetturale⁶ – non poté che interpretarsi come depositario eletto di un'apocalissi ulteriore, non filtrata e indebolita dal corso degli avvenimenti del popolo di Israele, e

⁶ Cfr. N. E. Latteri, "Jewish Apocalypticism: An Historiography", in M. A. Ryan (ed.), *A Companion to the Premodern Apocalypse*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 67-102.

capace di riattingere, sulla base di una nuova eppur antica rivelazione, l'originaria intimità con il Creatore. La Legge, in altri termini, non aveva detto tutto; necessitava d'essere completata, emendata, corretta.

L'analisi della transizione subita da tale tradizione dal *milieu* giudaico a quella inedita forma di giudaismo, il cristianesimo, che precocemente si avvertì come del tutto incapace di permanere all'interno della propria origine, ovvero l'indagine del filtro rappresentato dalla ignominiosa ed inaudita morte in Croce come maledetto dalla Legge del Figlio di Chi quella Legge pose, eccede i limiti del presente studio.⁷ Basti ricordare l'ispessimento neotestamentario, in direzione dualista, della nozione stessa di 'male', che appare apocalitticamente coestesa a quella di 'mondo', in una eterna lotta, che *ora* trova termine, tra arcontiche potenze demoniache e potenze celesti, sussunte, quest'ultime, sotto la figura del Cristo, chiamato ἑφάπαξ a ingannare la morte, sottomettendovi provvisoriamente e vicariamente, vincendola. Ovvero alla rilevanza delle profezie sulla distruzione del Tempio, sull'avvento del Regno di Dio e della seconda parusia, al "ma io vi dico" gesuano, che viene a togliere e correggere la parzialità dell'annuncio legale, di cui, in verità, più di una *iota* dovette cadere.⁸

Nondimeno, non mi pare indebito o arbitrario sospendere in questa sede l'approfondimento di tali teorizzazioni paolino-giovannee e concentrare l'indagine – non solo con meri intenti comparativistici – sullo gnosticismo, vale a dire su quella specifica modalità d'interpretazione del fenomeno cristiano che, intorno alla metà del II secolo, acquisì una determinazione dottrinale discreta e che venne progressivamente marginalizzata dall'incessante attività eresiologica della Grande Chiesa, fino a inabissarsi nella storia tra la fine del IV secolo, e gli inizi del V.⁹ E ciò per una serie considerevole di ragioni. Non solamente, infatti, la gnosi eretica proprio di giovanismo e paolinismo è figlia, radicalizzandone alcune prospettive e permettendoci di recuperare, nell'argomentazione, numerosi tratti teologici inesplicabili al di fuori di questa dipendenza 'filiale'. Essa, inoltre, dimostra di non fare mistero alcuno nel ritenere come

⁷ Per una più approfondita argomentazione, mi permetto di rimandare F. Berno, *Il libro aperto. Indagine sulla ricezione valentiniana della "tradizione letteraria enochica"*, Morcelliana, Brescia, 2018.

⁸ Su tali (certo indominabili) tematiche, si vedano, da ultimo, i contributi raccolti in L. T. Stuckenbruck, G. Boccaccini (eds.), *Enoch and The Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016.

⁹ Sulle ultime testimonianze storicamente accertabili del fenomeno gnostico a noi note, cfr. K. Koschorke, "Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis", in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, Leiden, Brill, 1979, p. 120-139.

riferimento privilegiato della propria speculazione il *corpus* di scritti enochici, la cui presenza – in entrambe le tendenze principali della gnosi delineate dalla critica moderna: quella sethiana e quella valentiniana¹⁰ – appare massiva, programmatica, per nulla cursoria, sia in allusioni che in esplicite citazioni.¹¹ Ma, soprattutto, la visione è senza dubbio identificabile come il motore primigenio e decisivo dell’esperienza spirituale gnostica, la quale si articola intorno a e a partire da una rivelazione ulteriore del Logos, che torna sulla propria ‘opera’ per completarla, migliorarla, per certi versi ‘complicarla’. Il Cristo gnostico, mi si perdoni l’espressione, ri-rivela. Due *patterns* emergono immediatamente: da un lato, 1) ciò che si può definire ‘narrativizzazione’ della visione, ovvero la restituzione di tale *surplus* rivelativo o 1a) nel racconto di atti/discorsi di Cristo in terra in scene ambientate dopo la crocifissione, ovvero 1b) nel resoconto di viaggi celesti dell’interprete (o della sola sua ‘mente’),¹² attraverso i quali speciali misteri gli sono aperti; dall’altro lato 2) la visione diretta del Logos, con una minima e inessenziale cornice narrativa, e una tendenziale ‘intellettualizzazione’ dell’atto di apocalissi. Nello gnosticismo abbondano entrambe le varianti;¹³ nondimeno, è alla seconda che qui vorrei guardare con maggiore attenzione, guidato da una celebre notizia dello pseudo-Ippolito¹⁴ che è bene riportare *in extenso*:

Marco, imitando il maestro, anche lui immagina una visione, pensando così che ne avrebbe avuto celebrità. Infatti Valentino dice di aver visto un piccolo bambino nato da poco e di avergli chiesto chi fosse: quello rispose di essere il Logos. Poi egli,

¹⁰ Segnalo, tuttavia, che questa stessa partizione è dibattuta, e non esente da numerose difficoltà metodologiche. Per la ‘costruzione’ della corrente sethiana, si vedano i lavori di Schenke, in particolare H.-M. Schenke, “Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften”, *Studia Coptica*, 40, 1974, p. 165-173.

¹¹ Cfr. *infra*. Per una trattazione più dettagliata, cfr. la mia tesi dottorale F. Berno, *Il libro aperto. Indagine sulla ricezione valentiniana della “tradizione letteraria enochica”*, Brescia, Morcelliana, 2018.

¹² Cfr. *infra*, nota 18.

¹³ Si confrontino, per un primo orientamento, G. Casadio, “La visione in Marco il mago e nella gnosi di tipo sethiano”, *Augustinianum*, 29, 1989, p. 123-146; Id., “Pattern of Vision in Some Gnostic Tractates from Nag Hammadi”, in M. Rassart-Deberg, J. Ries (eds), *Actes du IV^e Congrès copte* (Louvain-la-Neuve, 5-6 septembre 1988), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1992, p. 395-401. Cfr. inoltre D. M. Burns, *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, con relativa bibliografia.

¹⁴ Tale dizione, scorretta poiché non derivata da un caso di pseudoepigrafia, è qui utilizzata per sole ragioni di economia espositiva. Sul tema, cfr. E. Castelli, “Saggio introduttivo. L’Elenchos, ovvero una “biblioteca” contro le eresie”, in A. Magris (ed), *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 21-56.

avendovi aggiunto un mito tragico, vuole far derivare da questo la setta che da lui è stata istituita. (*Ref.* IV 42, 2)¹⁵

Il dettato è particolarmente rilevante (almeno quanto poco battuto dalla critica):¹⁶ il per noi anonimo Autore del *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἑλεγχος* (*Refutatio omnium haeresium* = *Ref*) – scritto che, per quanto concerne la descrizione e la confutazione delle dottrine gnostiche, dipende quasi¹⁷ integralmente dall'omologa opera ireneana – identifica nella visione il *proprium* teologico (la comune aberrazione, ai suoi occhi: ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἄρρητον αὐτῶν ἔλαθεν ἡμᾶς, ταῦτα δὲ συγκεχωρήσθω Οὐαλεντίνῳ καὶ τῇ αὐτοῦ σχολῇ) che connette Valentino a Marco, ovvero i due indiscussi protagonisti di *Ref* VI. Non solo: entrambi *fondano* la propria dottrina sull'incontro diretto con il Logos, che agisce da principio produttivo di tutto ciò che d'inessenziale e avventizio, di 'secondario' essi hanno aggiunto a tale nucleo forte. Davvero, quindi, il Valentinismo (ma, come vedremo, è, questo, un tratto comune a tutta la gnosi) si qualifica come fenomeno visionario ed estatico, capace, tuttavia, di costruire su tale esperienza carismatica un fondamento ontologicamente assai significativo:¹⁸ lo

¹⁵ Ο δὲ Μάρκος μιμούνεμος τὸν διδάσκαλον καὶ αὐτὸς ἀναπλάσσει ὄραμα, νομίζων οὕτως δοξασθῆσθαι· καὶ γὰρ Οὐαλεντίνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον· οὐ πυθόμενος ἐπεζήτηε τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον. ἔπειτα προσθεὶς τραγικὸν τινα μῦθον, ἐκ τούτου συνιστᾶν βούλεται τὴν ἐπὶ κεχειρημένην αὐτῷ αἵρεσιν.

¹⁶ Non è forse inverosimile ipotizzare che ciò trovi ragione anche in mere questioni 'tipografiche'. L'edizione di riferimento italiana dei testi gnostici – frutto di una lunga tradizione di studi e internazionalmente assai influente, sicché analoghe considerazioni possono essere estese anche ad altre edizioni di prestigio –, vale a dire M. Simonetti (ed.) *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 1993, identifica il frammento 6 di Valentino a partire da *Ref* ("Infatti Valentino dice che..."), rendendo poco perspicua, a prima vista, la connessione con ciò che precede e che poi seguirà, ovvero la confutazione della dottrina di Marco 'il mago'.

¹⁷ È bene aggiungere questa limitazione, giacché la *Ref* mostra di possedere anche un numero non esiguo di informazioni proprie, vitali per lo studioso. Penso, *in primis*, alle varianti pleromatologiche (VI 29, 1-5) e cristologiche (VI 36, 1-4), al problematico accenno alla divisione del Valentinismo in due scuole (VI 35, 5-7; su cui cfr. F. Berno, "Inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini: *Inconsistencies about Valentinianism's Split into Duae cathedrae between Adversus Valentinianos and De Carne Christi*", in M. Pesce et al. (eds.) *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*. First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014), Turnhout, Brepols, 2017, p. 317-333), alla stessa notizia che qui si commenta.

¹⁸ Non manca, sempre in ambienti assai prossimi alla scuola di Valentino, una riflessione sulle 'facoltà' implicate nella visione (si vede con l'anima? con la mente? con lo spirito?). Cfr. *Vangelo di Maria* (BG 8502.1) 10, 10-20; righe purtroppo lacunosissime, su cui risulterebbe azzardata ogni teorizzazione: della risposta offerta dal Salvatore alla

gnostico vede Cristo; chiede e gli viene risposto; e tale risposta determina una pretesa di immediatezza nel rapporto col divino economicamente preclusa alla Grande Chiesa, alla chiesa visibile, psichica; tale intimità è immediatamente riconvertita, come vedremo, in termini ontologici, ovvero nei termini di una 'natura sovrannaturale'. L'apocalisse di Cristo, il suo rivelarsi di nuovo e più pienamente, il suo schiudere il resto della gnosi, chiama l'eletto ad un compito che è, insieme, di condanna e superamento della parzialità rivelativa che opacizza la vista dei non-spirituali e di custodia e guida di tale umanità psichica, strutturalmente incapace di rapporto diretto con Dio, *eo ipso* immatura, non sbocciata, destinata a cibo fanciullesco.¹⁹ Tale dialettica – è appena il caso di notare *in obliquo* – tende a mitigare la carica *critica* della teologica visionaria enochica, che qui è chiamata a fondare un ordine, a costituirsi sostegno vitale e a farsi carico delle imperfette membra che qualificano lo sforzo morale dell'umanità non graziata, non figlia di Dio, eppur comunque votata ad un destino di incompiuta salvezza.²⁰

In altri termini, la pretesa ultima dello gnostico è che Dio continui a parlare al di fuori della Scrittura. Che la Scrittura stessa non sia chiusa,

domanda di Maria di Magdala ("Signore, ora dimmi: colui che vede in visione vede attraverso l'anima o lo spirito?") possediamo solo poche righe ("Egli non vede attraverso l'anima, né attraverso lo spirito, ma la mente, che si trova tra i due, è quella che vede la visione, e...").

¹⁹ Il *Vangelo di Filippo* (NHC II, 3 = *EuPh*) torna più volte, ed in modo assai esplicito e specifico, sulla differenziazione dei cibi che l'accorto capofamiglia distribuisce ai figli, ai servi e agli animali della casa "è un uomo saggio e conosce il nutrimento proprio d'ognuno; mette pane, olio d'oliva, carne davanti ai figli; olio di ricino e grano davanti ai servi; getta orzo, paglia ed erba agli animali; getta ossa ai cani; getta ghiande e avanzi di pane ai maiali", 80, 25 – 81, 1), cui corrisponde l'insegnamento che il discepolo di Dio conferisce a ciascun discente, *ad modum recipientis*: "nel mondo vi sono molti animali che hanno forma umana; poiché egli li riconosce, getta ghiande ai maiali, orzo, paglia ed erba agli animali, getta ossa ai cani. Ai servi dà gli inizi, ai fanciulli il compimento" (81, 1-14). L'*Epistola a Flora* (*apud* Epifanio, *Pan* XXXIII, 3-7), opera dalla natura assai dibattuta – su cui cfr. G. Lettieri, *Il frutto nascosto. Ontologia delle Scritture e Sophia cifrata nell'Epistola a Flora di Tolomeo gnostico*, di prossima pubblicazione – attesta la medesima dottrina della maturazione del frutto spirituale. Cfr. inoltre Id., "Il frutto valentiniano", in P. Buzi, A. Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2011, p. 547-567.

²⁰ Per le implicazioni di tale dialettica tra un'opzione escatologica radicalmente divisiva e dualista ed una più moderata, votata all'inclusione dello psichico come immagine anamorfica del divino e, quindi, come portatore di una somiglianza, per quanto deformata, con il pleroma, rimando a F. Bermejo-Rubio, F. Berno, "Los Valentinianos. Un ensayo de *status quaestionis*", in G. Cano Gómez-C. Sanvito-A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiacion VII*, Madrid, Trotta, 2018, p. 133-174.

conclusa; che essa diventi vivente e che continui la propria parabola nella comunità degli spirituali.²¹ Che continui a parlare, direttamente e senza mediazioni, ai pochi, la cui *ratio* d'elezione – sempre che di *ratio* si possa parlare – è rinvenuta in una filialità ontologica con il Padre. Marco, maestro gnostico e (significativamente!) auto-definitosi emendatore dell'eresiarca Valentino (τοῦ διδασκάλου διορθωτής), su cui possediamo un notevole *dossier*, è in continuo e protratto dialogo con la divinità, che gli appare nella forma della prima Tetrade,²² parlandogli direttamente: “voglio mostrarti la stessa Verità: infatti l'ho fatta scendere dalle dimore superiori, perché tu la veda nuda ed esamini attentamente la sua bellezza, ma anche affinché tu la senta parlare e ammiri la sua sapienza”.²³ La Tetrade rivela a Marco ciò che egli definisce “corpo della Verità” (τὸ σῶμα τῆς κατὰ τὸν μάγον Αληθείας: I 14, 3), ovvero la pienezza definitiva della rivelazione, che si compie nella perfezione del corpo mistico di Dio ricomposto e consegnato al veggente, con fin troppo esplicite connotazioni sessuali: Marco possiede il corpo della verità come marito legittimo ed esclusivo, così come presiede a quel corpo mistico che trova espressione nei suoi discepoli. Non entro qui nel merito della complessa speculazione marcosiana, ove la ricapitolazione della pienezza della Tetrade è pensata in dimensione grammaticale, come ricomposizione della Parola vera,²⁴ né della altrettanto dibattuta prassi culturale effettivamente realizzata da Marco.²⁵

²¹ Si veda l'innovativo articolo di A. Kreps, “The Passion of the Book: The Gospel of Truth as Valentinianism Scriptural Practice”, *Journal of Early Christian Studies*, 29, 2016, p. 311-335.

²² Cfr. Ireneo, *AdvHaer* I 14, 3. Per una sistematica analisi delle diverse varianti della pleromatologia valentiniana, rimando a E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden, Brill, 2006, p. 193-268.

²³ Ibid.: ταῦτα δὲ σαφηνίσασαν αὐτῷ τὴν τετρακτὸν εἰπεῖν· θέλω δὲ σοὶ καὶ αὐτὴν ἐπιδείξαι τὴν Αληθειαν. Κατήγαγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὑπερθεῶν δωματίων, ἵν' ἐσίδῃς αὐτὴν γυμνὴν, καὶ καταμάτῃς τὸ κάλλος αὐτῆς. ἀλλὰ καὶ ἀκούσῃς αὐτῆς λαλοῦσης, καὶ θαυμάσῃς τὸ φρόνημα αὐτῆς

²⁴ Per una analisi complessiva (quantunque non sempre condivisibile) della figura di Marco, rimando a N. Förster, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. Per il complesso rapporto triangolare Ireneo-Marco-1Enoch, rimando a F. Berno, “Marco il Mago e l'uso ireneano del *Libro dei Vigilanti*. Nuove proposte di interpretazione dei versi antieretici in *AdvHaer* I 15, 6”, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 35 (1), 2018, p. 83-96.

²⁵ Su cui cfr. D. Tripaldi, “Lots, Cups, and Ecstasy: Towards a Reconstruction of the ‘Thiasoi’ of Marcus, Disciple of Valentinus”, in M. Pesce et al. (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*. First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014), Turnhout, Brepols, 2017, p. 361-376.

Mi limito a segnalare, nuovamente, la pretesa sottesa a tale articolazione di pensiero (pretesa che, *pace* Thomassen²⁶, inserisce a pieno titolo la figura di Marco all'interno della riflessione valentiniana). La Verità lo (ri)guarda, gli parla, gli si concede. Ed, in ultimo, al culmine della rivelazione, ella pronuncia una sola parola: il nome segreto di Gesù; per poi subito tacere.²⁷ Tale nome è il nome proprio di Cristo presso gli eoni pleromatici, tra i quali Marco stesso è ora chiamato ad abitare, attingendo quell'intimità profonda con Dio la cui comunicazione al gruppo marcosiano è la ragion d'essere stessa del darsi della comunità. Marco, come Valentino – che si spinge a dialogare con Cristo nella sua dimensione di fanciullo, Figlio, ergo fratello carnale dello gnostico – è abilitato da una grazia ulteriore, da un sovrappiù di apocalisse, a fondare senso nel mondo, ovvero a predicare ed evocare una verità più vera di quella scritturale, una realtà più reale di quella creaturale, una religiosità più sacra (e, al contempo, radicalmente secolarizzante d'ogni nozione di sacertà)²⁸ di quella psichica, al cui interno comunque la rivelazione gnostica deve abitare, come esito minoritario d'una rivelazione eccedente il messaggio storico di Cristo e la sua eco nella tradizione della Grande Chiesa. Che l'atto di visione assurga nella gnosi a momento fondativo dell'elaborazione teologica ci è confermato da Ireneo, che mette in guardia dalla tracotanza di coloro che pretendono di raggiungere regioni celesti cui neanche Paolo aveva avuto accesso (cfr. *2Cor* 12, 2-4): “ma dal momento che Paolo ha raccontato la sua elevazione fino al terzo cielo come qualcosa di grande e straordinario, non è possibile che costoro ascendano al di sopra del settimo cielo: infatti non sono superiori all'Apostolo”.²⁹

Abbandonando Marco e la scuola di Valentino, ci rivolgiamo ora ad un celeberrimo testo, da molti studiosi identificato come matrice ultima dell'intera esperienza gnostica; opera capace di ‘dettare legge’ e fissare uno

²⁶ Thomassen, *The Spiritual Seed*, p. 500: “Marcus appears to have been a rather independent figure, who used Valentinian ideas to form his own charismatic sect – though the sect seem to have been able to outlive his personal charisma. What other Valentinians may have thought about him we don't know”.

²⁷ *AdvHaer* I 14, 4: Σὺ δὲ μετάρσιον ἐγείρας τὸ διανοίας νόημα, τὸν αὐτογεννητορα καὶ πατροδότορα λόγον ἀπὸ στομάτων Ἀληθείας ἄκουε. Ταῦτα δὲ ταύτης εἰπούσης, προσβλέψασαν αὐτῷ τὴν Ἀλήθειαν, καὶ ἀνοιξάσαν τὸ στόμα λαλῆσαι λόγον· τὸν δὲ λόγον ὄνομα γενέσθαι, καὶ τὸ ὄνομα γενέσθαι τοῦτο, ὃ γινώσκουμεν καὶ λαλοῦμεν, Χριστὸν Ἰησοῦν· ὃ καὶ ὀνομάσασαν αὐτὴν παρ' αὐτῇ καὶ σωπῆν.

²⁸ Cfr. F. Berno, “Notes on a Leading Minority: Gnostic Para-Religious Self-Understanding”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 83 (2), 2017, p. 357-365.

²⁹ *AdvHaer* II 30, 7.

standard, finanche ‘qualitativo’, vincolante e normativo per la speculazione successiva.³⁰ L’*Apocrifo di Giovanni*, di cui possediamo ben quattro copie (e due ‘redazioni’³¹), si apre con la visione del Logos bambino, che ‘detta’ al veggente – affinché egli li condivida con coloro che gli sono intimi, che, quindi, hanno ricevuto lo Spirito – le risposte agli interrogativi ed ai dubbi non sciolti dalla predicazione storica di Gesù. Giovanni, infatti, turbato dalle accuse di falsità e d’inganno mosse contro Cristo dai Farisei, si allontana dal Tempio per meditare in un luogo deserto e montano (ΑΝΟΚ ΑΙΚΟΤ ΕΒΟΛ ΖΗΦΙΕΡΟΝ ΕΠΤΟΟΥ ΕΥΜΑ ΝΧΑΕΙΕ).³² Lì, interrogandosi su quale sarà la natura del Regno promesso dal Salvatore,³³ improvvisamente vede i cieli aprirsi e tutta la creazione brillare di luce intensa e tremare (ΝΤΕΥΝΟΥ ΕΕΙΜΕΕΥΕ ΕΝΑΙ ΑΜΠΗΥΕ ΟΥΩΝ ΑΥΩ ΑΠΩΩΝΤ ΤΗΡΑ ΡΟΥΟΕΙΝ ΖΝΟΗΟΙΝ ΕΤΝΠΕΣΗΤ ΝΤΠΕ). Segue l’appropriazione e la riscrittura in chiave specificamente gnostica del mito fondativo enochico e la descrizione dei poteri arcontici che governano la realtà creata, precludendo ai più la vista del mondo superiore; speculazioni su cui in questa sede non è possibile soffermarsi.³⁴ È invece possibile sottolineare come la visione del cielo aperto (e, quindi, della pur provvisoria ed elettiva confusione del Regno di Dio con il mondo creato) preluda all’esperienza di una rivelazione conflittuale con il codice religioso maggioritario, capace, quindi, di forzare ed integrare – a partire dalla pretesa di una visione più diretta e originaria dei misteri del

³⁰ Cfr. A. H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh, Clark, 1996.

³¹ La sinossi dei quattro dettati è offerta in M. Waldstein, F. Wisse, *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; And IV, 1 With BG 8502.2*, Leiden-Boston, Brill, 1995.

³² Evidentemente, l’annotazione è tutt’altro che casuale, e risulta altamente significativo che l’approdo al luogo apocalittico per eccellenza, il monte, si accompagni all’allontanamento dal Tempio. Ricordo la rilevanza della montagna nelle tradizioni visionarie confluente nell’*Apocalisse copta di Paolo* (NHC V, 2), ben evidenziata in M. Twigg, “The Mountain of Jericho in the Nag Hammadi Apocalypse of Paul: A Suggestion”, *Vigiliae Christianae*, 79, 2015, p. 422-442. Come notato da J. R. Harrison, “In Quest of the Third Heaven: Paul & His Apocalyptic Imitators”, *Vigiliae Christianae*, 58, 2004, p. 28, “[i]t is interesting that our author avoids any allusion to Mount Sinai as the place of divine theophany (Ex 19:12-22; cf. Heb 12:18-24). This is probably because Mount Sinai was strongly associated with the God of Israel”.

³³ ΑΨΧΟΟΣ ΝΑΝ ΧΕ ΠΑΙΩΝ ΑΨΧΙΤΥΠΟΣ ΗΠΑΙΩΝ ΕΤΗΜΑΥ ΝΑΤΤΑΚΟ ΑΥΩ ΜΠΕΨΤΟΥΝΙΑΤΗ ΕΒΟΛ ΕΤΒΕΠΕΤΗΜΑΥ ΧΕ ΟΥΑΥ ΜΜΙΝΕ ΠΕ.

³⁴ Si vedano G. P. Luttikhuisen, “The Critical Rewriting of Genesis in the Gnostic Apocryphon of John”, in F. García Martínez, G. P. Luttikhuisen (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 187-200, e G. P. Luttikhuisen, *Gnostic Revision of Genesis Stories and Early Jesus Tradition*, Leiden-Boston, Brill, 2006, partic. p. 17-70.

Regno stesso – finanche l’apocalisse storica di Gesù, il cui compito redentivo non è concluso. Ciò che è stato consegnato alla Chiesa psichica da Cristo, in altri termini, è solo la caparra della rivelazione, che la gnostica *visio Dei* (modalità del tutto analoga e omologa alla stessa consustanzialità che unisce gli eletti a Dio, di cui essa costituisce – mi si perdoni l’espressione – l’altra faccia della medaglia) intensifica, completa e continua nella fruizione comunitaria della Parola di Dio, parola vivente di ininterrotto dialogo. La comunità gnostica diviene Vangelo, Luogo³⁵ non solo di trasmissione, ma di elaborazione della nuova volontà salvifica di Dio.

La non compiutezza della rivelazione, vale a dire il carattere aperto del codice religioso rispettivamente giudaico e giudaico-cristiano, mediato dalla *visio Dei* e connesso ad una comunque latente volontà critico-eversiva, è quindi il tratto di maggior prossimità tra la tradizione enochica e quella gnostica; la breccia – per così dire – attraverso cui il mito dei vigilanti veicola la propria teologia in un contesto dottrinale distale. Che tale accostamento non derivi da una fittizia volontà fenomenologica del moderno interprete è denunciato dalle già accennate appropriazione e ricezione valentiniane e sethiane di specifici teologumeni enochici – su cui molta ricerca è ancora da fare³⁶ –, che contribuiscono a qualificare tecnicamente il fenomeno gnostico tutto come riscrittura cristologica (e, quindi, ultimamente cristiana) del mito apocalittico.

REFERENCES:

- Bachmann, Veronica, “The Book of the Watchers (1 Enoch 1-36): An Anti-Mosaic, Non-Mosaic, or even Pro-Mosaic Writing”, *The Journal of Hebrew Scriptures*, 11, 2011, p. 2-23.
- Bermejo-Rubio, Fernando, Berno, Francesco, “Los Valentinianos. Un ensayo de *status quaestionis*”, in G. Cano Gómez-C. Sanvito-A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiacion VII*, Madrid, Trotta, 2018, p. 133-174.
- Berno, Francesco, “Notes on a Leading Minority: Gnostic Para-Religious Self-Understanding”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 83 (2), 2017, p. 357-365.
- Berno, Francesco, “Inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini: *Inconsistencies about Valentinianism’s Split into Duae cathedrae between Adversus Valentinianos*

³⁵ Ricordo che ‘τόπος’, luogo (templare, per eccellenza), è epiteto gnostico d’elezione per il Pleroma (cfr. *Excerpta ex Theodoto* 26, 1; *EuPh* 69, 14 – 70, 4), di cui la comunità degli eletti è immagine perfetta.

³⁶ A titolo d’esempio, stupisce, infatti, come le pur ottime analisi in A. Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, relegino a mero accidente l’intero fenomeno gnostico.

- and De Carne Christi”, in M. Pesce *et al.* (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*. First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014), Turnhout, Brepols, 2017, p. 317-333.
- Berno, Francesco, *Il libro aperto. Indagine sulla ricezione valentiniana della “tradizione letteraria enochica”*, Brescia, Morcelliana, 2018.
- Berno, Francesco, “Marco il Mago e l'uso ireneano del *Libro dei Vigilanti*. Nuove proposte di interpretazione dei versi antieretici in *AdvHaer* I 15, 6”, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 35 (1), 2018, p. 83-96.
- Boccaccini, Gabriele, “È Daniele un testo apocalittico? Una [ri]definizione del pensiero del Libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e alla apocalittica”, *Henoch*, 9, 1987, p. 267-299.
- Boccaccini, Gabriele, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- Burns, Dylan M., *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014.
- Casadio, Giovanni, “La visione in Marco il mago e nella gnosi di tipo sethiano”, *Augustinianum*, 29, 1989, p. 123-146.
- Casadio, Giovanni, “Pattern of Vision in Some Gnostic Tractates from Nag Hammadi”, in Marguerite Rassart-Debergh e Julien Ries (eds), *Actes du IV^e Congrès copte* (Louvain-la-Neuve, 5-6 septembre 1988), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1992, p. 395-401.
- Del Verme, Marcello, Arcari, Luca, “Il papiro Gizeh: un testimone della tradizione enochica greca e altri testi ad esso collegabili. *Status quaestionis* e nuove linee di ricerca”, *Bibbia e Oriente*, 50, 2008, p. 1-80.
- Förster, Niclas, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikerguppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- Koschorke, Klaus, “Patristiche Materialen zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis”, in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, Leiden, Brill, 1979, p. 120-139.
- Kreps, Anne, “The Passion of the Book: The Gospel of Truth as Valentinianism Scriptural Practice”, *Journal of Early Christian Studies*, 29, 2016, p. 311-335.
- Harrison, J. R., “In Quest of the Third Heaven: Paul & His Apocalyptic Imitators”, *Vigiliae Christianae*, 58, 2004, p. 24-55.
- Latteri, Natalie E., “Jewish Apocalypticism: An Historiography”, in Michael A. Ryan (ed.), *A Companion to the Premodern Apocalypse*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 67-102.
- Lettieri, Gaetano, “Il frutto valentiniano”, in P. Buzi, A. Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2011, p. 547-567.
- Logan, Alistair H. B., *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh, Clark, 1996.
- Luttikhuizen, Gerard P., “The Critical Rewriting of Genesis in the Gnostic Apocryphon of John”, in F. García Martínez, G. P. Luttikhuizen (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 187-200.

- Luttikhuisen, Gerard P., *Gnostic Revision of Genesis Stories and Early Jesus Tradition*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Nickelsburg, George W. E., "Scripture in 1 Enoch and 1 Enoch as Scripture", in T. Fornberg, D. Hellholm (ed.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo, Scandinavian University Press, 1995, p. 333-354.
- Nickelsburg, George W. E., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of Enoch, Chapters 1-36, 81-108*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.
- Reed, Annette Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Saldarini, Antony J., "Apocalypses and 'Apocalyptic' in Rabbinic Literature, in Apocalypse: The Morphology of a Genre", *Semeia*, 14, 1979, p. 182-205.
- Schenke, Hans-Martin, "Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften", *Studia Coptica*, 40, 1974, p. 165-173.
- Stuckenbruck, Loren T., Boccaccini, Gabriele (eds.), *Enoch and The Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016.
- Thomassen, Einer, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden, Brill, 2006.
- Tripaldi, Daniele, "Lots, Cups, and Ecstasy: Towards a Reconstruction of the 'Thiasoi' of Marcus, Disciple of Valentinus", in M. Pesce et al. (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*. First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014), Turnhout, Brepols, 2017, 361-376.
- VanderKam, James C., "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch", in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 129-148.
- Waldstein, Michael, Wisse, Frederik, *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; And IV, 1 With BG 8502.2*, Leiden-Boston, Brill, 1995.

FRANCESCO BERNO
Sapienza Università di Roma
francesco.berno@uniroma1.it



CLAUDIO BUCCOLINI

DESCARTES: NEW TEXTS/NEW PERSPECTIVES
COLLOQUIO INTERNAZIONALE
(PARIGI, 19-20 APRILE 2018)*

ABSTRACT: This note describes the Conference organized in Paris at the Institut d'Études Avancées by Daniel Garber on 19-20 April 2018, to discuss recently discovered manuscript of an early version of the *Regulae ad directionem ingenii*, and of a manuscript copy of the *Meditationes de prima philosophia* in its pre-publication state. The discovery of these new manuscripts allows Cartesian scholars to discuss new perspectives of interpretation both of the establishment of the Cartesian method and of its relations to *mathesis universalis* and to metaphysics.

KEYWORDS: Descartes, *Regulae*, *Meditationes de prima philosophia*, *mathesis universalis*, *methodus*

Il 19 e 20 aprile 2018 a Parigi, per iniziativa di Daniel Garber (résident dell'Institut d'Études Avancées per il 2017-2018), si è tenuto un workshop internazionale dal titolo *Descartes: New texts/new perspectives* dedicato a due importanti ritrovamenti cartesiani: un nuovo manoscritto delle *Regulae ad directionem ingenii*, identificato da Richard Serjeanston nella Biblioteca di Cambridge, e una copia manoscritta, l'unica identificata finora, della stesura iniziale delle *Meditationes de prima philosophia*,

* *Descartes: New texts/new perspectives*. Colloque organisé par Daniel Garber (IEA, Paris), avec le soutien de l'Institut des Sciences juridiques et philosophiques de la Sorbonne (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) et du Laboratoire Métaphysique, histoires, transformation, actualité (Faculté de lettres, Sorbonne Université).

ritrovata da Jeremy Hyman nella Biblioteca Municipale di Tolosa. L'importanza di questi ritrovamenti per gli studi cartesiani e per la storia della filosofia moderna è di prima evidenza. L'esemplare di Cambridge fornisce il testimone di una stesura del testo delle *Regulae ad directionem ingenii* molto verosimilmente anteriore rispetto al testo finora conosciuto e studiato, mentre il manoscritto di Tolosa rappresenta o la copia della stesura originale delle *Meditationes de prima philosophia* inviata da Mersenne a Fermat nei primi mesi del 1641, o eventualmente una ulteriore copia tratta da essa.

Per il testo delle *Regulae* finora si disponeva del manoscritto leibniziano, copiato da Tschirnaus fra il febbraio del 1676 e l'agosto del 1682, durante due diversi soggiorni parigini. Il medesimo testimone utilizzato da Tschirnaus, custodito a Parigi da Claude Clerselier insieme al lascito delle carte di Descartes, è quello che Antoine Arnauld e Pierre Nicole dichiarano di utilizzare per stendere la seconda edizione della *Logique* (1664); e il testo di Clerselier è la medesima fonte della quale si serve Nicolas Poisson per il suo *Commentaire* al *Discorso sul metodo* (1670).

Oltre al testo copiato da Tschirnaus, dell'opera si conoscono due versioni a stampa: quella in nederlandese (1684), tradotta da Jan Hendrikszoon Glazemaker (1620-1682; versione che aveva fatto ipotizzare a Crapulli l'esistenza di altre copie del testo copiato a Parigi), e quella contenuta negli *Opuscula posthuma* del 1701, l'*editio princeps* di Amsterdam ripresa nell'edizione Adam-Tannery (volume X) e collazionata con il manoscritto leibniziano conservato ad Hannover. Questa la base testuale sulla quale hanno lavorato la filologia e la storiografia cartesiana fino ad arrivare alla fondamentale edizione critica di Giovanni Crapulli, René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIIème siècle, La Haye, Nijhoff, 1965.

Il manoscritto ritrovato da Richard Serjeanston nella Biblioteca Universitaria di Cambridge, rimasto sconosciuto perché anonimo e privo del titolo, fornisce agli studi cartesiani un nuovo testimone indipendente risalente, molto verosimilmente, alla stesura iniziale dell'opera. Le varianti testuali sono significative. Il testo è più breve di quello conosciuto, indicato ormai come 'versione di Amsterdam', e le differenze più cospicue dal punto di vista concettuale riguardano l'assenza dell'idea e del sintagma di *mathesis universalis* e il livello di elaborazione del dualismo sostanziale.

Il workshop è stato organizzato in due diverse sedute. Una prima seduta di lavori è stata riservata alla discussione ristretta fra diversi specialisti cartesiani in vista dell'edizione e traduzione inglese del testo che Serjeanston prepara insieme a Michael Edwards per Oxford University Press. Le sedute successive sono state aperte alla presenza del pubblico, e hanno previsto un'appendice dedicata alla presentazione dell'edizione della Corrispondenza di Descartes coordinata da Theo Verbeek (*The Correspondence of Descartes 1643*, ed. by Theo Verbeek, Erik-Jan Bos and Jeroen M.M. van de Ven, Utrecht, Zeno, 2004).

Ai lavori della prima seduta hanno partecipato, presentando relazioni poi discusse dai partecipanti ai lavori: Vincent Carraud e Gilles Olivo per le *regulae* 1-4, Daniel Garber e Sophie Roux per le *regulae* 5-8, Denis Kambouchner e Michelle Beyssade per le *regulae* 9-12, David Rabouin e Frédéric de Buzon per le *regulae* 13-16 e per discutere il senso dell'assenza delle *regulae* 17-21 nel ms di Cambridge. Le nuove prospettive interpretative sono state discusse a partire dall'analisi testuale e dalla discussione di varianti, errori, omissioni e aggiunte significative. Carraud ha sottolineato che in alcuni casi, come quello della prima, della terza e della quarta *regula* il testo è addirittura più ampio (per la prima quasi il doppio) rispetto a quello del 1701, mentre per la seconda è ridotto circa della metà. Si tratta molto verosimilmente di un testo scritto dal giovane Descartes. Mentre il tema dell'unità della scienza appare più elaborato rispetto allo *Studium bonae mentis* altre parti dello scritto sembrano accostabili al registro del 1619, di cui si conoscono gli estratti pubblicati nel volume XI dell'edizione Adam-Tannery. Tuttavia, avverte Carraud, si tratta di un testo da interpretare con molta precauzione. Significativa in questa probabile prima stesura delle *Regulae* è l'assenza della *mathesis universalis*, che secondo Daniel Garber rappresenta un progetto ulteriore, diverso da quello iniziale delle *Regulae* e isolabile, in misura significativa, dalla riflessione sul metodo. Rabouin e de Buzon, hanno evidenziato da un lato l'anteriorità rispetto al 1627, riscontrabile dall'assenza di riferimenti alla *mathesis universalis*, dall'altro, soprattutto de Buzon, la necessità di ripensare il ruolo della *mathesis universalis* all'interno delle *Regulae*. De Buzon, in linea con i suoi lavori (*La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Honoré Champion, 2013), ha sottolineato la centralità della riflessione sulla *pura et abstracta mathesis*, nella quale Descartes, diversamente che nel veloce richiamo alla *mathesis universalis*, fornisce il suo contributo più originale. Theo Verbeek ed Erik-Jan Bos,

nelle loro osservazioni conclusive hanno evidenziato le acquisizioni che la pubblicazione del ‘manoscritto di Cambridge’ potrà apportare agli studi cartesiani. Nell’intervento conclusivo Serjeanston ed Edwards hanno annunciato che con il loro lavoro intendono riprendere il dibattito sulla datazione delle *Regulae* enfatizzando oltre all’assenza della *mathesis universalis* (in relazione alle *regulae* 4, 12, 14 dell’edizione di Amsterdam) le differenze che il manoscritto di Cambridge presenta in merito al dualismo sostanziale e alla separazione fra *mens* e *corpus*.

Di grande importanza anche l’altro manoscritto discusso nel workshop parigino, che verosimilmente rappresenta la copia delle *Meditationes de prima philosophia* inviata da Mersenne a Fermat (contro il parere di Descartes; cfr. la lettera a Mersenne del 4 marzo 1641, AT, III, 328-329), o forse, una copia di essa. È noto che Mersenne avesse avuto dall’autore l’incarico di far circolare il testo per raccogliere obiezioni. Alla meticolosità – eccessiva – con la quale il teologo ottemperò all’indicazione dell’amico si deve la sopravvivenza di questo testimone, l’unico finora conosciuto – dato che era consuetudine distruggere dopo a composizione i manoscritti consegnati in tipografia. Documento di grande interesse storico il manoscritto di Tolosa, scoperto da Jeremy Hyman che ne sta curando l’edizione, consente di precisare alcuni aspetti testuali relativi ai titoli delle singole meditazioni, che non sono ancora quelli della versione a stampa del 1641, ad alcune varianti testuali e alla paragrafazione del testo. Hyman conferisce grande risalto interpretativo alle varianti che riscontra rispetto alle versioni a stampa dell’opera, e tuttavia l’interesse principale del manoscritto di Tolosa, perlomeno in attesa della pubblicazione, sembra essere quello storico-documentale.

Certamente Mersenne aveva inviato una copia delle *Meditationes* a Tolosa, e il matematico Bonnel quando gli scriveva il 2 luglio 1646 (AT, III, pp. 332-333) aveva letto quella stessa copia, o una copia presa da questa, nella Biblioteca dei Cappuccini, insieme al superiore del Convento Padre Bonaventure. A supporto di queste notizie, note agli studiosi della prima circolazione del cartesianismo, la critica cartesiana dispone adesso anche del manoscritto dell’opera.

CLAUDIO BUCCOLINI
ILIESI-CNR
claudio.buccolini@iliesi.cnr.it



ROBERTO PALAIA

EDITING LEIBNIZ IN TURIN

Convegno internazionale dedicato a Louis Dutens in occasione del
250° della pubblicazione dell'*Opera Omnia* di G. W. Leibniz

ABSTRACT: The note provides a report on the International Conference *Editing Leibniz in Turin. Louis Dutens' 1768 Grand Edition 250 Years After*, which has been hold in Turin in December 2018. In the report are briefly illustrated the papers and the results of the discussion.

KEYWORDS: Leibniz; Dutens; *Opera Omnia*; Works Edition

Si è tenuto a Torino il 3 e il 4 dicembre 2018 il convegno internazionale *Editing Leibniz in Turin. Louis Dutens' 1768 Grand Edition 250 Years After*, dedicato alla figura di Louis Dutens, celebre editore settecentesco delle opere leibniziane e singolare figura di intellettuale, politico e diplomatico nell'Europa politica e culturale nel periodo a cavallo della rivoluzione francese. Nato a Tours nel 1730 e morto a Londra nel 1812, Louis Dutens proveniva da una famiglia ugonotta che si trasferì in Inghilterra per motivi religiosi. Lì Dutens prese gli ordini della chiesa anglicana per poi iniziare la carriera diplomatica che lo portò a vivere a Torino, in qualità di incaricato d'affari della corte inglese, per oltre un decennio. Furono questi gli anni in cui egli, fra varie altre attività, attese alla pubblicazione in sei volumi delle opere di Leibniz. Il 250° anniversario di questa data è stata l'occasione che ha portato l'Università di Torino, la Fondazione Luigi Firpo Onlus, la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino e l'Associazione Amici della Biblioteca

Nazionale Universitaria di Torino, con il patrocinio della Sodalitas Leibnitiana, a organizzare due giornate di studio e di approfondimento su questi temi, insieme alla consueta assemblea annuale della società italiana dedicata al filosofo tedesco.

I lavori sono stati aperti da una relazione di Enrico Pasini, *Grand Edition at the Time of the Grand Tour*, che ha collocato il lavoro che portò in un arco di tempo piuttosto breve (2-3 anni) alla pubblicazione dell'edizione; Nora Gädeke, *Dutens und die Quellenbasis der Opera Omnia*, ha ricostruito con acrimonia il lavoro di raccolta svolto dal curatore al fine di rintracciare nelle biblioteche di mezza Europa gli scritti leibniziani e raccogliarli tutti insieme nell'edizione poi effettivamente pubblicata; Paola Bianchi, *Louis Dutens chargé d'affaires, travel companion and homme de lettres at Turin*, e Franca Porticelli, *La pensée et l'action: Francesco Ludovico Berta et l'acquisitions de la Bibliothèque de l'Université Royale de Turin*, hanno ricostruito i presupposti storici e documentari dell'attività diplomatica, politica e culturale di Dutens nella Torino della fine del Settecento, mettendo in luce alcuni aspetti rilevanti della storia culturale della città. Il gruppo di relazioni della seconda giornata si è concentrato su aspetti legati ai contenuti degli scritti propri dell'edizione: Clara Silvia Roero, *Mathematical Writings and Mathematical Collaborators*, ha posto al centro del proprio intervento gli scritti matematici pubblicati nell'edizione e ha illustrato l'importante ruolo che svolse Lagrange (anch'egli a Torino in quel periodo) per la pubblicazione degli scritti matematici. Studi dedicati a testi specifici o riconducibili a tematiche omogenee sono stati al centro delle relazioni di Kiyoshi Sakay, *'Monadologie' in Dutens' Leibnitii Opera Omnia*, Luca Basso, *Jurisprudence et droit naturel*, e Andrea Costa, *Philologie et étymologie dans le Dutens*. Altri interventi, come quelli di Roberto Palaia, *Leibnitii Opera Omnia: Dutens' Edition in Contemporary Journals*, e di Margherita Palumbo, *Die mysteriöse 1789 Edition von Dutens' Opera Omnia Leibnitii*, hanno approfondito le relazioni e i contesti culturali in cui ebbe luogo la pubblicazione dell'*Opera Omnia* di Dutens. A conclusione dei lavori, Massimo Mugnai ha tenuto una conferenza pubblica nella sala della Biblioteca Nazionale di Torino, dal titolo *Leibniz, Italo Calvino e Torino*, offrendo una comparazione fra alcuni brani della *Teodicea* leibniziana e altri tratti dalle *Città invisibili* di Calvino e mettendo in luce omogeneità e differenze di prospettiva fra i due grandi pensatori.

In conclusione, la discussione ha permesso di approfondire i contenuti relativi alle fonti e ai testi pubblicati nell'edizione Dutens che per un periodo

lunghissimo è stata la più vasta raccolta di scritti leibniziani pubblicata. Partendo dal fondamentale studio di Albert Heinekamp, *Louis Dutens und seine Ausgabe der Opera Omnia von Leibniz*, nei *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Stuttgart 1986, (“Studia Leibnitiana Supplementa”, XXVI), pubblicato una trentina d’anni fa, sono stati approfonditi i contesti, le discussioni, i motivi che portarono a quella pubblicazione e sono state portate alla luce copie spurie, non autorizzate che hanno fornito un quadro più preciso, contribuendo anche a ricostruire il ricchissimo contesto culturale tedesco post-illuministico, fra discussioni sul kantismo e prima diffusione delle filosofie romantiche.

ROBERTO PALAIA
ILIESI-CNR
roberto.palaia@cnr.it

