

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA IN GREGORIO DI NISSA

Teofil CIUCHEŞ O.F.M. Conv.¹

ABSTRACT: *The heuristic and methodological Function of the Epinoia in Gregory of Nyssa.* The content of this article has as its object the elaboration of the reflection of Gregory of Nyssa who, in the context of the development of Trinitarian theology in the fourth century, facing the problems emerging from the eunomian controversy, elaborated the preceding findings and opened new paths towards a positive and balanced conception of the epinoetic function of thought. In a particular way Nyssa valued the contribution provided by Basil and contributed to the understanding of the methodological and heuristic role of *epinoia*, the constitutive instrument of human knowledge for seeking and discovering in general, predisposing in particular the method and formation of theological language.

Keywords: Gregory of Nyssa, *epinoia*, thought, linguistic capacity, heuristic function, method, elaboration of concepts, formation of words, language, divine names.

Introduzione

Nel contesto ecclesiale del IV secolo, a partire dalle intuizioni e dall'insegnamento di Basilio di Cesarea, i Padri Cappadoci hanno svolto un

¹ Teofil Ciucheş è sacerdote e religioso dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali, Ricercatore presso il Convento Franciscanum, Assisi (Italia); e-mail: ciuche_teo@yahoo.com.



ruolo centrale nello sviluppo del metodo di riflessione per l'elaborazione del dogma trinitario-cristologico. L'eredità teologica e spirituale di Basilio è stata successivamente valorizzata da suo fratello, Gregorio di Nissa. Tra tutte le difficoltà che la Chiesa attraversava in Cappadocia al tempo dell'episcopato di Basilio, comprovate dal pullulare delle eresie e dai problemi di carattere politico, Gregorio fu eletto vescovo nella sede episcopale di Nissa anche con l'intento di ricostituire l'unità ecclesiale. Nel 379, alla morte del fratello, egli iniziò ad operare in prima linea con Gregorio di Nazianzo per rinsaldare il fronte dell'ortodossia contro gli eretici e per difendere la fede nicena: entrambi si presentarono al Concilio di Costantinopoli nel 381 come esponenti delle ispirazioni teologiche di Basilio.

In continuità con il pensiero del fratello e per fronteggiare la persistenza dell'Anomeismo, che ancora lacerava l'unità della Chiesa, Gregorio tra il 380 e il 383 scrisse il *Contra Eunomium* come risposta all'*Apologia dell'Apologia* di Eunomio, che aveva assunto particolare rilievo nel complesso e vivace contesto delle discussioni, delle affermazioni e delle riunioni conciliari che determinarono lo sviluppo della teologia trinitaria nella seconda metà del IV secolo². Si tratta di un'imponente opera in tre libri, dalla struttura molto articolata, costruita su diverse tematiche che si intrecciano³; in essa Gregorio non solo riesce a confutare con tono polemico le posizioni di Eunomio, ma al contempo, con una riflessione altamente speculativa, riesce anche ad esporre i principi di ontologia e di metafisica trinitaria, evidenziando aspetti del discorso cristologico rimasti fino ad allora inesplorati. Nonostante l'impostazione filosofica⁴, si evince chiaramente il costante riferimento alla Sacra Scrittura, che per Gregorio, oltre a garantire la conformazione della sua trattazione teologica

² Cf. C. Moreschini, Introduzione, in C. Moreschini, *Gregorio di Nissa, Teologia trinitaria*, Milano 1994, XII.

³ Per un approfondimento della struttura generale del *Contra Eunomium* cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Paris – Turnhout 1994, 17-80.

⁴ Su questo argomento cf. E. Mühlberg, Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern *Contra Eunomium*, in M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 234-244.

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA
IN GREGORIO DI NISSA

alla Rivelazione⁵, costituisce anche un'unità che diffonde in modo pedagogico la storia della salvezza⁶ attraverso il linguaggio umano. Già nel primo libro egli confuta il pensiero di Eunomio, evidenziando la gravità dell'errore dottrinale: sostenere che esiste una sostanza suprema, quella dell'Ingenerato, che ha prodotto con la sua operazione quella del Generato e dello Spirito Santo⁷, disposte in ordine di sottomissione; quindi, tre sostanze divine separate e gerarchizzate tra loro e prive di alcun legame interno⁸. Come suo fratello Basilio, anche Gregorio offre ampio spazio alla riflessione sulla dottrina trinitaria e sviluppa la trattazione in difesa dell'unità della natura divina, spiegando al contempo uguaglianza e distinzione delle ipostasi divine⁹ e facendo costante riferimento ai nomi delle Persone divine – Padre, Figlio e Spirito Santo – nonché alla loro comunione¹⁰. Contro il subordinazionismo

⁵ Cf. M. Cassin, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Paris 2012, 205.

⁶ Cf. M. van Parys, *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse : textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, in: Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, 170.

⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 205. Nella nostra ricerca faremo principalmente riferimento al testo delle opere con riferimento all'edizione critica che si trova in *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), indicando il titolo d'ora innanzi in modo abbreviato con *Eun.* (*Contra Eunomium*).

⁸ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 224, 237.

⁹ Riguardo alla distinzione delle Persone divine, Gregorio fa riferimento alle peculiarità inerenti a ciascuna ipostasi divina; cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 277-280.

¹⁰ Un passo dove Gregorio offre una sintesi e spiega la relazione tra le Persone Divine è *Eun.* 1, 378: «In quella sostanza in cui il Padre è pensato privo di inizio non generato e sempre Padre, e in cui da lui, per via di contatto, e immediatamente, esiste il Figlio unigenito che è pensato assieme al Padre, e in cui attraverso di lui e insieme con lui, prima che intervenga nel mezzo un pensiero vano e insussistente, noi comprendiamo che subito esiste congiuntamente anche lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo non viene più tardi, dopo il Figlio, per quanto attiene la sua sussistenza, sì da potersi pensare una volta l'Unigenito senza lo Spirito, ma anche lo Spirito ha la causa della sua esistenza perché proviene dal Dio dell'universo» (ἐν ἧ πατήρ μὲν ἀναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ αἰεὶ πατήρ νοεῖται, ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως ὁ μονογενὴς υἱὸς τῷ πατρὶ συνεπινοεῖται, δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθύς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὑπαρξίν μετὰ τὸν υἱόν, ὥστε ποτὲ τὸν μονογενῆ δίχα τοῦ πνεύματος νοηθῆναι, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι [...]) [GNO 1, 138, linn. 5-13]).

trinitario di Eunomio, il quale sosteneva che alla differenza di natura corrispondeva una differenza di onore da attribuire alle persone divine, il che implicherebbe anche l'accrescimento o la diminuzione nelle operazioni, il Cappadoce asserisce l'unità e l'immutabilità dell'unica natura divina increata e la sua perfezione presente in tutte le proprietà, le qualità e gli attributi comuni delle Persone divine nella Trinità¹¹, dimostrando allo stesso tempo che mediante l'identità delle operazioni comuni si manifesta anche l'identità e la comunanza della sostanza¹². Affermando il carattere incomprendibile della natura divina¹³ che non è determinata dalle coordinate spazio-temporali, Gregorio, ispirato dalla filosofia platonica, apporta una novità nella riflessione trinitaria che riguarda la caratteristica dell'infinità della natura divina in virtù della sua semplicità¹⁴: poiché l'essere divino è assoluto, incontenibile e senza limiti¹⁵, infinità divina significa che Dio-Trinità trascende ogni realtà¹⁶. Egli prosegue presentando come caratteristica di Dio anche la sua eternità e spiega che, al di là dello scorrere del tempo e dei secoli, il Padre è senza principio ed è causa eterna dell'Unigenito: insieme con il Padre esiste il Figlio, generato eternamente¹⁷, e simultaneamente è unito anche lo Spirito Santo¹⁸. In relazione alla categoria dell'eternità, i concetti e i nomi espressi secondo la retta fede devono essere considerati come pronunciati contemporaneamente, in quanto in Dio non esistono gli intervalli temporali¹⁹. In *Contra Eunomium* lo sviluppo di ogni ragionamento teologico ha come fondamento e compimento il discorso cristologico²⁰, mediante la valorizzazione delle metafore e dei titoli divini presenti nella Sacra Scrittura,

¹¹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 334.

¹² Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 398, 445.

¹³ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 371.

¹⁴ Cf. R. Winling, Introduction, in R. Winling, *Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 521), Paris 2008, 74.

¹⁵ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 235-236.

¹⁶ Cf. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, 133-134.

¹⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 590-593, 630, 688-690.

¹⁸ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 691.

¹⁹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 598.

²⁰ Cf. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976, 72.

che offrono la possibilità di accedere al mistero di Dio²¹ e che riflettono la relazione divina di Cristo con il Padre, nonché la mediazione salvifica verso gli uomini²². Sostenendo l'incomprensibilità della natura divina e al contempo la debolezza della capacità conoscitiva umana, il Nisseno asserisce che dalle azioni divine e mediante i titoli cristologici che vengono espressi per mezzo delle operazioni dell'intelletto umano, cioè l'*epinoia*, la cui trattazione occupa il secondo libro del *Contra Eunomium*, Cristo si fa conoscere e rivela progressivamente la vita divina che si realizza attraverso la fede.

1. La prospettiva concettuale nissena: ἀγέννητος – γεννητός termini κατ' ἐπίνοιαν

Nel secondo libro del *Contra Eunomium* Gregorio si concentra maggiormente sull'importanza dell'*epinoia* e arricchisce la riflessione apportata da Basilio con ulteriori argomentazioni. Oggetto della confutazione sono le affermazioni di Eunomio in difesa della sua prima *Apologia* e in risposta a Basilio, con le quali l'Anomeo voleva confermare la sua concezione riguardo l'evanescenza dell'*epinoia* e ribadire la posizione della sostanzialità dei nomi creati insieme con le cose, rafforzando la sua posizione fino al punto di ammettere che il linguaggio sia di origine divina²³. Gregorio affronta l'ostinazione di Eunomio incrementando le dottrine linguistiche di Basilio: con una serrata

²¹ Cf. J. L. Bastero, Los títulos cristológicos en el "Contra Eunomium I" de San Gregorio de Nisa, in: F. Mateo-Seco/ J. L. Bastero (edd.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria di Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 408.

²² Cf. L. F. Mateo-Seco, La cristología y la soteriología del "Contra Eunomium I", in: Mateo-Seco/ Bastero, *El "Contra Eunomium I"* 395-397.

²³ Cf. R. P. Vaggione, *Eunomius. The Extant Works*, New York 1987², 106-110. Per un confronto dei passi dell'*Apologia Apologiae* reperibili nel *Contra Eunomium* di Gregorio cf. Pottier, *Dieu et le Christ* 167-172. Riguardo all'origine divina dei nomi, principio sostenuto dalla tesi eunomiana, un passo riportato da Gregorio dove si evince chiaramente il pensiero di Eunomio è *Eun.* 2, 546: «[Eunomio] dice "È cosa santa, è convenientissima per natura alla legge della provvidenza che le voci siano state imposte dall'alto alle cose"» (ὁσίον φησιν εἶναι καὶ τῷ τῆς προνοίας νόμῳ προσφύεστατον ἄνωθεν ἐπικεῖσθαι τοῖς πράγμασι τὰς φωνάς [GNO 1, 386, linn. 5-7]).

argomentazione perfeziona e riabilita il concetto dell'*epinoia*, recepito da Origene²⁴ e successivamente arricchito dall'influsso delle diverse correnti filosofiche, soprattutto quella stoica²⁵, affermando il suo ruolo centrale per la formazione della cultura, come anche la sua funzione inventiva e il metodo costitutivo per il modo di pensare cristiano.

Alla configurazione del sistema eunomiano, che si basa sul criterio del nome insito nella natura delle cose e ha come assunto fondamentale il principio di considerare in modo assoluto in Dio il solo nome di "Ingenerato", Gregorio si oppone con un'elaborazione articolata relativa alla formazione dei nomi attraverso il processo epinoetico del pensiero. Il metodo dell'esposizione della sua teoria dell'*epinoia* si basa sulla Sacra Scrittura, alla quale egli si appella in relazione all'autorità dei nomi di Cristo, ma anche sulla Tradizione ecclesiale²⁶, in modo particolare sulle acquisizioni dei predecessori, soprattutto di Origene e di Basilio²⁷, quest'ultimo indicato spesso come "il nostro maestro".

²⁴ Cf. D. Pazzini, *L'epinoia* origeniana nell'*Adversus Eunomium* di Gregorio di Nissa, in: L. Perrone/ P. Bernardino/ D. Marchini (edd.), *Origeniana Octava. Vol. II. Origen and the Alexandrian Tradition = Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, (Pisa, 27-31 August 2001)*, Leuven 2003, 1133. Riguardo a tale aspetto, lo studioso fa una considerazione importante affermando che nella sua trattazione «Gregorio presuppone la linea di sviluppo origeniana, vede la omogeneità delle *epinoiai*, si concentra sul nodo teorico che il nome contiene, lasciando però sullo sfondo la rassegna storica».

²⁵ Cf. Per un approfondimento sul contributo di Gregorio di Nissa riguardante l'*epinoia* rapportato all'influsso delle diverse correnti filosofiche cf. Th. Kobusch, *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie*, in: L. Karfiková/ S. Douglass/ J. Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, Leiden – Boston 2007, 3-14.

²⁶ Cf. B. Studer, *Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre Gregors von Nyssa*, in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber, *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version 27*.

²⁷ Anche se esiste una linea di continuità dell'uso dell'*epinoia* da Origene fino a Gregorio di Nissa, tuttavia si osservano delle sfumature diverse, indice della formazione del linguaggio teologico in corso di sviluppo per una precisione terminologica. Tra gli studiosi, E. Corsini osserva che per Origene le *epinoiai* erano riferite a Cristo, invece, per Gregorio gli attributi divini sono attribuiti a tutta la natura divina e la divinità nella sua totalità trascende ogni nome (cf. E. Corsini, *La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla*

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA
IN GREGORIO DI NISSA

Non mancano inoltre riferimenti ai profeti e all'insegnamento degli apostoli e dei santi²⁸, come anche il ricorso alla dialettica²⁹. Gregorio mostra subito l'infondatezza delle argomentazioni eunomiane concentrate sull'esclusivismo terminologico del nome "Ingenerato", attribuito a Dio con la conseguenza di negare la divinità al Figlio, e si adopera a difendere l'efficacia e il valore positivo dell'*epinoia* contro il disprezzo di Eunomio, che considerava i nomi detti *κατ' ἐπίνοιαν* privi di alcuna consistenza. Egli dichiara di credere che il Figlio Unigenito sia sempre stato verità, luce vera, potenza e vita³⁰ e sulla base della Sacra Scrittura, che guida ad esprimere una dossologia conveniente di Dio, si apprende che questi nomi sono pronunciati nello stesso modo per il Padre e per il Figlio³¹, motivo questo per rendere uguale onore all'uno e all'altro.

creazione in Gregorio di Nissa, in: U. Bianchi / H. Crouzel (edd.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del colloquio Milano, 17-19 maggio 1979, Milano 1981, 211-212). D'altra parte, A. Meredith, *The Language of God and Human Language* (CE II 195-293), in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 249 considera che esiste una marcata differenza tra l'utilizzo di Origene dell'*epinoia* come nel *Commento al Vangelo di Giovanni* 28, 200, dove le parole si attribuiscono agli aspetti di Cristo, e l'utilizzo di Gregorio dell'*epinoia* come *ἔφοδος εὐρετική* – metodo per scoprire nuovi aspetti di una realtà. Diversamente T. Dolidze, *The Cognitive Function of Epinoia in CE II and its Meaning for Gregory of Nyssa's Theory of Theological Language*, in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 446, ritiene che l'utilizzo dell'*epinoia* da parte dei Cappadoci sia quasi in accordo con il significato origeniano del termine, attribuendo ad essa il ruolo di sottoporre gli oggetti che si esaminano alla facoltà analitica e alle categorie mentali dell'uomo. Inoltre, per quanto riguarda l'impiego dell'*epinoia* nel linguaggio teologico, troviamo la seguente considerazione: «In its particular theological usage, it means for the Cappadocians – as well as for their Alexandrian authority – that it is possible through rational reasoning to reach a valid idea of God and confess him in a manner that corresponds to his being. Gregory's own definition of *ἐπίνοια* is very important, inasmuch as it represents the semantic range of the term in a comprehensive form (both static and dynamic) and specifies its relevance in theological abstraction».

²⁸ Ad es. cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 101; 238; 260.

²⁹ Cf. B. Studer, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalzedon*, Paderborn 1998, 182.

³⁰ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 12.

³¹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 15.

Con il riferimento a questi nomi assunti, Gregorio prepara l'esposizione della dottrina delle *epinoiai* e, confutando l'opposizione dei termini ingenerato-generato, che per Eunomio introduce diversità di sostanze, converge con la sua spiegazione verso la dimostrazione dell'unità della sostanza divina. Il Nisseno a tal proposito mette in luce l'unicità e la semplicità della natura divina³² e, in virtù della verità e della consequenzialità del ragionamento, afferma che i diversi nomi utilizzati riguardo a Dio non si riferiscono alla sostanza ma implicano la differenza dei concetti (*διαφοράς νοημάτων*)³³. Egli replica asserendo che entrambi i termini non si riferiscono alla natura e di conseguenza non recano danno alla semplicità divina, ma piuttosto che l'attributo "ingenerato" del Padre significhi non avere una causa anteriore a sé³⁴, mentre il termine "generato" del Figlio indichi la provenienza dal Padre³⁵. Gregorio contesta la tesi dell'avversario, che sul piano generale induce a ritenere che il nome determini l'essenza delle cose. A partire dalle affermazioni di Basilio sviluppa la sua argomentazione realizzando uno spostamento di prospettiva che conduce ad

³² In *Eun.* 2, 28-29 si legge: «[...] nella semplicità è implicito l'essere non composto, mentre nel non generato abbiamo appreso che si trova il non provenire da una causa generata. Poiché il Figlio è Dio da Dio e semplice egli stesso, noi pensiamo che lo si debba credere per fede, in quanto la natura divina è esente da ogni composizione»; e poco più avanti sempre in *Eun.* 2, 29 Gregorio esplicita il carattere della semplicità divina anche in rapporto alla distinzione dei nomi: «Poiché, dunque, l'essenza della semplicità secondo la sostanza è unica e la medesima sia per il Padre sia per il Figlio, e non si differenzia né per diminuzione né per accrescimento ed il generato è assai differente, quanto al significato, dal non generato, in quanto in uno dei due nomi si deve pensare quello che non si trova nell'altro, per questo motivo noi diciamo che non è affatto necessario dire che, in quanto il Padre è non generato, la non generazione è la sostanza del Padre, dal momento che la sua sostanza è semplice» (C. Moreschini, *Gregorio di Nissa. Opere Dogmatiche*, Milano 2014, 995). Per un approfondimento riguardo all'argomento della relazione tra la natura divina infinita il concetto razionale di infinito e il progresso delle creature cf. C. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Grégoire de Nyse*, *Revue des sciences religieuses* 55, 1967, 61-65; M. Brugarolas, *Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction Between the Uncreated and the Created*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 91, 2017, 29-51.

³³ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 34 (GNO 1, 236, linn. 18-19).

³⁴ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 24.

³⁵ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 29.

affermare la dimensione concettuale dei nomi ingenerato, generato e di tutti gli altri mettendo altresì in rilievo la funzione e l'utilità dell'*epinoia* per la vita umana.

2. Le implicazioni delle funzioni cognitive nel rapporto tra *epinoia* e conoscenza

Seguendo la trattazione di Basilio, anche Gregorio espone con vigore argomentativo l'importanza dell'*epinoia* nella formazione dei nomi nel processo di elaborazione dei concetti iniziali con il concorso delle altre capacità e funzioni cognitive³⁶. Egli sostiene che la natura divina infinita e sublime è inconoscibile³⁷ da parte degli uomini, poiché «la natura umana non possiede una facoltà che ci permetta di conoscere con esattezza la sostanza di Dio»³⁸. Tuttavia, nonostante il principio dell'inconoscibilità dell'essenza divina rappresenti una costante del suo pensiero e costituisca il fondamento della sua teologia apofatica, che ha come principio fondamentale Dio che trascende l'essere ed è la pienezza dell'essere, Gregorio ammette che si possa conoscere sempre qualcosa di Dio mediante la contemplazione della creazione, che attesta le operazioni della Provvidenza divina superiore al mondo creato, ma anche mediante il ragionamento umano³⁹. Relativamente a quest'ultimo aspetto, il nostro autore valorizza il contributo di Basilio in merito all'*epinoia* e in modo prolisso espone la sua convinzione sull'importanza e l'efficacia del pensiero. La capacità razionale, che svolge la sua attività attraverso il processo epinoetico, coopera con tutte le altre funzioni cognitive: «l'intelletto è opera

³⁶ Su questo cf. anche A. Radde-Gallwitz, *Epinoia and Initial Concepts: Re-assessing of Nyssa's Defense of Basil*, in: J. Baun/ A. Cameron/ M. Edwards/ M. Vinzent (edd.), *Studia Patristica. Vol. XLVII. Cappadocian Writers. The Second Half of the Fourth Century*, Leuven – Paris – Walpole MA 2010, 22-26.

³⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 176; 353-357; su questo cf. anche A. M. Ritter, *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen 2011³, 208-209.

³⁸ *Eun.* 2, 67: οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας θεοῦ (GNO 1, 245, linn. 19-21).

³⁹ Cf. C. Moreschini, Introduzione, in *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche* 19-21.

di Dio»⁴⁰ e di conseguenza la capacità razionale è il bene più prezioso posto nella vita umana. A tal proposito egli afferma:

a me sembra che, tra tutte le cose buone che sono state attuate nella nostra vita e che esistono nella nostra anima grazie alla Provvidenza di Dio, se noi considereremo il pensiero come quella più preziosa, non ci inganneremo a formulare il retto giudizio⁴¹.

Gregorio considera l'*epinoia* come strumento e processo di riflessione come anche il prodotto della riflessione e dell'attività dianoetica della ragione, motivo per cui sostiene che «[...] il pensiero è un'operazione della nostra mente e dipende dalla libera scelta di colui che parla»⁴². L'attività del pensiero si realizza in stretta connessione con gli stimoli recepiti dalla facoltà sensoriale e per spiegare ciò egli puntualizza come la Provvidenza divina abbia creato la natura umana e a beneficio degli uomini abbia collocato in essa anche i sensi, in vista della conoscenza. Egli riconduce la formazione e la provenienza degli organi sensoriali all'opera del Creatore e considera che «il muoversi e il vedere e l'operare e tutte le altre cose attraverso le sensazioni derivano da colui dal quale abbiamo avuto siffatte capacità»⁴³. All'uomo è stata concessa anche la capacità di parlare e di esprimere il proprio pensiero, esito del proprio ragionamento, frutto della cooperazione tra la facoltà razionale e quella sensoriale, per attribuire i nomi come segni distintivi⁴⁴ alle cose conosciute. A tal proposito Gregorio afferma che

⁴⁰ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 186: l'intelletto è opera di Dio: pertanto proviene da Dio tutto quello che ci siamo procurati attraverso l'intelletto (νοῦς δὲ ἔργον θεοῦ· οὐκοῦν ἐκ θεοῦ πάντα ὅσα διὰ τοῦ νοῦ ἡμῖν πεπόρισται [GNO 1, 278, linn. 25-26]).

⁴¹ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 183: [...] μοι δοκεῖ πάντων τῶν κατὰ τὴν ζωὴν ταύτην ἐνεργουμένων ἐν ἡμῖν ἀγαθῶν τῶν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν παρὰ τῆς θείας προμηθείας ἐνυπαρχόντων τὴν ἐπίνοιάν τις προτιμωτέραν κρίνων μὴ ἂν τῆς πρεπούσης κρίσεως διαψευσθῆναι. (GNO 1, 277, lin. 33 - 278, linn. 4).

⁴² Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 334: [...] ἡ δὲ ἐπίνοια τῆς ἡμετέρας διανοίας ἐστὶν ἐνέργεια καὶ τῆς τῶν φθεγγομένων ἡρτηται προαιρέσεως [...] (GNO 1, 323, linn. 29-31).

⁴³ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 396: [...] τὸ κινεῖσθαι καὶ τὸ ὄρᾶν καὶ τὰ λοιπὰ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐνεργεῖν παρ' ἐκείνου λέγομεν γίνεσθαι, παρ' οὗ τὴν τοιαύτην ἐσχήκαμεν δύναμιν (GNO 1, 342, linn. 5-7).

⁴⁴ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 391.

la natura umana, una volta che ha ottenuto da Dio la facoltà di parlare e di emettere un suono e di manifestare attraverso la voce il proprio volere, procede attraverso le varie cose per la sua strada, attribuendo, per mezzo di suoni specifici e vari, certi segni alle realtà esistenti⁴⁵.

Diversamente dal principio di probabile ispirazione platonica di Eunomio⁴⁶, il quale con riferimento esplicito a *Gen.* 1, 5 considerava che i nomi fossero imposti e connaturati alle cose per volontà divina, Gregorio realizza un cambiamento di prospettiva e offre una spiegazione più equilibrata: in virtù della facoltà razionale-linguistica creata da Dio, la capacità epinoetica dell'intelletto si sviluppa per il fatto che Dio è la causa (*αἰτία*) della lingua, ma il potere (*ἐξουσία*) di attribuire il nome appartiene all'uomo⁴⁷, come una predisposizione intrinseca della sua natura, che si realizza nella libertà. Quindi, lasciandosi guidare dal racconto biblico di *Gen.* 2, 18-20, in cui è Adamo ad attribuire i nomi alle cose, egli sostiene che gli uomini sono responsabili della

⁴⁵ Gregorius Nyssenus, 2, 243: [...] τὸ δύνασθαι λαλεῖν τε καὶ φθέγγεσθαι καὶ τὸ διὰ φωνῆς ἐξαγγέλλειν τὸ βούλημα παρὰ τοῦ θεοῦ λαβοῦσα ὁδῶ πορεύεται διὰ τῶν πραγμάτων ἢ φύσις, σημεία τινα τοῖς οὐσι διὰ τῆς ποιᾶς τῶν φθόγγων διαφορᾶς ἐπιβάλλουσα (GNO 1, 297, linn. 21-24). Bisogna rilevare che per Gregorio, avendo ricevuto da Dio la capacità di pensare, gli uomini esprimono il pensiero attraverso il linguaggio conferendo nomi per designare le cose: «... God gave mankind the power to think and express thoughts by speech and so confer words on things in order to designate them» cf. Meredith, *The Language of God and Human Language* (CE II 195–293) 252.

⁴⁶ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 404. Secondo l'attestazione di Gregorio è probabile che Eunomio abbia attinto tale principio da *Cratilo* di Platone. Infatti, in questo dialogo al numero 390e si afferma che i nomi appartengono alla natura delle cose (φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι [cf. Platone, *Tutte le opere*, edd. E. V. Maltese/ G. Giardini, Roma 1997, 278]).

⁴⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 396: [...] τοῦ ὀνομάζειν τὸν θεὸν τὸν ὄντα κατὰ τὴν φύσιν ὅπερ ἐστὶν ἢ μὲν αἰτία κατὰ τὸν κοινὸν λόγον εἰς αὐτὸν ἐκείνον τὴν ἀναφορὰν ἔχει, ἢ δὲ ἐξουσία τοῦ τὰ νοηθέντα πάντα τοῖωσθε ἢ ὡς ἐτέρως κατονομάζειν ἐν τῇ φύσει κείται· ἢν εἴτε τις ἐπίνοιαν εἴτε ἄλλο τι βούλοιο λέγειν, οὐ διοισόμεθα (GNO 1, 342, linn. 8-12). Su questo argomento cf. L. Karfiková, *Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor vor dem Hintergrund der antiken Sprachtheorien* (CE II 387–444; 543–553), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 287; cf. anche C. Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, Roma 2015 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 144), 53.

formazione dei nomi e del linguaggio⁴⁸. La capacità razionale (λογική δύναμις) accompagna dunque costantemente il processo della conoscenza nell'esistenza umana che è per sua indole linguistica: l'uomo che pensa è portato a comunicare e a scambiare la propria esperienza attraverso le parole, a coniare nuovi termini e a scoprire nuovi significati della realtà. Per Gregorio l'uso delle parole è posteriore alla creazione dell'uomo e attraverso un procedimento logico che riflette il principio dell'ἀκολουθία, egli afferma che: «l'uso delle parole e dei nomi fu conosciuto dopo che fu creato l'uomo, il quale aveva avuto da Dio l'onore della capacità di parlare»⁴⁹.

Per conferire unità al funzionamento del processo epinoetico, in vista della costante realizzazione della capacità razionale, l'anima occupa un posto di rilievo in quanto, per la sua capacità di discernimento, assicura lo svolgimento della dinamica della conoscenza e della razionalità dell'uomo, formando concetti e parole considerati come sigilli. In merito a ciò Gregorio si esprime così:

[...] noi diciamo che anche la capacità di discernimento che l'anima possiede, in quanto tale ha avuto origine da Dio, ma a partire da quel momento l'anima si muove per suo conto e guarda le cose, e perché la nostra conoscenza non si confonda, impone a ciascuna cosa le varie significazioni per mezzo delle voci, come dei sigilli⁵⁰.

⁴⁸ Cf. Riguardo alla formazione dei nomi, di cui gli uomini che entrano in contatto con la realtà e la conoscono sono responsabili in *Eun.* 2, 148, Gregorio dichiara: «Io sostengo, dunque, che di tali formazioni di nomi responsabili sono gli uomini, i quali hanno adattato le denominazioni all'oggetto secondo una corrispondenza naturale, secondo quello che appariva a ciascuno [...] (Φημί τοίνυν τῆς τοιαύτης ὀνοματοποιίας τοὺς ἀνθρώπους εἶναι κυρίους κατὰ τὸ φανὲν ἐκάστῳ προσφυῶς ἐφαρμοζοντας τῷ ὑποκειμένῳ τὰς κλήσεις [...]) [GNO 1, 268, linn. 18-20)].

⁴⁹ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 163: [...] ἡ δὲ τῶν ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων χρήσις μετὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων κατασκευὴν ἐγνωρίσθη τῶν τῆ λογικῆ δυνάμει παρὰ τοῦ θεοῦ τιμηθέντων (GNO 1, 272, linn. 19-21).

⁵⁰ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 401: [...] φαμέν καὶ τὴν διανοητικὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν τοιαύτην παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην ἀφ' ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν κινεῖσθαι καὶ πρὸς τὰ πράγματα βλέπειν, καὶ ὡς ἂν μηδεμίαν σύγχυσιν ἢ γνῶσιν πάθει, καθάπερ σήμαντρά τινα τὰς διὰ τῶν φωνῶν ἐπισημειώσεις ἐκάστῳ τῶν πραγμάτων ἐπιβάλλειν (GNO 1, 343, linn. 20-24).

Da rilevare il carattere dinamico del pensiero, che nella formazione delle parole ha lo scopo di chiarire e creare ordine nel linguaggio e al contempo assume il ruolo di guida, producendo una conoscenza sempre più vera e profonda. D'altronde il carattere dinamico della razionalità dell'uomo, che si manifesta attraverso la libertà in modo creativo nella formazione dei nomi, parte costitutiva del linguaggio, si deduce dal fatto che Gregorio sottolinea come il processo epinoetico si basi sui moti dell'intelletto, il quale produce le parole come sigilli e caratteri delle cose⁵¹ in seguito alla sua attività di riflessione e di decisione⁵². Il movimento dell'intelletto (τῆς διανοίας ἢ κίνησις), espressione della capacità razionale, in collaborazione con tutte le altre facoltà, determina la formazione dei nomi e delle parole, che coinvolge tutta la persona umana.

⁵¹ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 168: [...] affinché noi comprendessimo alcuni dei concetti che sono formulati a suo proposito, come esige la retta fede, noi abbiamo formato i differenti pensieri per mezzo di certe sillabe e certe parole, inscrivendo nei moti della nostra mente le forme delle cose, che sussistono attraverso le parole, come se fossero sigilli e caratteri, sì che i moti che sorgono nell'anima vengono manifestati in modo chiaro e distinto mediante le voci che corrispondono ai pensieri ([...] ἡμεῖς τινα τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτὸν νοουμένων κατάληψιν σχοίημεν, ῥήμασι τισι καὶ συλλαβαῖς τὰς τῶν νοημάτων διαφορὰς ἐτυπώσαμεν, οἷόν τινα σήμαντρα καὶ χαρακτήρας τὰς διὰ τοῦ λόγου τυπώσεις τοῖς τῆς διανοίας κινήμασιν ἐπιγράψαντες, ὥστε τῶν ἐγγινομένων τῇ ψυχῇ κινήμάτων τρανήν καὶ ἀσύγχυτον ποιείσθαι τὴν δῆλωσιν διὰ τῶν ἐφηρμοσμένων τοῖς νοήμασι φθόγγων [GNO 1, 273, linn. 30 – 274, linn. 5]).

⁵² Cf. Gregorius Nyssenus, 2, 207: «A ciascuno basta, infatti, il moto della mente per suscitare l'impulso della propria decisione» (ἀρκεῖ γὰρ ἐκάστῳ τῆς διανοίας ἢ κίνησις τὴν τῆς προαιρέσεως ὁρμὴν ἐμποῦσαι [GNO 1, 285, linn. 15-16]). Secondo L. Karfiková, per Gregorio il carattere dinamico della dimensione razionale non ha soltanto una funzione discorsiva all'interno della ragione, ma potrebbe essere considerato anche come movimento dello spirito 'Geistesbewegungen'. In tal senso la studiosa fa la seguente considerazione: «Gregor setzt damit wahrscheinlich einerseits die 'Bewegungen des Denkens' voraus, die dem Geist angehören, andererseits das Organisieren der Erfahrungen in die Worte und die sprachliche Mitteilung der Gedanken. Die Worte hängen jedenfalls mit der Sinnlichkeit zusammen: sie organisieren die (Sinnes) erfahrungen und durch die sinnliche Vermittlung machen sie die Geistesbewegungen bekannt» (Karfiková, *Der Ursprung der Sprache* 289). Anche in *Eun.* 2, 234 si legge: «il creatore della natura razionale ci ha donato la parola che sta in rapporto con i limiti della nostra natura, affinché noi possiamo manifestare con essa i moti dell'anima» (ὁ τῆς λογικῆς φύσεως δημιουργὸς ἀναλογοῦντα τῷ μέτρῳ τῆς φύσεως τὸν λόγον ἡμῖν δεδώρηται, ὡς ἂν ἔχοιμεν ἐξαγγέλλειν δι' αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὰ κινήματα [GNO 1, 294, linn.18-20]).

Da quanto rilevato dal suo contributo, ma anche sulla base degli studi concernenti le fonti delle correnti filosofiche⁵³ e il loro influsso sulla teoria epinoetica gregoriana, è evidente che per il Nisseno la struttura della formazione dei nomi si basi su uno schema di tipo *θέσεις-φύσεις* in quanto «i nomi sono inventati dagli uomini, *thesei*, ma in relazione alla natura delle cose, *physei*»⁵⁴. Secondo la costituzione ontologica che Dio ha donato alla natura umana, le capacità cognitive dell'uomo sono in stretta collaborazione con la sua costante attività razionale, che convergono insieme sotto la guida del pensiero verso la formazione dei nomi stabiliti in modo convenzionale. Inoltre, la sua attività epinoetica, costituita secondo una libertà propria di svolgimento⁵⁵, è fondamentale per la creazione del linguaggio⁵⁶. In questo senso Gregorio sostiene il valore positivo del pensiero umano nel percorso della conoscenza e della relazione con la realtà e nello stesso tempo conferma che una possibile strada per esprimere quanto si riceve attraverso la Rivelazione sia proprio quella del linguaggio. Di conseguenza, in ambito teologico i nomi, come portatori del significato degli attributi divini, sono espressione della tensione verso una conoscenza più perfetta di Dio⁵⁷.

⁵³ Cf. Th. Kobusch, Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa, in: Mateo-Seco/ Bastero (edd.), *El "Contra Eunomium I"* 254-261; M. S. Troiano, I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, *Vetera Christianorum* 17, 1980, 337-346; Karfiková, *Der Ursprung der Sprache* 294-305.

⁵⁴ Troiano, I Cappadoci e l'origine dei nomi 338. Un passo in cui Gregorio spiega l'attribuzione dei nomi alle cose, tenendo conto del carattere limitato della natura umana, è *Eun.* 2, 391: «[...] poiché non possiamo manifestare, chiusa com'è la nostra natura entro l'involucro della carne, i pensieri che sorgono al nostro interno, siamo costretti a imporre alle cose determinate attribuzioni di nomi, come se fossero i loro segni, (*καθάπερ σημεῖα τοῖς πράγμασι τὰς ποιὰς τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐπιβάλλοντες*) e così noi facciamo conoscere l'uno all'altro per mezzo di essi, i moti del nostro intelletto» (GNO 2, 340, linn. 24-28).

⁵⁵ Cf. Kobusch, *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie* 16.

⁵⁶ Cf. C. Moreschini, Introduzione, in *Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche* 149.

⁵⁷ Cf. Winling, Introduction, in *Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 2 (Sch 551), 60.

3. L'epinoia come metodo euristico e sua dinamica cognitiva

Oltre ad aver dimostrato il ruolo dell'*epinoia* come capacità razionale e linguistica dell'uomo, il merito di Gregorio è anche quello di aver indicato la sua applicazione nell'esperienza pratica, evidenziandone la funzione che svolge. Le parole e i nomi sono un prodotto della ragione e costituiscono parte integrante del linguaggio, che permette anche lo scambio, la conoscenza e la relazione delle persone. Premesso ciò, alla base del processo epinoetico bisogna riconoscere l'importanza della funzione svolta dalla facoltà della memoria⁵⁸, che si trova in stretto rapporto con l'esperienza e funge da deposito di ricordi delle cose e delle persone conosciute, nonché dei loro nomi. In realtà anche la facoltà supplementare dell'immaginazione⁵⁹ contribuisce allo sviluppo della dinamica dell'*epinoia* umana, perché offre la possibilità di attuare in modo creativo le molteplici potenzialità della ragione, in virtù dell'inventiva da cui è caratterizzata⁶⁰. Un aspetto rilevante della trattazione di Gregorio

⁵⁸ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 48: «[...] il pensiero contenuto nelle parole pronunciate si imprime attraverso l'udito nella memoria di chi ascolta, sia che sia vero sia che sia falso» ([...] ὁ δὲ τῶν ῥηθέντων νοῦς διὰ τῆς ἀκοῆς τῷ μνημονικῷ τῆς τοῦ ἀκούοντος ψυχῆς ἐγγράσσεται, εἴτε ἀληθῆς εἴτε διεσφαλμένος τύχοι [GNO 1, 239, linn. 29 – 240, lin. 1]).

⁵⁹ Riguardo alla facoltà dell'immaginazione, bisogna precisare che essa in base all'intenzione buona o cattiva può avere un ruolo formativo come anche deformativo del pensiero: «Grégoire de Nysse, use de la notion d'*epinoia* pour indiquer le résultat de l'activité d'une faculté supplémentaire qui intervient dans le processus de la pensée rationnelle qu'elle renforce ou qu'elle altère selon qu'elle dessert une intention bonne ou mauvaise, grâce au concours de l'imagination, entendu comme formatrice, mais aussi come déformante» E. Moutsopoulos, *Épinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse* (CE II 172–195), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 364. Un passo di riferimento dove Gregorio spiega questo è *Eun.* 2, 189: «[...] noi diciamo che le capacità del pensiero sono state poste da Dio nell'uomo perché facesse il bene, ma che, siccome alcuni si servono in malo modo della capacità di inventare, spesso essa diventa serva e complice di scoperte dannose» ([...] φαμέν καὶ τῆς ἐπινοίας τὴν δύναμιν ἐπ' ἀγαθῷ μὲν ἐντεθεῖσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, κατακεχημένων δὲ τινῶν τῇ ἐφευρετικῇ δυνάμει διάκονον πολλακίς καὶ συνεργὸν γίνεσθαι τῶν ἀνωφελῶν εὐρημάτων [GNO 1, 279, linn. 19-23]).

⁶⁰ Cf. Th. Böhm, *Gregors Zusammenfassung der eunomianischen Position im Vergleich zum Ansatz des Eunomius* (CE II 1–66), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 213. Per Gregorio l'intelletto umano è per natura portato a inventare ciò che non esiste ancora e sembra che egli lo situi in rapporto

consiste nel presentare l'*epinoia* come un metodo che giova non solo alla scoperta di nuove cose, ma anche ad una conoscenza accurata e precisa. Scagliandosi contro Eunomio, che considerava il pensiero privo di significato e di senso (ἀσήμαντον εἶναι φησι τὴν ἐπίνοιαν, ἀδιανόητον)⁶¹, egli elogia l'*epinoia* per la sua utilità nella vita umana, presentandone il valore indispensabile per l'apprendimento e l'insegnamento, anche in stretto rapporto con le scoperte della scienza e della tecnica: la geometria, la filosofia, le dottrine logiche e fisiche, l'agricoltura e la navigazione, come anche in rapporto alle scoperte mediche necessarie per la salute degli uomini⁶². Essa svolge un ruolo fondamentale nella formazione della cultura⁶³, improntando la sua dinamica anche al progresso della vita umana, attraverso tutte le scienze che favoriscono il suo sviluppo. Proprio in questo contesto Gregorio colloca quella che può essere considerata la definizione dell'*epinoia*, da cui emergono le caratteristiche che ne indicano il ruolo e la funzione:

L'*epinoia* è infatti secondo il mio parere un metodo che scopre ciò che non si conosce, poiché trova ciò che viene di seguito attraverso le cose connesse e conseguenti al primo pensiero riguardo a ciò di cui si occupa. Dopo aver pensato infatti qualcosa riguardo a ciò che si cerca, collegando ciò che segue al principio di ciò che è stato compreso, attraverso i concetti scoperti, portiamo l'operazione fino alla determinazione finale delle cose di cui si occupa⁶⁴.

con i moti dell'anima, che è orientata verso ciò che è bello e buono (cf. *Eun.* 2, 191). Per un approfondimento sul ruolo dell'invenzione e dell'immaginazione nell'attività epinoetica cf. C. Spuntarelli, *Oratore divino*, 293-326; S. Douglass, Gregory of Nyssa and Theological Imagination, in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 461-471.

⁶¹ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 180 (GNO 1, 277, lin. 2).

⁶² Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 181.

⁶³ Cf. Ch. Apostolopoulos, Die Rolle der Epinoia nach Eunomius und Gregor und die theologisch-philosophischen Hintergründe (CE II 171-195), in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 242.

⁶⁴ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 182: ἔστι γὰρ κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον ἡ ἐπίνοια ἔφοδος εὐρετικὴ τῶν ἀγνοουμένων, διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολουθῶν τῇ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδαζόμενον νοήσει τὸ ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα. νοήσαντες γάρ τι περὶ τοῦ ζητουμένου τῇ ἀρχῇ τοῦ ληφθέντος διὰ τῶν ἐφευρισκομένων νοημάτων συναρμολογῶντες τὸ ἀκόλουθον εἰς τὸ πέρασ τῶν σπουδαζομένων τὴν ἐγχείρησιν ἄγομεν (GNO 1, 277, linn. 20-26).

Una prima caratteristica dell'*epinoia* è quella di essere un metodo di natura euristica, cioè uno strumento necessario per l'indagine e le ricerche della scienza che consiste in «un processo dinamico che cerca e trova a partire da ciò che è conosciuto ciò che ancora non si conosce»⁶⁵. A differenza di Basilio, che presenta l'attività analitica del pensiero, Gregorio valorizza l'insegnamento del fratello ma accentua maggiormente la dimensione metodologica e il carattere euristico dell'*epinoia*: la funzione euristica specifica della razionalità umana, essendo protesa verso nuove scoperte, con la sua attività offre consistenza ai pensieri che vengono tradotti in linguaggio⁶⁶; inoltre, attraverso il filtro della riflessione, essa contribuisce ad acquisire una conoscenza sempre più precisa ed accurata che, considerata la provenienza delle facoltà umane e l'attività della ragione nella dinamica della libertà, assume una valenza sinergica⁶⁷. Quest'ultima caratteristica rappresenta una chiave di volta per comprendere il valore dell'*epinoia* e la sua funzione euristica: Dio ha conferito alla natura umana la capacità di concepire e di trovare (τὴν ἐπινοητικὴν καὶ εὐρετικὴν δύναμιν)⁶⁸, affidando all'uomo la missione intellettuale e anche la responsabilità

⁶⁵ Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* 56.

⁶⁶ Riguardo alla facoltà euristica del pensiero, Pottier, *Dieu et le Christ* 202 afferma: «Cette faculté heuristique est propre à l'homme, elle constitue la dynamique même de sa rationalité. Une de ses attributions essentielles, est de donner consistance à la pensée en la coulant dans un langage de plus en plus précis».

⁶⁷ È interessante come Pottier sintetizza considerando nell'attività dell'*epinoia* la libertà in funzione della dimensione sinergica: «Cette liberté est énergie reçue de Dieu et donc synergie avec lui, et elle se nomme: ἐπίνοια. La réflexion, la conception, l'acte intellectuel, l'intellection, ou comme on voudra nommer cette activité, est le pivot autour duquel s'harmonise l'accueil dans le langage et la pensée, du sensible et de l'intelligible. Ce point central n'est pas statique, mais dynamique et heuristique, car l'accueil par l'homme de ce qui est, n'est jamais réception passive mais décision de s'ouvrir à ce qui ne peut être saisi. Cette définition de l'*epinoia* signe la liberté de la créature face au Créateur, liberté qui n'oppose pas l'homme a Dieu, mais est au contraire la possibilité la plus noble qui lui soit offerte de s'approcher de lui» (cf. *Dieu et le Christ* 206).

⁶⁸ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 185 (GNO 1, 278, linn. 15-16). Inoltre, Gregorio considera che anche tutto quello che si scopre, ad esempio la medicina, è da ricondurre alla causa prima di queste disposizione e facoltà, vale a dire a Dio: «[...] per quanto attiene la causa, tutto quello che si scopre e si raggiunge deve essere attribuito all'artefice di questa capacità» ([...] τῆς αἰτίας λόγῳ πᾶν τὸ εὐρισκόμενον τε καὶ κατορθούμενον εἰς τὸν ἀρχηγὸν τῆς δυνάμεως ταύτης ἐπαναφέρεται [GNO 1, 278, linn. 17-18]).

di esercitare nella libertà tale dono a favore della vita umana⁶⁹, essendo entrambe correttamente orientate verso la verità⁷⁰. In questo senso l'*epinoia*, essendo legata alla scoperta di ciò che è buono, rappresenta il criterio valutativo che permette di scoprire e discernere ciò che è utile alla vita⁷¹. A tale riguardo Gregorio afferma che «le cose utili e giovevoli alla vita umana sono state scoperte solo grazie al pensiero»⁷².

Un'altra caratteristica dell'*epinoia* è quella di essere un cammino consequenziale che prosegue orientato verso scoperte sempre nuove nell'ambito della conoscenza, a beneficio della vita umana. In questo senso essa assume la dinamica dell'approfondimento, esplorando in modo ordinato (ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα)⁷³ vari elementi sulla base delle scoperte e attraverso i risultati di volta in volta raggiunti (διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολουθῶν τῆ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδαζόμενον)⁷⁴. Si tratta quindi di un procedimento logico che segue delle regole interne e si sviluppa in virtù dell'*ἀκολουθία*, che rappresenta una costante della ricerca e, in base alle acquisizioni fatte in ordine consequenziale e secondo principi fondamentali, assume un carattere scientifico⁷⁵. A contraddistinguere il metodo epinoetico sono l'ordine e la coerenza, che determinano l'attività razionale di attuare, attraverso il susseguirsi di pensieri connessi tra loro e progressivamente scoperti fino all'esito della definizione (εἰς τὸ πέρας) di ciò che si sta cercando di comprendere. La dinamica dell'attività epinoetica conduce alla creazione di un concetto, definito attraverso i mezzi e i metodi donati da Dio e in virtù della libertà, e si sviluppa come un concatenamento che assicura il progresso nella scienza ed è proteso verso una conoscenza

⁶⁹ Cf. Pottier, *Dieu et le Christ* 203-204.

⁷⁰ Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 36.

⁷¹ Cf. Kobusch, *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie* 16.

⁷² Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 183: [...] βιωφελῆ τε καὶ χρήσιμα τῆ ζωῆ τῶν ἀνθρώπων [...] διὰ τῆς ἐπινοίας ἐξήρτηται (GNO 1, 277, linn. 30-33).

⁷³ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 182 (GNO 1, 277, lin. 23).

⁷⁴ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 182 (GNO 1, 277, linn. 21-22).

⁷⁵ Cf. J. Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse, Revue des sciences religieuses* 27, 1953, 223-224. Per un approfondimento cf. anche C. Izquierdo, *La novedad metodológica de ἀκολουθία en el pensamiento de Gregorio de Nisa*, Roma 2009, 287ss.

sempre più perfetta: «l'*epinoia* appartiene per dono divino alla razionalità umana e in sinergia col creatore produce in piena autonomia nuova conoscenza utile alla vita»⁷⁶.

4. *L'epinoia e i nomi divini*

Quanto sostenuto da Gregorio sul valore e l'importanza dell'*epinoia*, è applicabile al linguaggio teologico nell'atto di pensare e di nominare Dio, che arricchisce la relazione di comunione con Cristo e dà senso alla vita di ogni cristiano. Egli è categorico contro la pretesa di Eunomio di conoscere la natura divina attraverso il nome "ingenerato" che definisce la sua essenza e contro la sua empietà rispetto all'ineffabilità divina; piuttosto accenna spesso all'infinita natura di Dio e sottolinea come la ragione umana con le sue categorie non possa contenere Colui che trascende ogni realtà: la natura divina resta incomprendibile perché Dio è superiore a ogni nome e pensiero umano⁷⁷, così come ad ogni insegnamento⁷⁸. Anche se trascendente, Dio non rimane però astratto ma si manifesta nella storia della salvezza attraverso le teofanie e le profezie, si rende visibile nell'Incarnazione del Figlio, si rivela attraverso le operazioni divine e assume molti nomi (πολυώνυμος γίνεται) che esprimono i suoi molteplici benefici⁷⁹, si esprime con le parole degli uomini,

⁷⁶ Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* 57.

⁷⁷ Cf. *Eun.* 2, 241.

⁷⁸ Cf. *Eun.* 2, 167.

⁷⁹ A tal proposito è interessante quanto Gregorio dichiara in *Eun.* 3/8, 10: «Ma io, siccome sono stato istruito dalla Scrittura ispirata da Dio, affermo con coraggio che colui che è al di sopra di ogni nome assume per noi molti nomi, in quanto riceve un nome in relazione ai suoi molteplici atti di beneficenza: è luce, quando fa scomparire le tenebre dell'ignoranza, è vita quando dona l'immortalità, è via quando ci guida per mano dall'errore alla verità; così è anche chiamato "torre di forza" e "città che è fortezza" e "fonte" e "roccia" e "vite" e "medico" e "risurrezione" e tutte le cose del genere in relazione a noi, in vario modo dividendo se stesso con l'arrecarci i suoi benefici» (ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς διδαχθεὶς θαρσῶν ἀποφαίνομαι, ὅτι ὁ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὧν ἡμῖν πολυώνυμος γίνεται κατὰ τὰς τῶν εὐεργεσιῶν ποικιλίας ὀνομαζόμενος, φῶς μὲν ὅταν ἐξαφανίζῃ τῆς ἀγνοίας τὸν ζόφον, ζωὴ δὲ ὅταν τὴν ἀθανασίαν χαρίζεται, ὁδὸς δὲ ὅταν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τῆς πλάνης χειραγωγῆσθαι· οὕτω καὶ πύργος ἰσχύος καὶ πόλις περιοχῆς καὶ πηγὴ καὶ πέτρα καὶ ἄμπελος καὶ ἰατρός καὶ ἀνάστασις καὶ

adattando alla natura umana quanto essa può ricevere riguardo a lui⁸⁰. In questo senso il dono della capacità razionale offerto agli uomini riguarda soprattutto la conoscenza e la relazione con Dio; il dono della parola è utile per nominare Dio dopo averlo conosciuto con diversi nomi ed esprimere nel linguaggio umano come egli è: buono, sapiente, misericordioso, eterno ecc. L'uomo è comunque limitato nel comprendere Dio e non può avere la pretesa di conoscerlo in totalità. Per questo motivo Gregorio afferma che

noi per mezzo dei ragionamenti riusciamo ad afferrare solamente in modo oscuro e per brevissima misura la natura di Dio, quanto basta, tuttavia alla piccolezza delle nostre capacità per ottenere la conoscenza per mezzo dei nomi che sono pronunciati su di lei conformemente alla devozione⁸¹.

Per il fatto che Dio trascende la dimensione della conoscenza, perché conosce tutte le cose e sé stesso prima di tutto⁸², la natura divina è inconoscibile all'uomo. Egli non ha bisogno di parole, ma queste sono state escogitate a vantaggio degli uomini, poiché essi con l'aiuto dei nomi, frutto della loro capacità razionale e formulati secondo la retta fede, possano giungere a conoscere progressivamente Dio⁸³. A tal proposito, mettendo in rilievo l'importanza della capacità razionale nella formazione dei nomi a proposito di Dio, Gregorio ritiene che «noi impieghiamo per lui molte e svariate denominazioni e adattiamo

πάντα τὰ τοιαῦτα πρὸς ἡμᾶς ὀνομάζεται, ποικίλως ἑαυτὸν ταῖς ἡμετέραις εὐεργεσίαις καταμερίζων [GNO 2, 242, linn. 8-18]).

⁸⁰ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 419.

⁸¹ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 130: [...] ὅτι τῆς θείας φύσεως ἀμυδρὰν μὲν καὶ βραχυτάτην ἔχομεν διὰ τῶν λογισμῶν τὴν ἀντιληψίν, ἀποχρῶσαν δ' ὁμῶς τῇ βραχύτητι τῆς δυνάμεως ἡμῶν διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν περὶ αὐτὴν λεγομένων εὐσεβῶς τὴν γνῶσιν ἐραυίζόμεθα (GNO 1, 263, 22-26).

⁸² Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 168: ὁ εἰδὼς τὰ πάντα καὶ ἑαυτὸν πρὸ πάντων (GNO 1, 273, lin. 28).

⁸³ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 167: «la natura divina, per il fatto che racchiude entro di sé tutta la conoscenza, è superiore ad ogni insegnamento, se ne ricava che i nomi sono stati escogitati per far conoscere quello che esiste, e non a vantaggio di Dio, ma a vantaggio nostro» ([...] ἢ δὲ θεία φύσις διὰ τὸ πᾶσαν ἐμπειριληφέναι τὴν γνῶσιν κρείττων πάσης διδασκαλίας ἐστί, δείκνυται διὰ τούτων ὅτι οὐ τοῦ θεοῦ χάριν ἀλλ' ἡμῶν ἕνεκα τὰ ὀνόματα πρὸς δῆλωσιν τοῦ ὄντος ἐπινοήται [GNO 1, 273, linn. 23-26]).

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA
IN GREGORIO DI NISSA

a lui i vari appellativi a seconda dei differenti pensieri»⁸⁴. Essendo la natura divina semplice, poiché esente da ogni composizione, e tenendo presente la somma perfezione da cui è caratterizzata⁸⁵, la mente umana non è in grado di afferrare ed esprimere con un solo termine l'esistenza di Dio. È perciò necessario utilizzare molteplici nomi che esprimano gli attributi divini e il pensiero dovrebbe possedere una certa affinità con tutti questi attributi, che non devono essere in contraddizione tra di loro e che esprimono ciò che è conveniente riguardo a Dio⁸⁶. In realtà l'intelletto umano è istruito dalle operazioni di Dio e l'uomo esprime attraverso le parole solo quello che è in grado di contenere⁸⁷. Gregorio sostiene che per conoscere Dio si debba partire «dai nomi che ci fanno vedere la varietà della potenza divina e ci conducono a comprendere la natura di Dio facendo conoscere agli uomini solamente quello che si osserva relativamente a lui»⁸⁸. Molteplicità dei nomi non significa tuttavia che la natura divina sia multiforme, come lasciava intendere Eunomio⁸⁹, bensì che i nomi sono la risposta della capacità razionale dell'uomo alle molteplici manifestazioni delle energie divine⁹⁰. A sostegno di

⁸⁴ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 144: [...] πολλαῖς καὶ ποικίλαις ἐπωνυμίαις ἐπ' αὐτοῦ κεχρήμεθα, κατὰ τὴν τῶν ἐπινοιῶν διαφορὰν τὰς προσηγορίας ἀρμόζοντες [GNO 1, 267, linn. 19-21]).

⁸⁵ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 276-277.

⁸⁶ Cf. J. S. O'Leary, Divine Simplicity and the Plurality of Attributes (CE II 359-386; 445-560), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 325-326.

⁸⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 154.

⁸⁸ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 102: [...] ἐκ τῶν ὀνομάτων, δι' ὧν τὸ ποικίλον τῆς θείας δυνάμεως κατανοεῖται, πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς θείας φύσεως χειραγωγούσι, τὴν μεγαλοπρέπειαν μόνην τῶν περὶ τὸν θεὸν θεωρουμένων τοῖς ἀνθρώποις γνωρίζοντες (GNO 1, 256, linn. 19-23).

⁸⁹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 302.

⁹⁰ Cf. B. Krivochéine, Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Grégoire de Nysse, in: E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica. Vol. XVI. Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, Oxford 1985, 394-396. Per Gregorio le energie sono in stretta relazione con la volontà e la semplicità della natura di Dio da dove provengono e di cui sono manifestazione e hanno valore importante in funzione della conoscenza, perché attraverso il loro effetto gli attributi divini si traducono e si esprimono in nomi e di conseguenza in linguaggio. Inoltre, in una prospettiva complessiva, lo studioso considera alla pagina 404 che le energie, oltre a

questa argomentazione Gregorio indica la Scrittura, da cui si apprende la molteplicità dei nomi convenienti alla natura divina e afferma che «tutte le parole che la Sacra Scrittura ha trovato per esaltare la gloria di Dio significano una delle caratteristiche conosciute a suo proposito, perché ciascuna fornisce una sua propria spiegazione»⁹¹. Pertanto, tenendo conto della varietà delle sue operazioni, Dio è chiamato con diversi nomi nel modo in cui lo pensiamo⁹² e poiché ogni nome esprime un significato proprio⁹³, si deve considerare che i diversi concetti che si impiegano per parlare di Dio non sono intercambiabili proprio perché ognuno esprime una sfumatura diversa dell'infinita perfezione divina⁹⁴. Da questa diversità emerge una caratteristica importante dei nomi, quella di essere prodotti in modo diastematico⁹⁵, vale a dire pensati ed espressi

rappresentare una via di conoscenza, sono una manifestazione della condiscendenza divina verso di noi: «La grâce, Grégoire le dit d'ailleurs à propos de l'énergie, est pour lui une force divine qui descend vers nous, une manifestation de Dieu qui par amour des hommes se conforme à notre faiblesse, une théophanie de lumière qui laisse cependant inconnaissable et incommunicable la nature divine. Ce n'est pas seulement une intellection par qui nous nous élevons vers Dieu, mais aussi une condescendance de Dieu vers nous».

⁹¹ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 105: [...] *πάσαι φωναί αἱ παρά τῆς ἁγίας γραφῆς εἰς δοξολογίαν θεῖαν ἐξευρημέναι τῶν περὶ τὸν θεόν τι δηλουμένων ἀποσημαίνουσιν, ἰδίαν ἔμφασιν ἐκάστη παρεχομένη* [...] (GNO 1, 257, linn. 14-17).

⁹² Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 304: «[...] Dio è chiamato per nome secondo differenti significati, tenuto conto de la varietà delle sue operazioni, ed è chiamato nel modo in cui lo pensiamo» ([...] *πρὸς τὸ ποικίλον τῶν ἐνεργειῶν κατὰ διαφόρους σημασίας ὀνοματοποιεῖται τὸ θεῖον, ὅπως ἂν νοήσωμεν, οὕτως ὀνομαζόμενον* [GNO 1, 315, linn. 24-26]).

⁹³ Si veda ad es. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 24-25; 303. In modo particolare in *Eun.* 2, 30 Gregorio spiega che i termini *ἀγέννητος* / *γεννητός* non implicano la necessità di essere definiti secondo la sostanza, ma ciascuno dei due nomi possiede il proprio significato (*ἰδίαν ἔμφασιν*).

⁹⁴ Cf. L. F. Mateo-Seco, *Atributos y simplicidad divina en el Contra Eunomium II de Gregorio de Nisa*, in: T. Trigo (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona 2004, 387.

⁹⁵ Il *διάστημα* è uno dei principi fondamentali del pensiero del Niseno e indica la condizione ontologica delle creature che si manifesta attraverso il carattere delimitato e l'intervallo in cui esse svolgono l'esistenza. La caratteristica della *diastasis*, secondo quanto afferma in *In Ecclesiasten homiliae* 6, 2-3, è stabilita dal susseguirsi del tempo, il quale è considerato come misura delle cose (cf. T. P. Verghese, *ΔΙΑΣΤΗΜΑ* and *ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ* in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem, in: H. Dorrie/ M. Altenburger/ U.

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA
IN GREGORIO DI NISSA

nel linguaggio in stretta dipendenza dall'intervallo spazio-temporale e attraverso tale disposizione sono circoscritti alla condizione creaturale e finita della natura umana. Grazie alla mediazione diastematica, i nomi divini da una parte con il loro significato rivelano gradualmente la presenza di Dio, il suo modo di esistere e le sue manifestazioni, mentre dall'altra approfondiscono la conoscenza e segnano il progresso della partecipazione alla vita divina. Gregorio sostiene che la via della ricerca di Dio sia consolidata anche dall'ispirazione divina della Scrittura⁹⁶: il Signore è indicato dalla Scrittura secondo differenti pensieri⁹⁷ e a loro volta i nomi confermano l'intelletto, indicando la direzione per giungere a conoscere Dio⁹⁸. I nomi in realtà sono espressione dei benefici divini che si manifestano nell'economia della salvezza e che permettono di comprendere gradualmente la presenza divina. Per giungere a questo punto, Dio viene incontro alla debolezza della natura umana e nella sua condiscendenza si conforma alla misura dell'uomo, assumendo sentimenti umani ed esprimendosi alla maniera umana nelle teofanie e nella

Schramm (edd.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, (Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972)*, Leiden 1976, 251-258; cf. anche A. A. Mosshammer, *Time for All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes*, in: S. G. Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin – New York 1993, 257-258). Per le creature razionali anche il modo di esprimersi attraverso il linguaggio strettamente connesso con il procedimento epinoetico nella formazione dei nomi e nel modo di esprimersi attraverso le parole assume la funzione di distinzione delle caratteristiche delle cose. D'altra parte, Gregorio considera che la natura divina per la sua caratteristica dell'infinito sia adiaستمatica, mentre, in riferimento alle realtà create il diastema, considerando la dimensione temporale, sarebbe la misura delle cose. Per un approfondimento della relazione tra epinoia e diastema cf. S. Douglass, *The Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, New York 2007, 174-179.

⁹⁶ Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 99), 58.

⁹⁷ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 300.

⁹⁸ Cf. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique* 59.

Sacra Scrittura⁹⁹. Questa manifestazione divina è espressa da Gregorio attraverso un'immagine della tenerezza divina: come una madre affettuosa balbetta insegnando ai suoi pargoli a parlare, così Dio guida gli uomini, quasi prendendoli per mano (χειραγωγεῖν)¹⁰⁰ per condurli attraverso il significato dei vari nomi alla comprensione e alla conoscenza della sua Provvidenza.

Seguendo il principio dell'analogia, Gregorio indica come anche a partire dalla creazione si possa giungere alla conoscenza di Dio, in quanto dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si contempla il Creatore di tutte le cose¹⁰¹ e quindi, secondo le percezioni e le attività razionali, vengono attribuiti nomi che esprimono le molteplici attività e le operazioni divine. Un passo in cui egli spiega in modo esplicito la conoscenza e l'attribuzione dei nomi a partire dalla bellezza della creazione è il seguente:

considerando anche la bellezza e la grandezza delle meraviglie del creato, da tutte queste e da altre analoghe osservazioni noi ricaviamo altri pensieri relativamente all'essere divino e interpretiamo con il suo nome specifico

⁹⁹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 419.

¹⁰⁰ Anche in *De oratione dominica*, 2 Gregorio utilizza la stessa immagine dell'essere portati per mano, per dire che attraverso le denominazioni anche nella preghiera l'intelletto è guidato alla conoscenza di Dio: «chi [...] a partire dagli appellativi pensati per lui, essendo stato portato per mano all'intelligenza dell'indicibile, ha appreso che la natura divina, [...] è bontà, santità, esultanza, potenza, gloria, purezza, eternità, che è sempre in sé e immutabile, e ha compreso altre simili cose riguardo la natura divina attraverso la divina Scrittura e i propri ragionamenti [...]» ([...] ἐκ τῶν ἐπινοουμένων αὐτῷ προσηγοριῶν πρὸς τὴν σύνεσιν τοῦ ἀφράστου δόξης χειραγωγούμενος, καὶ μαθὼν ὅτι ἡ θεία φύσις, [...] ὃ τί ποτέ ἐστίν, αὐτό, ἀγαθότης ἐστίν, ἀγιασμός, ἀγαλλίαμα, δύναμις, δόξα, καθαρότης, αἰδιότης, αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡς αὐτῶς ἔχουσα, καὶ ὅσα τοιαῦτα νενόηται περὶ τὴν θεῖαν φύσιν, διὰ τε τῆς θείας γραφῆς καὶ τῶν οικείων λογισμῶν κατανοήσας [...] GNO 7/2, 23, linn. 13-19]).

¹⁰¹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 154. Anche in *Ad Eusthatium. De sancta Trinitate* troviamo una spiegazione della funzione dell'analogia nella relazione con Dio attraverso la conoscenza: «[...] ma poiché la natura di Dio è al di sopra dell'intelligenza di coloro che lo cercano, mentre noi, partendo da certe prove, ci procuriamo per analogia, mediante tentativi, la conoscenza degli aspetti che ci sfuggono, è necessario che noi siamo condotti per mano dalle operazioni, quando vogliamo trovare la natura divina» ([...] ἐπει δὲ ἡ μὲν ὑψηλοτέρα τῆς τῶν ζητούντων ἐστὶ κατανοήσεως, ἐκ δὲ τεκμηρίων τινῶν περὶ τῶν διαφευγόντων τὴν γνώσιν ἡμῶν στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα, ἀνάγκη πᾶσα διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἡμᾶς χειραγωγείσθαι πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἔρευναν [GNO 3/1, 10, lin. 22 - 11, lin. 3]).

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA
IN GREGORIO DI NISSA

ciascun pensiero che sorge dentro di noi, seguendo il consiglio della Sapienza, che dice che muovendo dalla bellezza e dalla grandezza delle creature bisogna contemplare per via di analogia il creatore di tutte le cose¹⁰².

Da questo passo si evince che dalla realtà circostante si ricevono stimoli per pensare e riflettere, stimoli che suscitano stupore e portano ad esprimere attraverso diversi nomi la bontà infinita di Dio. Percorrere la via dell'analogia è utile perché, attraverso i nomi ricavati dalla contemplazione della creazione, permette di accedere alla conoscenza di Dio ma nello stesso tempo delimita la possibilità di parlare di Dio¹⁰³, sia perché egli trascende la creazione sia perché quest'ultima possiede uno statuto ontologico differente, che è quello finito.

Per quanto riguarda l'ambito cristologico, il Nisseno mostra come i nomi rivelino la relazione del Figlio con il Padre e facciano conoscere il Signore in virtù dei benefici e delle operazioni realizzate per gli uomini. A tal proposito egli afferma:

[...] siccome il Signore in molti modi ha provveduto alla vita umana, ogni aspetto dei suoi benefici viene conosciuto, corrispondentemente, mediante ciascun nome di questo genere, in quanto il provvedere e l'operare, che si vedono nel Signore, formano in seguito un determinato nome, e noi diciamo che tale nome è pronunciato "secondo il pensiero umano"¹⁰⁴.

È evidente come Gregorio metta in stretta relazione le molteplici operazioni di Cristo, essendo ciascuna denominata secondo l'effetto e il beneficio che arreca. Egli rileva inoltre l'importanza della capacità razionale

¹⁰² Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 583: [...] τὸ μέγεθος τῶν ἐν τῇ κτίσει θαυμάτων κατανοήσαντες, ἐκ πάντων τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἄλλα νοήματα περὶ τὸ θεῖον λαμβάνοντες ἰδίους ὀνόμασιν ἕκαστον τῶν ἐγγινομένων ἡμῖν νοημάτων διερμηνεύομεν ἀκολουθοῦντες τῇ συμβουλῇ τῆς σοφίας, ἣ φησιν ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως δεῖν τὸν τῶν πάντων γενεσιουργὸν θεωρεῖσθαι (GNO 1, 396, linn. 21-26).

¹⁰³ Cf. Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* 129.

¹⁰⁴ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 298: ὅτι πολυειδῶς τοῦ κυρίου τῆς ἀνθρωπίνης προνοούντος ζωῆς ἕκαστον εὐεργεσίας εἶδος δι' ἐκάστου τῶν τοιούτων ὀνομάτων καταλλήλως γνωρίζεται, τῆς ἐνθεωρουμένης αὐτῷ προνοίας τε καὶ ἐνεργείας εἰς ὄνοματος τύπον μεταβαινούσης. τὸ δὲ τοιοῦτον ὄνομα παρ' ἡμῶν "ἐπινοία" λέγεται ὀνομάζεσθαι (GNO 1, 314, linn. 14-19).

facendo corrispondere alla sua attività la formazione dei nomi espressi secondo il pensiero umano. Un punto centrale su cui insiste il Nisseno, difendendo la divinità di Cristo, riguarda l'unicità del suo soggetto al quale si attribuiscono molte denominazioni in base al significato delle varie operazioni e a seconda delle relazioni che egli stabilisce con le cose operate¹⁰⁵. È proprio in virtù delle molteplici azioni che il Signore è nominato con nomi concepiti concettualmente come conseguenza delle sue operazioni (ἐπινοητικῶς ἐκ τῶν ἐνεργειῶν ὀνομάζεται)¹⁰⁶. Gregorio dopo aver citato l'esempio del grano, seguendo il ragionamento di Basilio, per dimostrare la possibilità di attribuire concettualmente nomi diversi alle cose, riguardo a Cristo dichiara: «il Signore, pur essendo unico secondo il soggetto, possiede anche i nomi corrispondenti alle sue varie operazioni»¹⁰⁷. Proseguendo egli specifica che tali nomi non sono semplici voci che indicano la natura del Signore, bensì frutto del pensiero che osserva le qualità presenti in lui. Per il Nisseno i nomi non indicano la natura divina di Cristo, semplice e non composta, ma vengono attribuiti ed esprimono le proprietà che manifestano la sua funzione provvidenziale e redentiva¹⁰⁸. Di sicuro per lui la molteplicità dei nomi divini che vengono attinti dalla Sacra Scrittura¹⁰⁹ rappresenta il punto fondamentale su cui costruisce il suo discorso teologico, contrastando così il nominalismo radicale di Eunomio, ridotto ad un solo attributo divino. In questo senso la varietà dei nomi diventa una prospettiva teologica perché essi, attraverso la loro distinzione e i significati di cui diventano portatori, allargano gli orizzonti della conoscenza di Dio a condizione di lasciarsi accompagnare da lui stesso, che si rivela progressivamente.

¹⁰⁵ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 353: [...] δυνατὸν εἶναι πολλὰς ἐφαρμόζεσθαι προσηγορίας κατὰ τὰς τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰς καὶ τὴν πρὸς τὰ ἐνεργούμενα σχέσιν ἐνὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὄντι τῷ νῷ τοῦ θεοῦ [...] (GNO 1, 329, linn. 13-15).

¹⁰⁶ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 354 (GNO, 1, 329, linn. 21-22).

¹⁰⁷ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 356: [...] ἐν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὁ κύριος ὧν πρόσφορα ταῖς ἐνεργείαις ἔχει καὶ τὰ ὀνόματα (GNO 1, 330, linn. 8-9).

¹⁰⁸ Cf. J. Zachhuber, *Christological Titles – Conceptually Applied?* (CE II 294–358), in: Karfíková / Douglass / Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies* 274.

¹⁰⁹ Per un elenco dei nomi che Gregorio ha utilizzato prendendoli dalla Sacra Scrittura, come anche per un approfondimento sulla loro distinzione cf. Pottier, *Dieu et le Christ* 177-180.

Gregorio, sulla stessa linea di Basilio, mette in rilievo l'importanza fondamentale dei nomi Padre e Figlio, che esprimono la relazione naturale ed essenziale in Dio¹¹⁰. La trattazione dei nomi diventa sempre più articolata e la distinzione che egli fa riguarda da una parte nomi assoluti (ad es. "incorruttibile", "eterno", "immortale"), che esprimono una caratteristica della natura divina e sono privi di ogni collegamento e rapporto con gli altri, dall'altra i nomi relativi, che esprimono un legame a beneficio degli uomini, espressi in funzione di una relazione. Il Nisseno per stabilire una regola fondamentale di distinzione dei nomi divini afferma che «alcuni manifestano la gloria sublime ed inesprimibile, mentre altri nomi indicano la varietà dell'economia provvidenziale» (τὰ μὲν γὰρ τῆς ὑψηλῆς τε καὶ ἀφράστου δόξης τὴν ἔνδειξιν ἔχει, τὰ δὲ τὸ ποικίλον τῆς προνοητικῆς οἰκονομίας ἐνδείκνυται)¹¹¹. Nella prima categoria sono inclusi i nomi che rappresentano la potenza di Dio e hanno la funzione di condurre a una sua realtà più gloriosa (πρὸς τὸ ἐνδοξότερον)¹¹², nella seconda si trovano parole come "pane", "vite", "pietra", cioè nomi che corrispondono a Cristo per convenienza, in relazione all'attività provvidenziale che egli realizza nei confronti di coloro che sono beneficiati¹¹³. Per Gregorio occupano un posto di rilievo anche i nomi negativi a partire dal nome "ingenerato", termine molto dibattuto, ma anche "immortale", "incorruttibile", "immutabile", nomi che assumono nel linguaggio forma privativa o negativa. Essi permettono l'accesso alla dimensione apofatica della teologia mediante la quale, come in una specie di prospettiva rovesciata del linguaggio, si esprime anche quello che non è in Dio (ad es. morte, corruzione)¹¹⁴; nello stesso tempo essi stanno ad indicare che Dio nel suo mistero infinito non può essere afferrato nella totalità dalla conoscenza umana¹¹⁵. Per accompagnare il percorso della conoscenza di Dio

¹¹⁰ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 143.

¹¹¹ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 132 (GNO 2, 48, linn. 3-5).

¹¹² Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 135.

¹¹³ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 132.

¹¹⁴ Per un'esposizione dei nomi negativi si veda Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 579.

¹¹⁵ Sulla funzione dell'*epinoia* nel linguaggio apofatico della teologia cf. R. S. Brightman, *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, *The Greek Orthodox Theological Review* 18, 1973, 99-102; A. Ojell, *The Constitutive Elements of the Apophatic System of Gregory of Nyssa*, in: F. Young/ M. Edwards/ P. Parvis (edd.), *Studia Patristica*.

attraverso la capacità razionale, il Nisseno considera che il dono della fede sia fondamentale a superare il carattere limitato della comprensione umana, offrendo come esempio la storia di Abramo¹¹⁶, considerato il culmine della perfezione umana (ὄρος τῆς ἀνθρωπίνης τελειώσεως)¹¹⁷, che nella sua esperienza esodale camminava verso la conoscenza di Dio grazie alla fede. La capacità epinoetica nel rapporto con Dio realizza pienamente la sua funzione attraverso la fede, in quanto essa, secondo il modello di Abramo, unisce alla natura divina, incomprensibile, l'intelletto che la cerca¹¹⁸.

Conclusione

Il contributo apportato da Gregorio di Nissa alla comprensione del ruolo fondamentale che svolge l'*epinoia* nel processo gnoseologico, ha permesso di rilevare la scoperta di nuove acquisizioni nel campo della conoscenza umana in generale, della ricerca e della riflessione teologico-spirituale. Già prima di lui, contro la visione di Eunomio, che sosteneva l'evanescenza dell'*epinoia* e la sostanzialità dei nomi, Basilio ha elaborato una vera e propria teoria della formazione dei nomi, evidenziando l'attività della ragione che, insieme alle altre facoltà umane quali la percezione sensoriale, la memoria e l'immaginazione, concorre alla conoscenza di una determinata realtà e successivamente all'attribuzione dei nomi. I diversi nomi di Cristo presi dalla Sacra Scrittura,

Vol. XLI. Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom, Leuven - Paris - Dudley 2006, 397-402.

¹¹⁶ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 86 (GNO 1, 252, linn.11-12).

¹¹⁷ Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 86.

¹¹⁸ Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 91: [...] κατ' αὐτὸν ἱστορία τοὺς τῷ θεῷ προσιόντας ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλως προσεγγίσει θεῷ, μὴ πίστεως μεσιτεούσης καὶ συναπτούσης δι' ἑαυτῆς τὸν ἐπιζητούντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν (GNO 1, 253, linn. 24-28). Dall'esperienza di Abramo, Gregorio presenta la funzione spirituale della fede e il suo valore di sostegno e di mediazione nel processo epinoetico dell'intelletto, che attraverso la conoscenza si avvicina alla natura incomprensibile di Dio cf. T. Dolidze, *The Cognitive Function of Epinoia* 447-449. Per un approfondimento cf. anche M. Ludlow, *Divine Infinity and Eschatology: The Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa* (CE II 67-170), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 222-236.

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'*EPINOIA*
IN GREGORIO DI NISSA

descrivono varie caratteristiche della sua persona: egli si rivela e si fa conoscere per la sua sapienza e il suo amore per gli uomini. Il procedimento epinoetico si svolge in modo dinamico, tenendo insieme unità della persona di Cristo e distinzione delle sue molteplici manifestazioni. Sulla stessa linea di pensiero, anche Gregorio ha sviluppato la teoria dell'*epinoia* mettendo in rilievo il carattere metodico e la funzione euristica della ragione per scoprire cose nuove utili alla vita. Questo ha permesso di osservare la dimensione sinergica dell'*epinoia*, in quanto la capacità di ragionare, conoscere ed esplorare cose nuove proviene da Dio, mentre l'attribuzione dei nomi alle cose appartiene all'uomo. Gregorio ha perfezionato la teoria di Basilio, sostenendo che la formazione dei nomi è imposta dagli uomini, ma in relazione alle cose. Il linguaggio teologico che si forma dal contenuto della Sacra Scrittura assume la funzione di condurre il cristiano in modo graduale alla conoscenza di Dio nell'esperienza spirituale che si ha in Cristo, proprio attraverso i nomi e gli attributi che descrivono la manifestazione delle sue operazioni.

