

IL CONTRIBUTO DI SAN BASILIO DI CESAREA SULLA FUNZIONE DELLE *EPINOIAI* NELL'AMBITO DELLA CONTROVERSIA EUNOMIANA

TEOFIL CIUCHEȘ¹

ABSTRACT: *The Perspective Position of St. Basil of Caesarea on the Function of the Epinoia in the Context of the Eunomian Controversy.* Writing in the context of the Eunomian Controversy, Basil of Caesarea defends the value of human epinoia (thought, intent) which, while processing reality in a cognitive sense, can also scrutinise the content and results of what is already known. The implications of the epinoetic process – which engages all of the human faculties – are closely related to the formation of language and to the attributing of names to things. Within the context of theological reflection, the epinoetic process is useful insofar as, in virtue of the binomial unity-distinction, it allows, as far as is humanly possible, the development of knowledge regarding the Trinitarian Mystery and of the Mystery of Christ. Through the diversity of designations that are permitted here, the articulation and elaboration of theological language is encouraged which, in turn, helps to aid one's progress in spiritual matters.

Keywords: Basil of Caesarea, Eunomio, epinoetic process, Trinitarian Mystery, formation of language.

¹ Teofil Ciucheș, sacerdote e religioso dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali, Ricercatore presso il Convento Franciscanum d'Assisi (Italia), email: ciuche_teo@yahoo.com



REZUMAT: *Contribuția Sfântului Vasile de Cezareea asupra funcției epinoiei în contextul controversei eunomiene.* În contextul controversei eunomiane, Vasile cel Mare apără valoarea epinoiei umane (gândirii, intenției) care, în timp ce elaborează cunoașterea realității în sens cognitiv și analizează conținutul și rezultatele a ceea ce este deja cunoscut, dezvoltă procesul cunoașterii în mod creativ descoperind aspecte inovative. Implicațiile procesului epinoetic – care angajează toate facultățile umane – sunt strâns legate de formarea limbajului și de atribuirea de nume entităților cunoscute. În contextul reflecției teologice, procesul epinoetic este util, deoarece în virtutea binomului unitate-distincție, permite dezvoltarea cunoașterii spirituale a misterului Sfintei Treimi și a misterului salvific a lui Cristos. Capacitatea analitică umană ce implică dinamismul procesului epinoetic dezvoltă elaborarea limbajului teologic care determină progresul și cunoașterea spirituală.

Cuvinte-cheie: Vasile cel Mare, Eunomie, activitate epinoetică, Misterul Sf. Treimi, formarea limbajului teologic, cunoaștere spirituală.

Introduzione

San Basilio di Cesarea sviluppando il contributo apportato da Origene alla formazione della dottrina delle *epinoiai*, basato sull'impiego degli appellativi cristologici desunti dalla Sacra Scrittura è riuscito ad approfondire con originalità ed ingegno la funzione dell'*epinoia* nella formazione dei nomi nonché il loro valore nel linguaggio teologico, come si evince nell'ambito della controversia eunomiana.

All'interno del quadro generale della ricerca, gli studiosi hanno dimostrato come la formazione teologica dei Cappadoci sia stata determinata dalla lettura delle opere dell'Alessandrino, legame evidente anche nell'influsso esercitato dal metodo origeniano di interpretare la Scrittura sul loro procedimento esegetico².

² Alcuni riferimenti principali per approfondire questo argomento cf. M. Simonetti, Origene dalla Cappadocia ai Cappadoci, in: M. Girardi / M. Marin (a cura di), *Origene e l'alessandrinismo cappadocce (III-IV secolo). Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000)* Bari 2002 (Quaderni di Vetera

Per quanto riguarda la dottrina delle *epinoiai*, essi hanno evidenziato la ricezione della tradizione origeniana³ nell'insegnamento dei tre grandi Padri.

Christianorum 28), 13ss. Sull'influsso origeniano in Basilio si veda J. Gribomont, L'origénisme de Saint Basile, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, vol. 1: *Exégèse et patristique* (Théologie 56), Paris 1963, 282ss; M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, (*Quaderni di Vetera Christianorum* 26), Bari 1998; B. Sesboüé, Introduction, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, vol. 1 (*Sources Chrétiennes* 299, Paris 1982, 72-74.

- ³ Cf. B. Studer, Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre Gregors von Nyssa, *Olomouc 2004*, 34. Nel sostenere la tesi della ricezione della tradizione origeniana - "die Rezeption der origenischen Überlieferung", lo studioso considera che tale trasmissione sia avvenuta nei Cappadoci attraverso Eusebio di Cesarea. Infatti, la presenza di alcuni nomi scritturistici in Eus., *Praeparatio euangelica* 9, 23, 10-11 può costituire un indizio della continuità della dottrina origeniana delle *epinoiai*, e questo se si vuole tenere conto anche della grande stima e interesse che Eusebio aveva per il Maestro Alessandrino come emerge da *Historia Ecclesiastica* 6. Sull'utilizzo delle *epinoiai* in Eusebio cf. anche H. Strutwolf, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 72, Göttingen 1999 150-151; per un approfondimento sui nomi del Figlio in Eusebio di Cesarea cf. anche A. Weber, 'Αρχή. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebii von Caesarea, (*Dissertatio Pontificia Universitas Gregoriana*), Roma 1964, 70-108. D'altra parte, V. H. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homäusianer zum Neonizäner, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 66, Göttingen 1996, 118ss sostiene una linea di trasmissione dell'insegnamento delle *epinoiai* attraverso Atanasio di Alessandria, avversario di prima fila contro gli ariani e strenuo difensore della fede nicena. Per un confronto di come Atanasio utilizza in modo esplicito i nomi cristologici si veda ad es. *gent.* 47. Tuttavia, M. Simonetti, Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti, *Augustinianum* 38 (1998), 8-13, ritiene che risulti difficile dimostrare che Basilio si sia ispirato alle opere di Atanasio. In una prospettiva diversa, secondo M. Delcogliano, la ricezione della teologia dei nomi in Basilio di Cesarea mediante gli scritti di Atanasio, che ha come caratteristica comune l'argomentazione dei nomi divini incentrata sulla professione battesimale di Mt. 28, 19, risentirebbe di una mediazione leggermente modificata dall'influsso omoiusiano di Basilio di Ancira e di Giorgio di Laodicea (cf. M. Delcogliano, The Influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's Decentralization of "Unbegotten", *Journal of Early Christian Studies* 19 (2011), 202-223.

In modo particolare Basilio, nel contesto ecclesiale e politico piuttosto complesso⁴ della seconda metà del IV secolo, all'interno della disputa teologica trinitaria, è riuscito ad approfondire con originalità ed ingegno la funzione dell'*epinoia* nella formazione dei nomi nonché il loro valore nel linguaggio teologico, come si evince nell'ambito della controversia eunomiana.

1. Eunomio: il problema dei nomi e del linguaggio teologico

La polemica sui nomi divini nasce nel contesto delle dispute tra le varie fazioni dei gruppi eterodossi, in modo particolare a partire dalle affermazioni del partito degli Anomei, definito come un ramo del neo-arianesimo radicale⁵, che ebbe come rappresentante principale Aezio. Un suo stretto collaboratore, nonché propulsore delle sue idee e posizioni⁶, fu Eunomio, insediato come vescovo di Cizico al suo rientro dal Concilio di Costantinopoli del 360. Il suo insegnamento, unitamente a quello del gruppo degli anomei, di cui era esponente, divenne sempre più preponderante⁷ nel dibattito teologico del particolare scenario politico delineato da Giuliano Imperatore, che aveva instaurato un clima di tolleranza senza mai prendere posizione a favore di alcun partito ecclesiastico. Il punto di partenza delle affermazioni problematiche anomee, in linea con la dottrina della formazione dei nomi di ispirazione neoplatonica⁸,

⁴ Per uno studio sull'attività di Basilio, la situazione politica e le problematiche in materia dottrinale che egli affrontò cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), 405-434; in seguito SEA.

⁵ Secondo R. P. C. Hanson, dietro la metafisica del sistema dottrinale dell'anomeismo si riconosce il principio di base secondo cui Dio non può generare e quindi non può comunicare sé stesso, principio che di fatto si ritrova anche nella dottrina di Eunomio; cf. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1997², 610ss.

⁶ Per un confronto sulla dipendenza dottrinale di Eunomio da Aezio cf. Epiph., *Adversus Haereses* 76, 12, 1-37 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 3, 352-360); in seguito GCS.

⁷ Cf. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, *Orientalia Christiana Analecta* 202, 1976, 12.

⁸ Eunomio attinge il suo insegnamento dell'origine dei nomi nel *Commento a Cratilo*, trasmesso attraverso la tradizione neoplatonica sviluppata nel periodo contemporaneo a lui, dando alla sua dottrina un'impronta di carattere mistico-teurgico. Cf. J. Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, *Revue d'études grecque*, 1956, 427-431.

condizionata anche da altri influssi⁹, sta nell'aver riconosciuto solo il nome ingenerato (ἀγέννητος) insito nella sostanza divina, come unico appellativo degno per onorare Dio. Eunomio dovette difendersi dalle accuse eresia ricevute da parte del clero e del popolo e un testo che permette di avere accesso alle sue affermazioni e alla sua posizione dottrinale quale forma esasperata di arianesimo è la sua *Apologia*.

Nella sua professione di fede egli sostiene che, in base alla nozione naturale (κατὰ τε φυσικὴν ἔννοια) ed all'insegnamento dei Padri, Dio sia uno solo, non derivi né da sé stesso né da un altro e, poiché preesiste a tutte le cose, gli si addica il nome di ingenerato (ἀκολουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητον): si giunge in tal modo all'esito del ragionamento per affermare che Dio stesso è sostanza ingenerata (αὐτός ἐστιν οὐσία ἀγέννητος)¹⁰. Egli evita di dare priorità agli appellativi Padre e Figlio; non conferisce il giusto valore a questi nomi divini, perché, a suo modo di ragionare, implicano la passione della natura umana¹¹; sostiene che Dio, essendo nella sua sostanza ingenerato, non potrebbe mai ammettere la generazione, tanto da rendere il generato partecipe della propria natura. La partecipazione implicherebbe una separazione, una divisione e un confronto che comporterebbero la diminuzione dell'incorruttibilità della natura divina dell'ingenerato. In realtà Eunomio, seguendo il principio secondo cui il nome è la sostanza delle cose, riconosce una specie di incompatibilità nominale, e di

⁹ In riferimento alle diverse ispirazioni che sono alla base della teoria del linguaggio di Eunomio, che si fonda sulla sostanzialità dei nomi, come anche riguardo alla relazione tra i sinonimi e gli omonimi presenti anch'essi nella sostanza delle cose, J. L. Narvaja giunge alla seguente conclusione: «[...] encontramos que Eunomio ha recibido una cuádruple influencia: de los gramáticos, en el concepto filosófico de *epínoia*; de Orígenes, en el concepto teológico de *epínoia*; del neoplatonismo de la escuela alejandrina, en cuanto al valor inmutable de ciertas palabras; y de Aristóteles, en el concepción de homónimos y sinónimos» (cf. J. L. Narvaja, *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, [Excerpta ex dissertatione ad doctorandum in theologia et scientiis patristicis], Roma 2003, 33).

¹⁰ Eunomius Cyzicenus, *Apologia* 7 (ed. R. P. Vaggione, 40, linn. 10-11); in seguito Eun., *Apol.*

¹¹ Eun., *Apol.* 16. Infatti, quando parla di termini "Padre" e "Figlio" applica il procedimento dell'analogia, equivocità e omonimia, per purificarli dalla connotazione che si ha nell'esperienza umana cf. Narvaja, *Teología y piedad* 49.

conseguenza di natura, dell'appellativo Figlio con la natura dell'Ingenerato¹². Sul piano del linguaggio teologico non ammette l'unità e l'uguaglianza delle Persone Divine, ma piuttosto afferma la subordinazione tra le Persone Divine, avendo ognuna una sostanza propria e un carattere differente. Secondo lui, con le diversità dei nomi vengono indicate le diversità delle sostanze¹³. Tale considerazione si esplicita quando, a proposito del Figlio considerato generato e creatura, afferma:

Chiamiamo il Figlio essere generato secondo l'insegnamento delle Scritture senza pensare che la sostanza sia una cosa e il significato una cosa diversa da essa ma ritenendo che essa sia l'essenza che è significata dal nome perché la denominazione esprime veramente la sostanza¹⁴.

Eunomio sostiene che il Figlio è una creatura voluta per decisione di Dio, generato non dalla sostanza ma dalla potenza dell'Ingenerato. A tal proposito dichiara: «egli solo generato e creato dalla potenza dell'ingenerato, è diventato il ministro più perfetto per compiere ogni opera e decisione del Padre»¹⁵. Ricevuto questo ordine da Dio, il Figlio ha creato tutte le altre creature¹⁶. La prima e più grande fra tutte è stato il Paraclito¹⁷, il terzo per natura, ordine e dignità, utilizzato dal Figlio come servitore per la santificazione, l'istruzione e la conferma dei credenti¹⁸. In questo schema di subordinazione

¹² Riguardo a questo aspetto Eunomio afferma in *Apol.* 14: «La denominazione del Figlio non si accorda affatto con quella di ingenerato» ([...] μηδὲ συγχωρεῖ τοῦ υἱοῦ γεννήματος ἢ προσηγορία πρὸς τὴν ἀγέννητον [ed. R. P. Vaggione, 50, linn. 5-6]).

¹³ Cf. *Eun., Apol.* 12: ταῖς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς καὶ τὴν οὐσίας παραλλαγὴν ἐμφαίνοντας (ed. Vaggione, 48, linn. 3-4).

¹⁴ *Eun., Apol.* 12: γέννημα τοίνυν φαμὲν τὸν υἱὸν κατὰ τὴν τῶν γραφῶν διδασκαλίαν, οὐχ ἕτερον μὲν τὴν οὐσίαν νοοῦντες ἕτερον δὲ τι παρ' αὐτὴν τὸ σημαίνόμενον, ἀλλ' αὐτὴν εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἣν σημαίνει τοῦνομα, ἐπαληθευούσης τῇ οὐσίᾳ τῆς προσηγορίας [...] (ed. R. P. Vaggione, 48, linn. 6-10).

¹⁵ *Eun., Apol.* 15: μόνος τῇ τοῦ ἀγεννήτου δυνάμει γεννηθεὶς καὶ κτισθεὶς, τελειότατος γέγονεν ὑποργὸς πρὸς πᾶσαν δημιουργίαν καὶ γνώμην τοῦ πατρὸς (ed. R. P. Vaggione, 52, linn. 14-16).

¹⁶ Cf. *Eun., Apol.* 17.

¹⁷ Cf. *Eun., Apol.* 25.

¹⁸ Cf. *Eun., Apol.* 27.

radicale, il Figlio come creatura è sottomesso alla volontà del Padre¹⁹, pur conservando con lui la somiglianza non secondo l'ousia ma secondo l'attività (*κατ' ἐνέργειαν*) e la volontà²⁰, mentre lo Spirito, è la prima creatura del Figlio²¹; poiché ognuno dei tre ha una natura diversa, per Eunomio non esiste una relazione connaturale tra loro. Da questa visione emerge il problema del linguaggio teologico, costituito da nomi che sono parte integrante delle sostanze. La questione riguarda l'impostazione di un sistema di linguaggio capovolto, in cui i nomi, privati dei concetti, assumono una portata ontologica, identificandosi con le realtà nominate. La sua tesi, secondo cui i nomi sono le sostanze, consiste nell'affermare una sorta di nominalismo che genera errori e problemi di ordine teologico²², con conseguenze sulla dimensione umana relative alla conoscenza ed al rapporto con il mistero divino. In questa visione della realtà, in cui ogni cosa ha in sé la denominazione, le capacità cognitive umane di concepire e di esprimersi non riescono a svolgere le loro funzioni. Eunomio nega sia il valore dell'*epinoia* nel processo cognitivo umano sia il suo ruolo come parte integrante dell'attività intellettuale previa, che consiste nel percepire e concepire i vari aspetti presenti in una data realtà, qualificandone le diverse caratteristiche, per definirla con un appellativo specifico. Nell'affermare l'*aghennesia* divina, riferendosi all'onore da rendere a Dio ingenerato nella sua sostanza, egli ritiene il nome indicato secondo l'*epinoia* umana (*κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην*²³) privo di valore. Tale considerazione viene esplicitata successivamente quando afferma che «le cose dette concettualmente, dato che devono la loro esistenza alle sole parole e all'atto della loro enunciazione, per natura svaniscono insieme ai suoni della voce»²⁴. Le denominazioni si deducono fissando l'attenzione sulle nozioni

¹⁹ In *Apol.* 21 Eunomio per sostenere l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre si richiama a una serie di passi scritturistici come *Io.* 5, 19; 14, 28; 17, 3; 20, 17; *Rom.* 16, 27 e altri.

²⁰ Cf. *Eun.*, *Apol.* 24.

²¹ Cf. *Eun.*, *Apol.* 25.

²² Cf. Á. Benito y Durán, *El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio*, in *Augustinus* 5 (1960), 209. Sul tema dell'origine divina dei nomi in Eunomio cf. R. Winling, *Introduction, Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 2, SCh 551, Paris 2013, 25ss.

²³ *Eun.*, *Apol.* 8 (ed. R. P. Vaggione, 40, linn. 16-17).

²⁴ *Eun.*, *Apol.* 8: τὰ γὰρ τοὶ κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι μόνοις καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν [...] (ed. R. P. Vaggione, 42, linn. 3-5).

dei sostrati (ταῖς τῶν ὑποκειμένων ἐννοίαις²⁵), in quanto «la natura delle cose non corrisponde ai suoni, ma il potere dei nomi si adatta alle cose secondo il loro valore»²⁶. Di conseguenza i nomi, essendo privati della componente epinoetica, non esprimono le varie caratteristiche di una cosa, ma piuttosto «le denominazioni sono indicative delle sostanze stesse»²⁷. A differenza dei sostenitori della teologia nicena, che utilizzavano un linguaggio teologico discorsivo che aveva come fonte di ispirazione la Sacra Scrittura, con le sue affermazioni Eunomio sostiene che Dio sia tra le cose che devono essere conosciute κατ' οὐσίαν²⁸. Egli introduce una distinzione basata sulla similitudine tra i nomi scritturistici come luce, vita e potenza, sinonimi dedotti dalle attività, che però cambiano il significato se utilizzati in riferimento al Padre o al Figlio²⁹. Per opporsi a quanti affermano la somiglianza di sostanza, egli individua due vie³⁰ della ricerca teologica: la prima consiste nell'esaminare le sostanze con un ragionamento puro, la seconda si basa sull'esame delle attività a partire dalle opere create e dai loro effetti. Il risultato dell'analisi dei due percorsi crea una separazione tra l'οὐσία divina e l'ἐνέργεια, individua la differenza tra le attività del Padre e quelle del Figlio, non ammette la somiglianza secondo sostanza né la relazione divina sostanziale³¹. Nella dottrina eunomiana i nomi, che sono

²⁵ Eun., *Apol.* 18 (ed. R. P. Vaggione, 54, lin. 6).

²⁶ Eun., *Apol.* 18: ἐπεὶ μηδὲ ταῖς φωναῖς πέφυκεν ἀκολουθεῖν τῶν πραγμάτων ἢ φύσις, τοῖς δὲ πράγμασιν ἐφαρμόζεσθαι κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ τῶν ὀνομάτων δύναμις (ed. R. P. Vaggione, 54-56, linn. 7-9).

²⁷ Eun., *Apol.* 18: [...] εἶναι τῶν οὐσιῶν σημαντικὰς τὰς προσηγορίας (ed. Vaggione, 56, linn. 19-20).

²⁸ Cf. R. P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution (Oxford Early Christian Studies)*, New York 2000, 243-259.

²⁹ Cf. Eun., *Apol.* 20. Ad esempio, riguardo all'appellativo luce, Eunomio distingue tra "Luce ingenerata" e "Luce generata" considerati come sinonimi dei nomi essenziali dell'Ingenerato e del generato, ma quando si riferisce alle attività parla per analogia. Per un approfondimento su questo argomento cf. Narvaja, *Teología y piedad* 67-71; 152-155.

³⁰ Cf. R. Winling, *Introduction*, in *Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 521), Paris 2008, 46ss.

³¹ Cf. Per un approfondimento sull'argomento dei due metodi di ricerca teologica di Eunomio cf. K.-H. Uthemann, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 104 (1993), 147-149; cf. anche T. Stępień, *There Are Two Roads*

parte delle sostanze, costituiscono un sistema rigido di relazione tra le diverse realtà, in cui il linguaggio è visto come unico strumento unitivo nella gerarchia degli esseri, attraverso il quale si solleva la pretesa di giungere alla conoscenza della natura di Dio e delle cose³².

2. Il contributo di Basilio di Cesarea

Basilio, affrontando la posizione dottrinale eterodossa di Eunomio, risponde agli errori dell'Anomeo con una confutazione sistematica e puntuale, esposta nell'*Adversus Eunomium*³³, opera datata intorno al 364. Egli inizia negando il punto fondamentale della confessione di Eunomio, cioè il valore ontologico del nome "Ingenerato" visto come unico ed esclusivo appellativo per nominare Dio, considerato invece dal Cappadoce privo di fondamento scritturistico: tale nome non può rappresentare la sostanza divina perché essa è inconoscibile. Sulla base dell'insegnamento della Sacra Scrittura, in riferimento a Dio Basilio afferma l'importanza del nome divino "Padre" che, oltre a includere la caratteristica dell'essere ingenerato, introduce soprattutto la nozione di "Figlio", esprimendo la loro relazione divina³⁴. Analizzando le problematiche teologiche che derivano dal nome "Ingenerato", egli confuta il metodo epistemologico di Eunomio, come anche il fatto di considerare irrilevante l'*epinoia* in rapporto ai nomi. A questa concezione che ritiene l'*epinoia* priva di fondamento reale, in quanto consiste in un semplice suono emesso dalla lingua destinato a svanire al termine del proferimento delle parole, Basilio replica sostenendo che tale

Marked out to Us for the Discovery of what We Seek...Eunomius' Arguments on the Generation of the Son Based on the Concepts of Substance and Activity, *Vox Patrum* 37 (2017), 107-118.

³² Cf. Narvaja, *Teología y piedad* 45.

³³ Per uno studio sistematico e analitico dello scritto *Adversus Eunomium* di Basilio confrontato con le affermazioni di Eunomio cf. M. V. Anastos, Basil's *Κατὰ Εὐνομίου*. A Critical Analysis, in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981, 67-136; cf. anche B. Sesboüé, Introduction, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 299), 15ss; in seguito Bas., *Eun.*

³⁴ Cf. Bas., *Eun.* 1, 5.

visione si riferisce a qualcosa di falso ed insussistente e potrebbe essere definita piuttosto come *paranoia*³⁵. Proseguendo egli si sofferma sull'importanza dell'*epinoia*, per mettere in luce il valore dei concetti e la loro funzione all'interno del pensiero. Essi attraverso il linguaggio, vengono trasposti in parole adatte a nominare i vari aspetti di cui sono costituite le realtà degli oggetti e quindi a esporre il metodo della conoscenza del reale.

2.1. La spiegazione dell'*epinoia* sulla base dell'esperienza comune

La consuetudine (ἡ συνήθεια) e l'uso comune (ἡ κοινή χρῆσις) dell'esperienza umana rappresentano per Basilio il costante riferimento per dimostrare la realtà, l'utilizzo dell'*epinoia* e il suo ruolo in rapporto alla ragione. A tale proposito egli afferma:

Osserviamo dunque che nell'uso comune ciò che sembra semplice e unitario, ad una complessiva applicazione da parte della mente, ad un'indagine minuziosa, invece appare complesso e molteplice: queste realtà tra cui la mente fa distinzione si dicono distinguibili soltanto per concetto³⁶.

Da questo passo si evince come egli identifichi l'*epinoia* con l'attività razionale dell'uomo, il quale entra in relazione con la realtà circostante attraverso il processo cognitivo. Quest'ultimo, dopo la percezione ricevuta dai sensi³⁷,

³⁵ Cf. Bas., *Eun.* 1, 6.

³⁶ Bas., *Eun.* 1, 6: Ὅρωμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρῆσει τὰ ταῖς ἀθρώαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχά, ταῖς δὲ κατὰ λεπτόν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα, καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνῃ διαιρετὰ λέγεται (SCh 299, 184, linn. 21-25).

³⁷ Per Basilio le facoltà cognitive svolgono le loro funzioni in modo tale che la mente, per elaborare la sua riflessione, dipende in qualche modo dalla percezione dei sensi. Per il Cappadoce la conoscenza sensoriale svolge un ruolo importante nel fornire le informazioni alla mente e quindi contribuisce alla formazione delle *epinoiai*. In *Eun.* 1, 6 egli spiega lo sviluppo del processo epinoetico affermando che «[...] dopo la prima percezione che ci proviene dai sensi, si chiama concetto la riflessione più sottile e accurata su ciò che è stato percepito dalla mente» («[...] μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι [SCh 299, 186, linn. 41-44]). Riguardo a questo aspetto, M. S. Troiano considera che nella riflessione

elabora e concettualizza i diversi aspetti che contraddistinguono un determinato oggetto oppure semplicemente immagina qualcosa che esiste secondo un disegno della mente e che può essere anche considerato in modo concettuale, come nel caso degli artisti che in base alla creatività realizzano la loro opera dopo averla concepita mentalmente. Il procedimento epinoetico della ragione svolge una funzione analitica che si sviluppa da una percezione della dimensione unitaria per giungere alle caratteristiche specifiche. A sostegno di quanto affermato, egli adduce due esempi. Nel primo prende in considerazione il corpo, che a primo impatto appare semplice ma poi, in virtù dell'attività della ragione, si rivela come una realtà complessa costituita da diverse membra; attraverso il concetto, ossia l'*epinoia*, si riescono a distinguere i vari elementi di cui esso è composto: colore, forma, solidità, grandezza, ecc³⁸. Nel secondo egli cita l'esempio del grano, che a prima vista appare semplice e facilmente riconoscibile, ma che ad un'indagine approfondita rivela aspetti e caratteristiche che vengono espresse attraverso diverse denominazioni; pensare al grano significa nello stesso tempo considerare i concetti di frutto, seme e alimento, ciascuno con la propria funzione. L'argomentazione di Basilio risente chiaramente dell'influsso della visione epistemologica stoico-aristotelica, in quanto colloca i dati dell'esperienza³⁹ a fondamento della conoscenza e attraverso il suo ragionamento

basiliana in seguito alla percezione sensoriale sarà proprio la razionalità ad offrire una conoscenza più vera delle cose. In tal senso è interessante quanto la studiosa afferma: «Relativamente al processo conoscitivo [Basilio] fa la distinzione tra una prima fase in cui predomina la percezione sensibile, ed una seconda in cui la razionalità, meglio ancora che i sensi, ci dà una conoscenza delle cose, più vera, più completa perché più penetrante» cf. M. S. Troiano, La polemica sull'origine dei nomi, nell'*Adversus Eunomium* di Basilio: l'*epinoia*, in: *Basilio di Cesarea la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messina 1983, 526.

³⁸ Cf. Bas., *Eun.* 1, 6.

³⁹ Cf. G. D. Panagopoulos, The Theory of *ἐπίνοια* in St. Basil of Caesarea and Eunomius of Cyzicus: Philosophical and Theological Background, *Vox Patrum* 37 (2017), 130-132. Il vocabolario basiliano della conoscenza si basa su alcuni termini che appartengono alla logica stoica e che riguardano ad esempio l'interazione tra *αἰσθητικῶς*, *διανοητικῶς* e *κοιναί προλήψις*. Per un confronto con gli aspetti della dottrina stoica della conoscenza, che si basa sul rapporto tra la sensazione e la rappresentazione e il cui utilizzo si può osservare anche in Basilio, si veda *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 71-101; in seguito SVF. In particolare,

spiega come ogni caratteristica percepita con i sensi venga considerata in modo concettuale, come le idee si fissino nell'anima di chi le ha pensate⁴⁰ e dunque come i concetti che derivano dalle *epinoiai* e che vengono espressi verbalmente attraverso i nomi⁴¹ non svaniscano con il suono della parola, ma piuttosto rimangano impressi nella memoria di chi li ha pensati⁴². Tutte le diverse facoltà dell'uomo concorrono pertanto nel processo della formazione delle *epinoiai*: la percezione sensoriale, la riflessione della mente, l'immaginazione, la facoltà della memoria, che suscita il ricordo degli elementi elaborati e definiti dalla ragione; infine, anche l'anima, con il concorso della sua dimensione spirituale⁴³. L'*epinoia* è principalmente frutto della riflessione razionale, che la persona realizza mediante le sue facoltà sensoriali, e anche dell'immaginazione, con la collaborazione delle dimensioni di cui è composta, come manifestazione dinamica dell'unità personale. L'*epinoia*, cooperando con la memoria e l'immaginazione, svolge un ruolo importante in funzione della conoscenza e del linguaggio, mediante l'espressione delle parole e delle denominazioni, e

al n. 89 per quanto riguarda l'*epinoia* nel pensiero stoico si trova in sintesi la seguente definizione: «Il pensiero è una comprensione razionale accumulata: il pensare è una rappresentazione di tipo logico» (ἐπίνοιά ἐστιν ἐναποκειμένη νόησις· νόησις δὲ λογικὴ φαντασία [SVF II, 89, 29, linn. 30-31]). Inoltre, in una visione più ampia riguardo all'influsso filosofico, in quanto al tempo della formazione di Basilio si avvertiva una tendenza eclettica che faceva convergere diverse correnti filosofiche, è da considerare che nel pensiero basiliano si possono rilevare influssi oltre che della filosofia stoica anche di quella aristotelica e platonica. Su questo argomento cf. anche B. Sesboüé, Introduction, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 299), 75-95. Per l'aspetto filosofico in Basilio cf. anche J. Rist, Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature, in: *Basilio di Cesarea la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messina 1983.

⁴⁰ Cf. Bas., *Eun.* 1, 6.

⁴¹ Cf. M. S. Troiano, I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, *Vetera Christianorum* 17 (1980), 316-317.

⁴² Cf. Anastos, Basil's *Κατὰ Εὐνομίου* 80.

⁴³ B. Sesboüé riassume l'*epinoia* nel pensiero del Cappadoce così: « Basile définit l'ἐπίνοια comme l'activité réflexive de l'esprit capable d'abstraction à partir des données de la perception, abstraction qui décompose et recompose rationnellement un objet en fonction de ses différents aspects formels. Il s'agit proprement de l'activité conceptuelle de l'esprit » : Sesboüé, Introduction 183, nota 2.

attraverso l'immaginazione favorisce anche l'aspetto rappresentativo del linguaggio⁴⁴, che in ambito cristologico può costituire uno stimolo per la contemplazione, oltre che per la comprensione.

Un altro aspetto dell'*epinoia* si riferisce al contenuto di ciò che è conosciuto, in quanto i significati delle caratteristiche e delle qualità dei soggetti e degli oggetti, che sono colte in seguito all'attività concettuale, rimangono impresse stabilmente nella mente. Il passo successivo alla riflessione mentale è definito da Basilio in questi termini: «[...] la riflessione più fine e precisa su quello che è stato percepito dalla mente, si chiama concetto»⁴⁵. Di conseguenza le *epinoiai*, in seguito all'esperienza e all'atto conoscitivo, sono il complesso delle nozioni⁴⁶ elaborato dal pensiero umano. I concetti rappresentano l'esito dell'attività razionale e nello stesso tempo costituiscono il contenuto stesso della conoscenza⁴⁷. La riflessione sull'*epinoia* nell'uso comune viene da Basilio stesso ed è sintetizzata in questi termini: «[...] tutto ciò che è conoscibile attraverso i sensi e che sembra semplice nel sostrato, ma che secondo la

⁴⁴ Per un approfondimento del rapporto tra *epinoia* e rappresentazione in Basilio cf. C. Spuntarelli, *Oratore divino. Linguaggio e rappresentazione retorica nella controversia tra Cappadoci e Anomei*, Roma 2012 (SEA 132), 238-242; 246-252.

⁴⁵ Bas., *Eun.* 1, 6 [...] νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι (SCh 299, 186, lin. 44).

⁴⁶ Per quanto riguarda le nozioni, M. Delcogliano e A. Radde-Gallwitz considerano che esiste una distinzione semantica tra le nozioni di base e quelle derivate e che attraverso tale distinzione realizzata dal pensiero le *epinoiai* si comprendono come tali in un modo o in un altro; cf. M. Delcogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, (Supplements to Vigiliae Christianae 103), Leiden – Boston 2010, 154; A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, (Oxford Early Christian Studies), New York 2009, 145, nota 6.

⁴⁷ Cf. D. Ciarlo, *Introduzione*, in *Basilio di Cesarea, Contro Eunomio*, (Collana di testi patristici 192), Roma 2007, 94. Riguardo al duplice aspetto dell'*epinoia* è rilevante quanto afferma Troiano, *La polemica sull'origine dei nomi*, 529-530: «...è da notare che il termine *epinoia* in Basilio assume un duplice significato; l'*epinoia* può indicare la facoltà razionale umana, la riflessione che, attiva in un dinamico processo di apprendimento, traduce verbalmente il concetto; come pure l'*epinoia* indica il contenuto della conoscenza, il concetto stesso, intimamente connesso col nome che ne è l'espressione».

riflessione intellettuale accoglie una complessa significazione, si dice che si considera secondo concetto»⁴⁸. Questa concezione epinoetica all'interno di una dimensione dinamica dell'esistenza umana rivela che, attraverso il contenuto concettuale, la conoscenza e implicitamente il linguaggio diventano una via continuamente accessibile per favorire anche la relazione. Va inoltre rilevato il valore reale dell'*epinoia* nella sua molteplice dimensione, da considerare sempre all'interno dell'unità concreta della stessa realtà pensata e conosciuta⁴⁹.

2.2. *Le epinoiai di Cristo sulla base della Sacra Scrittura e i nomi di Dio*

Dopo aver esposto l'uso dell'*epinoia* in base all'esperienza comune, Basilio procede con la spiegazione degli appellativi cristologici, utilizzando inizialmente la seconda accezione che riguarda il contenuto di ciò che è conosciuto. Nello sviluppo della trattazione egli si sofferma a rilevare la possibilità dello sviluppo del linguaggio e della conoscenza attraverso la varietà dei nomi nella Scrittura, valorizzando in questo modo l'acquisizione della dottrina origeniana delle *epinoiai*⁵⁰.

L'impostazione della sua riflessione sui nomi divini κατ' ἐπίνοιαν è totalmente opposta a quella eunomiana, in quanto egli sostiene che la molteplicità delle denominazioni non introduce la molteplicità dei soggetti, ma esprime

⁴⁸ Bas., *Eun.* 1, 6: [...] ἀπαξᾶπλῶς πάντα τὰ τῆ αἰσθήσει γνώριμα, καὶ ἀπλᾶ μὲν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ δοκοῦντα, ποικίλον δὲ λόγον κατὰ τὴν θεωρίαν ἐπιδεχόμενα ἐπινοία θεωρητὰ λέγεται (SCh 299, 186-188, linn. 54-57).

⁴⁹ È interessante come B. Sesboüé riassume e valuta l'*epinoia* in Basilio affermando: « le concept a une valeur réelle, car les éléments ou les aspects qu'il discerne sous forme abstraite son bien dans les choses, où elles s'interpénètrent à l'intérieure de l'unité concrète d'un même sujet. Mais leur séparation n'existe que dans l'esprit humain. L'activité conceptuelle est ainsi à l'origine de beaucoup de mots dont chacun a un contenu et une signification propre. Bien que rapportés à une seule réalité, les concepts ne sont donc pas interchangeables » B. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaire*, Paris 1998, 72.

⁵⁰ Per un approfondimento della continuità della dottrina delle *epinoiai* di Origene in Basilio cf. A. Usacheva, *Knowledge, Language and Intellection from Origen to Gregory Nazianzen*, (Early Christianity in the Context of Antiquity 18), Frankfurt am Main 2017, 99-114.

diverse caratteristiche di un unico soggetto viste a partire da diverse angolazioni, consentendone nello stesso tempo una conoscenza più profonda. In questa visione più ampia, Basilio introduce i diversi nomi cristologici affermando che l'utilizzo del concetto (τῆς ἐπινοίας τὴν χρῆσιν) si possa apprendere anche dalla Sacra Scrittura (παρὰ τοῦ θείου λόγου). Egli, per sviluppare la varietà delle *epinoiai* di Cristo, ricorre all'autorità della Sacra Scrittura, alla quale fa costante riferimento⁵¹. Il quadro generale della spiegazione degli appellativi cristologici è quello dell'economia della salvezza, in quanto si fonda sull'evento dell'Incarnazione di Cristo, intesa come manifestazione dell'amore divino, e sulle parole stesse del Signore quando parla di sé stesso indicando, attraverso la varietà delle denominazioni, la molteplice funzione salvifica rispetto ai credenti. A tal proposito Basilio afferma:

Il Signore nostro Gesù Cristo, dimostrando agli uomini, quando parlava di sé stesso, la filantropia e la grazia che derivano dall'economia divina ha indicato quest'uso mediante proprietà particolari che si considerano a suo riguardo, definendo sé stesso porta, via, pane, vigna, pastore, luce, pur non possedendo molti nomi, perché tutti questi appellativi non conducono ad uno stesso senso intercambiabile. Altro, infatti, è il significato di luce ed altro quello di vigna, altro quello di via ed altro quello di pastore⁵².

⁵¹ Riguardo all'aspetto della centralità della Sacra Scrittura, Drecoll mette in rilievo che per Basilio la teoria della formazione del linguaggio teologico è costituita dall'orientamento dei concetti umani all'uso della parola e del linguaggio biblico. Inoltre, dato che nella Parola divina abita lo Spirito che offre la conoscenza di Cristo, lo studioso considera che tale orientamento significhi anche impegnarsi per un'adeguata comprensione della Scrittura: «Die Orientierung am Wortlaut der Schrift bedeutet somit nicht unüberlegte Rezeption des buchstäblichen Sinnes, vielmehr geht es darum, sich um ein angemessenes Verständnis zu bemühen» cf. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea 81.

⁵² Bas., *Eun.* 1, 7: 'Ο Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐν τοῖς περὶ ἑαυτοῦ λόγοις, τὴν φιλανθρωπίαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῖς ἀνθρώποις παραδηλῶν, ἰδιώμασί τισι τοῖς περὶ αὐτὸν θεωρουμένοις ἀπεσήμανε αὐτήν, θύραν ἑαυτὸν λέγων, καὶ ὁδὸν, καὶ ἄρτον, καὶ ἄμπελον, καὶ ποιμένα, καὶ φῶς, οὐ πολυώνυμός τις ὢν· οὐ γὰρ πάντα τὰ ὀνόματα εἰς ταὐτὸν ἀλλήλοις φέρει. ' Ἄλλο γὰρ τὸ σημαινόμενον 'φωτὸς' καὶ ἄλλο 'ἀμπέλου' καὶ ἄλλο 'ὁδοῦ' καὶ ἄλλο 'ποιμένοσ' (SCh 299, 188, linn. 4-12).

In questo passo la varietà delle denominazioni indica la molteplicità della funzione salvifica apportata da Cristo. Inoltre, dal momento in cui il Figlio di Dio con l'Incarnazione si è reso visibile ed è divenuto unica via di conoscenza e di salvezza, attraverso questi nomi si fa riferimento a realtà percettibili⁵³ che rappresentano l'oggetto della conoscenza sensoriale nell'esperienza comune e sono associati agli effetti dell'attività salvifica svolta a favore degli uomini. Cristo, autodefinendosi con le varie denominazioni con cui si presenta, vuole esprimere di sé non la realtà delle cose, ma i diversi significati accompagnati dai loro benefici, volti a indicare la salvezza. Ogni appellativo, di conseguenza, stimola il credente a concettualizzare un aspetto dell'attività di Cristo e a progredire nella sua conoscenza spirituale⁵⁴. Anche in *De Spiritu Sancto* Basilio espone una raccolta di nomi presenti nella Scrittura, manifestazione molteplice della carità e della sapienza che diventa espressione della bontà e della misericordia divina riversata sull'umanità e sulla creazione. Egli spiega così le denominazioni di Cristo:

[...] per le molteplici forme di carità verso di noi, che nella ricchezza della sua bontà, egli offre seguendo l'infinita varietà della sua sapienza a chi la domanda, la Scrittura designa il Signore con altre innumerevoli denominazioni: talora lo chiama pastore, talora re, medico, ed anche sposo, via, porta, sorgente, pane, scure e roccia. Questi nomi, in effetti, non richiamano la natura, ma, come dissi, la verità della forza che egli infonde, per misericordia verso la propria creazione, secondo il particolare bisogno, a chi la domanda⁵⁵.

⁵³ Questo aspetto della dimensione percettibile dei nomi che induce a comprendere ancora di più il Mistero dell'Incarnazione di Cristo, attraverso il quale egli diventa via di conoscenza rendendosi visibile, è stato ben espresso da E. Cavalcanti, *Il problema del linguaggio teologico in Adv. Eunomium di Basilio Magno, Augustinianum* 13 (1973), 530: «La validità di questa analisi viene provata dal fatto che Cristo anche per far comprendere in qualche modo il senso dell'Incarnazione e per indicarne l'unica via possibile di conoscenza, parla di sé agli uomini attribuendosi una varietà di realtà percettibili. Così si autodefinisce porta, via, pane, vite, pastore, luce [...] pur essendo questi nomi che indicano realtà così diverse».

⁵⁴ Cf. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, New York 2004, 192.

⁵⁵ Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* (Bas., *Spir.*) 17: [...] διὰ πολύτροπον τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος, ἦν διὰ τὸν πολοῦτον τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν πολυποίκιλον αὐτοῦ σοφίαν τοῖς δεομένοις παρέχεται, μυρίαὶ αὐτὸν ἐτέραις προσηγορίαις ἀποσημαίνει ποτὲ μὲν ποιμένα

Oltre alla molteplicità dei nomi, è rilevante considerare come Basilio collochi al centro dell'attenzione l'unicità del soggetto di Cristo, espressa attraverso la categoria della semplicità; al contempo egli salvaguarda l'unità dello stesso soggetto, che si rivela attraverso la sua molteplice azione salvifica. A tal proposito il Cappadoce asserisce che

pur essendo unico secondo il sostrato ed un'unica sostanza semplice e non composta, egli adatta ai concetti denominazioni tra loro differenziate. Infatti, secondo la diversità delle attività e la relazione con i benefici che compie, anche i nomi che si attribuisce sono diversi⁵⁶.

Egli segue lo stesso procedimento utilizzato precedentemente per dimostrare il ruolo delle *epinoiai* in ambito comune, ossia dall'unità ipostatica del soggetto verso le caratteristiche specifiche e la molteplicità degli aspetti⁵⁷. Nella prospettiva dell'unicità di Cristo, sulla base delle parole della sua predicazione e attraverso il processo di concettualizzazione viene espressa, attraverso i vari appellativi, la sua relazione con il mondo creato e con l'umanità, da cui derivano anche le sue attività dalle quali può essere riconosciuto⁵⁸. L'approccio conoscitivo al linguaggio evangelico, che custodisce le parole del Signore, suggerisce l'ispirazione attraverso la molteplicità delle percezioni e indica la varietà di contenuto delle denominazioni, che permettono di cogliere la complessità

λέγουσα, ποτέ δὲ βασιλέα, καὶ πάλιν ἰατρόν, καὶ τὸν αὐτὸν νυμφίον, καὶ ὄδόν, καὶ θύραν, καὶ πηγὴν, καὶ ἄρτον, καὶ ἀξίνην, καὶ πέτραν. Ταῦτα γὰρ οὐ τὴν φύσιν παρίστησιν, ἀλλὰ ὅπερ ἔφη, τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν, ἦν ἐκ τῆς περι τὸ ἴδιον πλάσμα εὐσπλαγχνίας κατὰ τὸ τῆς χρείας ἰδίωμα τοῖς δεομένοις παρέχεται (SCh 17 bis, 304, linn. 23-32).

⁵⁶ Bas., *Eun.* 1, 7: 'Ἄλλ' ἐν ὧν κατὰ τὸ ὑποκείμενον, καὶ μία οὐσία καὶ ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετος, ἄλλοτε ἄλλως ἑαυτὸν ὀνομάζει, ταῖς ἐπινοίαις διαφερούσας ἀλλήλων τὰς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος. Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν, καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν, διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται (SCh 299, 188, lin. 12 – 190, lin.17).

⁵⁷ Riguardo a questo aspetto si osserva l'influsso e la somiglianza con il metodo origeniano. Per un approfondimento Delcogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names* 172-176.

⁵⁸ Cf. T. Stępień – K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities*, (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 18), Berlin 2018, 169-170.

dell'unico soggetto di Cristo⁵⁹, sviluppando nello stesso tempo la sua conoscenza. Conseguentemente, avendo stabilito come criterio fondamentale quello dell'unità divina di Cristo, Basilio procede con la spiegazione di alcuni nomi con i quali il Signore stesso si presenta:

Si definisce luce del mondo, designando con questo nome il carattere inaccessibile della gloria divina e perché rischiarata con la luce della conoscenza coloro i cui occhi dell'anima sono stati purificati; vite, perché nutre coloro che si sono radicati in lui nella fede, affinché portino frutti di opere buone; pane, perché è il nutrimento più adatto dell'essere razionale, mantiene la coesione dell'anima e salvaguarda la sua individualità, colmando sempre con parte di sé stesso ciò che le manca e non permettendo che essa sia trascinata all'infermità derivante dall'irrazionalità. E così, esaminando successivamente ciascuno degli altri nomi, si scoprirebbero concetti diversi, pur essendo il sostrato per tutti unico secondo la sostanza⁶⁰.

In questa citazione è da rilevare che gli appellativi appartengono all'ambito della beneficenza del Salvatore⁶¹, in quanto vengono presentati sia

⁵⁹ Cf. Cavalcanti, Il problema del linguaggio teologico in *Adv. Eunomium* 530.

⁶⁰ Bas., *Eun.* 1, 7: Φώς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου λέγει, τό τε ἀπρόσιτον τῆς ἐν τῇ θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνων, καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι τῆς γνώσεως τοὺς κεκαθαρμένους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταυγάζων· Ἄμπελον δὲ, ὡς τοὺς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν πίστιν ἐρριζωμένους ἐπ' ἔργων ἀγαθῶν καρποφορίας ἐκτρέφων· Ἄρτον δὲ, ὡς οἰκειοτάτη τροφή λογικοῦ τυγχάνων, τῷ διακρατεῖν τὴν σύστασιν τῆς ψυχῆς, καὶ τὸ ἰδίωμα αὐτῆς διασώζειν, ἀναπληρῶν αἰεὶ παρ' ἑαυτοῦ τὸ ἐνδέον, καὶ πρὸς τὴν ἐξ ἀλογίας ἐγγινομένην ἀρρωστίαν οὐκ ἔων ὑποφέρεσθαι. Καὶ οὕτως ἂν τις τῶν ὀνομάτων ἕκαστον ἐφοδεύων ποικίλας εὔροι τὰς ἐπινοίας ἐνὸς ἐκάστου τοῦ κατὰ τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένου (SCh 299, 190, linn. 17-29).

⁶¹ Cf. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea 77. Riguardo alla beneficenza divina di Cristo, è da rilevare che per Basilio in *Spir.* 19, i beni sono elargiti dal Padre per mezzo del Figlio e i benefici si adattano alla disposizione e alla necessità dei beneficiati: «Il Verbo demiurgo, Dio unigenito, fornendo il proprio aiuto a misura del bisogno di ciascuno, distribuisce i suoi svariati aiuti di ogni genere, a causa della diversità dei beneficiati, commisurati a ciascuno, a seconda della urgenza del bisogno» (ὁ δημιουργὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς Θεός, κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐκάστου χρείας, τὴν βοήθειαν ἐπιπέμνων, ποικίλας μὲν καὶ παντοδαπὰς διὰ τὸ τῶν εὐεργετουμένων πολυειδές, συμμετρουσ γε μὴν ἐκάστῳ, κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον, τὰς χορηγίας ἐπιμετρεῖ [SCh 17 bis, 312, linn. 5-9]). In più, oltre ai benefici spirituali, gli appellativi cristologici portano all'unione del credente con Cristo. In

la relazione di Cristo con i credenti sia i benefici che egli manifesta, paragonati alcune volte ai bisogni indispensabili dell'esistenza che invitano a cogliere il valore di significato più profondo, cioè quello spirituale. Il Cappadoce inoltre, nel concludere la spiegazione, ribadisce il principio fondamentale dell'unità di Cristo e ammette, fermo restando il riferimento alla Sacra Scrittura, la possibilità di poter trovare diversi concetti (*ποικίλας τὰς ἐπινοίας*) e quindi altri nomi che possano rendere più profonda la conoscenza e la relazione con Cristo.

Basilio procede considerando che si debba assumere l'attribuzione concettuale anche per parlare del Dio dell'universo e adopera lo stesso procedimento epinoetico per spiegare in che senso si debba intendere il nome "ingenerato", considerato da Eunomio sostanziale. Analizzando il senso del termine, il Cappadoce utilizza l'*epinoia* nel suo primo significato, quello di attività concettuale del pensiero proteso a scoprire e a elaborare concetti, ossia la dimensione speculativa della ragione che può riflettere aspetti riguardanti Dio andando anche oltre la percezione sensitiva e la realtà materiale dell'esperienza umana. Così facendo, non solo respinge l'infondatezza della teoria della sostanzialità del nome "ingenerato", considerato da Eunomio come unico in grado di offrire una conoscenza completa di Dio, ma, riflettendo sul significato del termine "ingenerato", amplia la prospettiva e prende in considerazione anche altri nomi che dichiarano qualcosa di Dio. A tal proposito afferma:

Quando infatti volgiamo lo sguardo ai secoli passati e scopriamo che la vita di Dio trascende ogni inizio, lo definiamo ingenerato; quando invece protendiamo la mente ai secoli futuri, lui che è senza fine, infinito e non assoggettabile ad alcun termine, lo definiamo eterno. Dunque, con il carattere senza termine della sua vita è stato denominato eterno, così il suo essere senza principio è stato chiamato ingenerato, due aspetti che sono considerati ciascuno secondo concetto (*τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ἐκάτερα*)⁶².

questo senso A. Vasiliu afferma: « L'usage des noms ou attributs du Fils produit dans l'âme réceptrice une impression en accord profond avec la nature de celle-ci » ; cf. A. Vasiliu, *Vision noétique, contemplation ou vie dans l'esprit ? : la lettre et l'image selon le Grand Basile*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age* 117 (2005), 43.

⁶² Bas., *Eun.* 1, 7 (SCh 299, 192, linn. 37-44).

Proseguendo la trattazione, egli considera che il nome “ingenerato” non può esaurire tutta la conoscenza su Dio e ritiene opportuno collocarlo sullo stesso piano dei termini incorruttibile, immortale e invisibile, che sono concepiti ed espressi secondo una modalità simile (*κατὰ τὸν ὁμοιον*) vale a dire quella epinoetica. Di conseguenza chiarisce l’affermazione, dimostrando che a ogni termine corrisponde un significato:

Come, dunque, incorruttibile significa che per Dio non c’è corruzione, invisibile significa che egli trascende ogni tentativo di coglierlo con gli occhi, incorporeo significa che la sua sostanza non è tridimensionale, e immortale significa che non ci sarà mai per lui dissoluzione, così pure diciamo che ingenerato mostra che in lui non c’è generazione⁶³.

Proseguendo la sua spiegazione, egli confuta gradualmente la tesi eunomiana dell’*aghenesia* sostanziale e, sostenendo la dimensione concettuale delle denominazioni, arriva a considerare che ragionando intorno a questi termini e attraverso i loro significati si giunga a scoprire di Dio non che cosa è (*τί ἐστίν*), ma piuttosto come è (*ὅπως ἐστίν*). In questo modo dimostra ancora più chiaramente l’attività concettuale del pensiero nel riflettere sui termini riguardanti Dio e asserisce: «La nostra mente, infatti, esaminando se il Dio che è sopra ogni cosa abbia una causa superiore a se stesso e tuttavia non potendone concepire (*ἐπινοεῖν*) alcuna, ha denominato “ingenerato” il fatto che la sua vita non ha principio»⁶⁴. Subito dopo, ricorrendo al paragone con la successione delle generazioni umane, dimostra che di Dio non si possa dire che abbia provenienza, data la sua eternità e la sua infinità:

⁶³ Bas., *Eun.* 1, 9: Ὡς τοίνυν τὸ ἄφθαρτον τὸ μὴ προσεῖναι τῷ Θεῷ φθορὰν σημαίνει· καὶ τὸ ἀόρατον τὸ ὑπερβαίνειν αὐτὸν πᾶσαν τὴν διὰ τῶν ὀφθαλμῶν κατάληψιν· καὶ τὸ ἀσώματον τὸ μὴ ὑπάρχειν αὐτοῦ τριχῆ διαστατὴν τὴν οὐσίαν· καὶ τὸ ἀθάνατον τὸ μηδέποτε διάλυσιν αὐτῷ προσγενήσεσθαι· οὕτω φάμεν καὶ τὸ, ‘ἀγέννητον’, δηλοῦν τὸ γέννησιν αὐτῷ μὴ προσεῖναι (SCH 299, 202, linn. 34-40).

⁶⁴ Bas., *Eun.* 1, 15: Ἐξετάζων γὰρ ἡμῶν ὁ νοῦς, εἰ ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἑαυτοῦ τίνα αἰτίαν ὑπερκειμένην ἔχει, εἶτα οὐ δυνάμενος ἐπινοεῖν οὐδεμίαν, τὸ ἀναρχον αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἀγέννητον προσηγόρευσεν (SCH 299, 224, linn. 4-7).

Come quando parliamo degli uomini e diciamo che il tale discende dal tale, di ciascuno riferiamo non “che cosa è”, ma “da dove discende”, così anche parlando di Dio, la parola “ingenerato” indica di lui non “che cosa è”, ma che non proviene “da nessuna parte”⁶⁵.

Per verificare con il criterio della verità le sue affermazioni, egli offre la qualità dell'infinito che oltrepassa i limiti del pensiero come chiave di volta per la comprensione del termine “ingenerato” e dichiara:

Come quando estendiamo il pensiero ai secoli futuri, diciamo “infinito” chi non è delimitato nella sua vita da alcun confine, così quando risaliamo con il pensiero a ciò che precede i secoli e ci protendiamo, come in un oceano immenso, nell'infinito della vita di Dio, non potendo cogliere nessun principio da cui essa discenda e riflettendo invece che la vita di Dio rimane sempre al di fuori di quanto pensiamo e lo oltrepassa, abbiamo chiamato “ingenerato” il fatto che la sua vita non ha principio⁶⁶.

Dire “ingenerato” significa negare che in Dio ci siano limiti: attraverso una modalità negativa del linguaggio si riesce a cogliere la dimensione positiva degli attributi⁶⁷, come ad esempio quando si afferma che Dio è immortale perché non è sottoposto alla morte e dunque è sorgente di vita⁶⁸. Per Basilio il pensiero umano, nel riflettere sulla vita divina, non riesce a comprendere la

⁶⁵ Bas., *Eun.* 1, 15: Ὡς γὰρ ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀνθρώπων λόγοις, ὅταν λέγωμεν ὅτι, ὁ δεῖνα ἐκ τοῦδε γέγονεν, οὐ τὸ ‘τί ἐστίν’ ἐκάστου, ἀλλὰ τὸ ‘ὅθεν γέγονε’ διηγούμεθα· οὕτω καὶ ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ, ἢ ἀγέννητος φωνὴ οὐ ‘τὸ τί’, ἀλλὰ τὸ ‘μηδαμόθεν’ αὐτοῦ σημαίνει (SCh 299, 224, linn. 7-11).

⁶⁶ Bas., *Eun.* 1, 7: Ὅταν μὲν γὰρ εἰς τοὺς κατόπιν αἰῶνας ἀποβλέψωμεν, ὑπερεκπίπτουσαν πάσης ἀρχῆς εὐρίσκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ, ἀγέννητον αὐτὸν λέγομεν· ὅταν δὲ τοῖς ἐπερχομένοις αἰώσι τὸν νοῦν ἐπεκτείνωμεν, τὸν ἀόριστον καὶ ἄπειρον, καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτὸν προσαγορεύομεν ἄφθαρτον. Ὡς οὖν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἄφθαρτον, οὕτω τὸ ἀναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὠνομάσθη, τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ἡμῶν ἐκάτερα (SCh 299, 192, linn. 37-44).

⁶⁷ Cf. B. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité*, 78.

⁶⁸ Sul tema della *via negativa* nel linguaggio teologico di Basilio cf. R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*, (Theophaneia 31), Bonn – Frankfurt am Main 1986 165-170.

totalità e ad esaurire la conoscenza di Dio: contro la pretesa di Eunomio di poter conoscere in totalità, egli riconosce che la sostanza di Dio sia inconoscibile alla mente umana⁶⁹. Solo il Figlio e lo Spirito conoscono la sostanza del Padre, gli uomini possono giungere alla conoscenza di Dio soltanto riconoscendo e nominando le sue attività, perché attraverso le creature si pensa al Creatore⁷⁰. Davanti alla semplicità e alla trascendenza della sostanza divina, la mente umana, per la sua fragilità e il carattere frammentario della conoscenza, può comprendere l'unità della vita divina solo gradualmente, appunto mediante le *epinoiai*: proprio per questo motivo la sostanza divina non può essere definita, ma solamente descritta in base agli effetti delle operazioni⁷¹. In questo senso alcune volte Basilio esprime aspetti della sostanza divina e la sua comunanza attraverso termini che definiscono i limiti ai quali Dio non è soggetto, come ad esempio immutabile, invisibile e incorruttibile⁷². D'altra parte, sempre sostenendo l'unità divina, egli mette in rilievo l'importanza dei nomi Padre e Figlio⁷³ piuttosto che i nomi di ingenerato e generato, considerati da Eunomio di due nature

⁶⁹ Il limite del pensiero e del linguaggio si osserva a volte anche nel non riuscire a trovare termini adatti per esprimere alcune caratteristiche di Dio e di conseguenza si ricorre a una forma di linguaggio per negazione, come ad esempio immutabile, incorruttibile, immortale; cf. A.-G. Keidel, *Eunomius' Apologia and Basil of Caesarea's Adversus Eunomium*, Olomouc 2004, 490.

⁷⁰ Cf. Bas., *Eun.* 1, 14.

⁷¹ Cf. S. M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington D.C. 2007, 52-56; cf. anche K. Kočańczyk-Bonińska / M. Przychowska, *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, *Vox Patrum* 34 (2014), 244-246.

⁷² Cf. Bas., *Eun.* 1, 8. Basilio afferma a tale riguardo: «[...] se tutti questi termini assunti per Dio Padre, cioè il suo essere immutabile, invisibile e incorruttibile, significano la sua sostanza, è evidente che in modo simile indicheranno la sostanza anche riguardo al Dio Figlio Unigenito» (Εἰ γὰρ πάντα ταῦτα, ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς λαμβανόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνει, τὸ ἀναλλοίωτον λέγω, καὶ τὸ ἀόρατον, καὶ τὸ ἀφθαρτον, παραπλησίως δηλονότι καὶ ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ οὐσίας ἔσται δηλωτικά [SCh 299, 196, linn. 47-53]).

⁷³ Basilio spiega che la comprensione (ἡ κατάληψις) nella conoscenza proviene proprio dal tenere insieme l'unità della sostanza e la distinzione delle proprietà: «[...] è comune la divinità, ma sono proprietà la paternità e la filiazione: dalla combinazione dei due elementi, il comune e il proprio, avviene in noi la comprensione della verità» ([...] κοινὸν μὲν ἡ θεότης, ιδιώματα δὲ τίνα πατρότης καὶ υἰότης· ἐκ δὲ τῆς ἐκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου, ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται [SCh 305, 120, linn. 35-37]).

differenti. I nomi Padre, Figlio, Spirito Santo esprimono gli *idiomata*⁷⁴, le qualità specifiche di ciascuna delle tre ipostasi divine, vale a dire le proprietà personali nell'ambito della comune *ousia* divina e quindi la loro relazione ontologica in modo specifico divino⁷⁵. Per Basilio il nome Padre significa la causa divina e il principio ontologico del Figlio⁷⁶ ed è Padre dall'eternità⁷⁷. Riguardo a Cristo,

⁷⁴ Cf. Bas., *Eun.* 2, 5.

⁷⁵ Cf. I. Vigorelli, Basilio di Cesarea e la sua attenzione alla relazione (*σχέσις*) nella contesa trinitaria con Eunomio, *Theologica Xaveriana* 183 (2017), 224. Riguardo a questo aspetto, M. Simonetti rileva l'importanza dell'utilizzo che Basilio fa del concetto aristotelico di relazione (*σχέσις*) in ambito trinitario cf. M. Simonetti, *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria*, in *Basilio di Cesarea la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messina 1983, 178; Simonetti, *La crisi ariana* 463-464.

⁷⁶ Cf. Bas., *Eun.* 1, 25: Τὸ δὲ, 'Πατήρ', τί ἄλλο σημαίνει ἢ οὐχὶ τὸ αἰτία εἶναι καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντος; (SCh 299, 262, linn. 32-34). Tale affermazione riguardo al Padre come *αἰτία* e *ἀρχή* è fatta in riferimento all'interpretazione di *Io.* 14, 28: «Mio Padre è più grande di me» che era per Eunomio uno dei passi con il quale sosteneva la differenza di natura tra il Padre e il Figlio. Per Basilio, invece, come afferma A. Meesters, questi termini sono intesi nella prospettiva di "*een logische prioriteit*" – di una priorità logica e non ontologica del Padre rispetto al Figlio; cf. A. Meesters, *De Cappadociërs en hun trinitarische opvattingen van God*, *Kerk en Theologie* 63 (2012), 159-160. Tale priorità si deve intendere a livello epinoetico e concettuale, in quanto in Dio non esiste la dimensione temporale e quindi non c'è un prima e un dopo. Questo aspetto è spiegato da Basilio ancora più chiaramente in *Eun.* 2, 20 dove parla dell'ordine e del rapporto causa-effetto anche in riferimento al Padre e al Figlio e offre come esempio il rapporto tra fuoco – come causa – e il suo effetto – la luce, che in realtà non sono separati da alcun intervallo, ma che nel pensiero si percepiscono prima con la causa e poi con l'effetto (τῷ λογισμῷ τοῦ αἰτιατοῦ προεπινοοῦντες τὸ αἴτιον [SCh 299, 246, linn. 28-29]). Per un approfondimento sull'argomento di Padre origine e causa divina nella Trinità cf. anche T. Th. Tollefsen, *God the Father and God the Trinity – Divine Causality in Cappadocian Thought*, in: *Gott Vater und Schöpfer. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro Oriente-Studentagung "Le Mystère du Dieu, Père et Créateur" - "Das Geheimnis Gottes: Vater und Schöpfer"*, Luxemburg, Juni 2005, (Wiener patristische Tagungen 3), Innsbruck 2007, 147-148.

⁷⁷ Cf. Bas., *Eun.* 2, 12: ὁ δὲ Θεὸς τῶν ὄλων ἐξ ἀπίρου ἐστὶ Πατήρ, οὐκ ἀρξάμενός ποτε τοῦ εἶναι Πατήρ (SCh 305, 44, linn. 9-10). È da rilevare che Basilio fa un confronto tra il rapporto del Padre con le creature e con il Figlio e giunge alla seguente conclusione: «E se Dio è chiamato, secondo il vero senso, Padre di noi che siamo stati resi degni della grazia dell'adozione a figli, quale ragionamento impedirà di chiamarlo convenientemente Padre di quello che è Figlio secondo natura e procede dalla sua sostanza» (*Eun.* 2, 23 [SCh 305, 96, linn. 41-49]).

diversamente da Eunomio che lo nominava genitura, sulla base della Sacra Scrittura⁷⁸ egli privilegia il nome Figlio, che esprime la relazione ontologica con il Padre mediante la generazione divina ed eterna⁷⁹, quest'ultima concepita come purificata da quella che è la concezione della generazione umana. Anche della terza ipostasi afferma che Spirito Santo esprime la propria e peculiare denominazione, vale a dire il nome che più d'ogni altro determina l'essere incorporeo, puramente immateriale e semplice⁸⁰. Quindi l'attività concettuale anche sul piano della riflessione trinitaria acquisisce una fondamentale importanza: guidati dalla Sacra Scrittura, si giunge a considerare l'unità in Dio e l'uguaglianza che si manifesta attraverso la potenza divina⁸¹. Tenendo in considerazione la

⁷⁸ I passi scritturistici che Basilio offre a sostegno del nome Figlio e della sua generazione eterna sono *Ps.* 2, 7; *Io.* 1, 1; *Mt.* 16, 17; *Phil.* 2, 10. Per un approfondimento su questo argomento cf. M. Delcogliano, Basil of Caesarea on the Primacy of the Name 'Son', in *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 57 (2011), 66-68. Inoltre, sulla preminenza del nome Figlio, il Cappadoce parla anche in *Spir.* 17, affermando che la Scrittura ci aiuta a trovare una varietà di nomi di Cristo e «sa dire il nome che è al di sopra di ogni altro nome, cioè Figlio, vero Figlio e Dio unigenito, Potenza di Dio, Sapienza, Verbo» (οἶδε γὰρ «τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα» τοῦ Υἱοῦ καὶ Υἱὸν ἀληθινὸν λέγειν, καὶ μονογενῆ Θεόν, καὶ δύναμιν Θεοῦ, καὶ σοφίαν, καὶ Λόγον [SCh 17 bis, 304, linn. 21-23]); cf. anche T. Špidlík, Il Cristo nel pensiero di Basilio Magno, in: *Bessarione. La cristologia nei Padri della Chiesa, (Academia Cardinalis Bessarionis. Cultus et lectura Patrum 3)*, Roma 1982, 99.

⁷⁹ Cf. Bas., *Eun.* 2, 17: «... anche il Figlio è dall'eternità, unito tramite generazione alla condizione di ingenerato del Padre» (ἐξ αἰδίου...καὶ ὁ Υἱὸς, γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ Πατρὸς συναπτόμενος [SCh 305, 66, linn. 19-20]). Dato il carattere divino della generazione eterna del Figlio, Basilio considera che in essa non esista la passionalità specifica della natura umana e quindi la si deve considerare in modo totalmente ineffabile e incomprensibile (ὁ τρόπος ἄρρητος καὶ ἀπερινόητος παντελῶς [*Eun.* 2, 24 (SCh 305, 100, lin. 33)]). Ancora più preciso Basilio in *Eun.* 16 spiega la generazione divina del Figlio che deve essere pensata «senza passioni, senza divisione, senza separazione, atemporale» (ἀπαθῆ, ἀμέριστον, ἀδιαίρετον, ἄχρονον [SCh 305, 64, lin. 31]).

⁸⁰ Per un approfondimento sui vari appellativi dello Spirito Santo sulla base della Sacra Scrittura cf. Bas., *Spir.* 22 *passim*.

⁸¹ Basilio ad esempio, in *Eun.* 1, 23 afferma sulla base di *I Cor.* 1, 24 riguardo alla potenza divina: «Cristo – è detto – è potenza di Dio, chiaramente perché l'intera potenza del Padre risiede in lui» («Χριστὸς, φησὶ, Θεοῦ δύναμις»· ὅλης τῆς πατρικῆς δυνάμεως ἐναποκεῖ μένης αὐτῷ δηλονότι [SCh 299, 254, linn. 20-21]). Più avanti, in *Eun.* 1, 25 spiega in modo ancora più esplicito la potenza divina sulla base di *Io.* 10, 24 «Io e il Padre siamo una sola cosa» ponendo tale passo a sostegno dell'affermazione dell'unità e dell'identità della sostanza

semplicità e l'indivisibilità della sostanza divina, anche nomi come vita, bontà e luce, utilizzati riguardo al Figlio in relazione al Padre⁸², indicano proprietà coestensive della sostanza stessa⁸³ e possono favorire la riflessione del pensiero, aiutando a cogliere il senso dell'unità divina e della relazione eterna delle Persone Divine. Anche a tal proposito Basilio confuta l'opposizione che Eunomio ha stabilito tra il Padre e il Figlio e, sostenendo che i nomi ingenerato e generato sono proprietà distintive, con una spiegazione che riecheggia l'utilizzo delle *epinoiai* origeniane mette in rilievo, attraverso nomi scritturistici, l'unità e la relazione divina:

divina e considerando l'espressione una sola cosa come equivalente dell'uguaglianza e dell'identità nella potenza («Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἔσμεν», σαφῶς τὸ ἐν' ἀντὶ τοῦ Ἰσοῦ καὶ ταύτου κατὰ δύναμιν παραλαμβάνων [SCh 299, 260, linn. 20-22]). Sull'identità tra sostanza divina e potenza cf. anche *Eun.* 2, 32.

⁸² È interessante come Basilio utilizzi i nomi divini, confutando per esempio con il nome "luce" anche la divisione che Eunomio crea tra luce ingenerata e luce generata, e, con un metodo che risente dell'influsso origeniano osservabile dai nomi composti con il prefisso "αὐτο", spieghi in che senso tali nomi scritturistici esprimano la relazione tra Padre e Figlio, ma anche l'unità divina. Afferma a tale riguardo: «[...] è presupposto ugualmente comune per tutti i cristiani [...] il fatto che il Figlio sia luce generata che brilla da una luce ingenerata e sia la vita stessa in sé e il bene stesso in sé che procede dalla fonte vivificante e dalla bontà del Padre [...] chi professa che il Padre è luce e luce anche il Figlio, per il fatto che la nozione di luce risulti unica e la stessa, sarà condotto automaticamente a professare l'affinità secondo la sostanza: per il principio stesso della luce non c'è nessuna differenza da luce a luce né secondo l'enunciato né secondo la sostanza ([...] κοινὴ ἢ πρόληψις πᾶσιν ὁμοίως Χριστιανοῖς ἐνυπάρχει [...] φῶς εἶναι τὸν Υἱὸν γεννητὸν, ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπολάμψαντα, καὶ αὐτοζῶν, καὶ αὐτοάγαθον ἐκ τῆς ζωοποιῶν πηγῆς τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος προελθόντα· εἶτα ἐνθυμηθεῖς, ὅτι, εἰ μὴ ταύτας ἡμῶν τὰς ἐννοίας διασαλεύσειεν, οὐδὲν αὐτῶ πλέον τῶν σοφισμάτων γενήσεται, ὡς τοῦ γε φῶς ὁμολογούντος τὸν Πατέρα, φῶς δὲ καὶ τὸν Υἱὸν, τῆς τοῦ φωτὸς ἐννοίας μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὑπαρχούσης, αὐτομάτως εἰς τὴν ὁμολογίαν τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν οἰκειότητος ὑπαχθησομένου· φωτὶ γὰρ πρὸς φῶς, κατ' αὐτὸν τὸν τοῦ φωτὸς λόγον, οὐδεμία, οὔτε κατὰ τὴν προφορὰν, οὔτε κατ' αὐτὴν τὴν ἐννοίαν ἐστὶ παραλλαγή [*Eun.* II, 25 (SCh 305, 104-106, linn. 2-15)]). È da rilevare come, nella conclusione, Basilio attraverso il principio dell'unicità della luce giunga a spiegare l'unità in Dio, in quanto tale l'esempio si presta a spiegare e a rendere comprensibile l'omousia divina. Su questo argomento cf. anche R. M. Hübner, *Basilius von Caesarea und das Homousios*, in *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to Christopher George Stead in Celebration of His Eightieth Birthday 9th April 1993*, (Supplements to Vigiliae Christianae 19), Leiden 1993, 79.

⁸³ Cf. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea* 158.

Professando il Padre ingenerato e il Figlio generato, come potremmo evitare l'opposizione propria dell'essere? Cosa diciamo? Che è Figlio buono di un Padre buono, che una luce eterna è brillata dalla luce ingenerata, che la fonte vivificante è proceduta da ciò che è vita per essenza e che la potenza di Dio si è manifestata da ciò che è potenza assoluta⁸⁴.

Si può evidenziare che, insieme alle relazioni, tali nomi esprimono la comunione divina a livello ontologico e aiutano a comprendere in qualche modo la perfetta identità di sostanza e di azione delle Persone divine⁸⁵, che diventa visibile, si manifesta e si fa conoscere nel Figlio⁸⁶, il quale

è detto ed è immagine generata, riverbero della gloria di Dio, sapienza, potenza, giustizia di Dio, non come possesso né qualità, ma è sostanza vivente e operante e riverbero della gloria di Dio. Perciò mostra in sé stesso il Padre tutto intero che lo fa risplendere dell'intera sua gloria⁸⁷.

⁸⁴ Bas., *Eun.* 1, 27: [...] πῶς καὶ ἀγέννητον τὸν Πατέρα καὶ γεννητὸν τὸν Υἱὸν ὁμολογοῦντες, τὴν κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι ἐναντίωσιν διαφύγοιμεν; τί λέγοντες; Ὅτι ἀγαθοῦ μὲν Πατρὸς ἀγαθὸς ὁ Υἱός· φωτὸς δὲ τοῦ ἀγεννήτου φῶς ἐξέλαμψε τὸ αἰδίον, καὶ ἐκ τῆς ὄντως ζωῆς ἡ ζωοποιὸς προῆλθε πηγῇ, καὶ ἐκ τῆς αὐτοδυνάμεως ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις ἐξεφάνη (SCh 305, 114, linn. 34-39). Da questo passo emergono, attraverso i nomi, l'unità e la relazione eterna tra il Padre e il Figlio. Tale relazione si osserva anche quando, attraverso i nomi di Cristo, Basilio «intende far riferimento all'azione pedagogica del Padre, la quale si manifesta attraverso i molteplici aspetti (*epinoiai*) dell'attività creatrice e salvifica del Figlio»; cf. M. C. Paczkowski, *Gv 1, 1-18 nell'esegesi di S. Basilio Magno*, [Pontificium Institutum Orientale. Pars dissertationis ad lauream], Roma 1994, 124; cf. anche M. C. Paczkowski, *Esegesi prosopografica di S. Basilio Magno*, *Liber Annus* 44 (1994), 323-324.

⁸⁵ Cf. E. Bellini, *La cristologia di S. Basilio Magno*, in *Bessarione. La cristologia nei Padri della Chiesa I*, (*Academia Cardinalis Bessarionis: cultus et lectura Patrum* 1), Roma 1982, 130-133.

⁸⁶ In particolare, si veda *Eun.* 2, 32 dove Basilio afferma che il Figlio attraverso sé stesso ci fa conoscere il Padre e quindi non è un'opera creata, ma vero Figlio, immagine di Dio e impronta della sua sostanza (εἰ δὲ γνωρίζει ἡμῖν δι' ἑαυτοῦ τὸν Πατέρα, οὐχὶ δημιουργημα, ἀλλὰ Υἱὸς ἀληθῆς, καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, καὶ ὑποστάσεως χαρακτήρ [SCh 305, 136, linn. 46-48]).

⁸⁷ Bas., *Eun.* 2, 17: Εἰκὼν δὲ εἶρηται καὶ ἔστιν ὁ Υἱὸς γεννητῆ, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις, καὶ δικαιοσύνη Θεοῦ, οὐχ ὡς ἕξις, οὐδὲ ὡς ἐπιτηδειότης· ἀλλ' οὐσία ζῶσα καὶ ἐνεργῆς, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. Διόπερ καὶ ὄλον ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν Πατέρα, ἐξ ὅλης αὐτοῦ τῆς δόξης ἀπαυγασθεῖς (SCh 305, 66, linn. 5-11).

Basilio ritiene che non esiste un unico nome che, comprendendo la natura di Dio, basta esprimerla in totalità. L'attività epinoetica aiuta anche a distinguere le caratteristiche particolari delle Persone Divine, Padre, Figlio e Spirito Santo visti anche in relazione alla vita di ogni cristiano, in quanto, come spiega Basilio, «attraverso questi santi nomi il Signore ci ha donato la conoscenza della fede che porta alla salvezza»⁸⁸. Attraverso i nomi si ha accesso all'esperienza di Dio, in quanto la conoscenza e la partecipazione alla gloria divina hanno in modo specifico un'impronta trinitaria⁸⁹.

2.3. La teoria dei nomi e loro distinzione

Da quanto desunto finora riguardo al valore dell'*epinoia* e al suo ruolo fondamentale nella formazione dei nomi, si è già potuto osservare come Basilio realizza una classificazione e distinzione tra i diversi tipi di nomi. Nel primo libro, prendendo in considerazione la modalità per nominare Dio e quali termini utilizzare per esprimere le diverse caratteristiche divine, egli afferma:

Tra i nomi che sono espressi riguardo a Dio, alcuni mostrano ciò che è presente in lui, altri al contrario, ciò che è assente. Da questi due tipi di nomi si genera in noi quasi un'impronta di Dio in base alla negazione delle caratteristiche incongruenti e all'ammissione di quelle che gli appartengono⁹⁰.

⁸⁸ Cf. Bas., *Spir.* 44: [...] δι' ὀνομάτων ἁγίων τὴν γνῶσιν τῆς πρὸς σωτηρίαν ἀγούσης πίστεως ἐχαρίσατο (SCh 17 bis, 402, linn. 4-5).

⁸⁹ Riguardo a questo aspetto in *Spir.* 47 si legge: «Il cammino della conoscenza di Dio va dunque dall'unico Spirito, attraverso l'unico Figlio, all'unico Padre. E, per contro, la bontà naturale e la santità secondo natura e la dignità regale si effonde dal Padre, per l'Unigenito, allo Spirito» ('Η τοῖνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος, διὰ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Καὶ ἀνάπαλιν, ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα, ἐκ Πατρὸς, διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει [SCh. 17, 412, linn. 17-21]).

⁹⁰ Bas., *Eun.* 1, 10: Ἐν τοῖνυν τοῖς περὶ Θεοῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικά ἐστί, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων. Ἐκ δύο γὰρ τούτων οἰοεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἕκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας (SCh 299, 204, linn. 5-10).

Tale distinzione dei nomi si basa sull'affermazione oppure sulla negazione ed offre una guida al pensiero per riflettere in modo adatto su Dio. Il ruolo principale della distinzione dei nomi è quello di aiutare a rapportarsi con Dio con un pensiero retto, professando attraverso i nomi ciò che è presente in lui (ad esempio Dio è buono, giusto, artefice ecc.), come anche di negare le caratteristiche che appartengono alla natura umana e non si trovano in lui (ad esempio immortale, incorruttibile, ecc.)⁹¹.

Nel secondo libro, Basilio offre invece un'esposizione più specifica della distinzione dei nomi. Contro il ragionamento di Eunomio, il quale sosteneva che a ogni sostanza corrisponde un nome, egli dimostra l'unicità della sostanza in Dio e la distinzione dei nomi Padre e Figlio attraverso una similitudine con i nomi propri degli uomini. Poiché il nome "uomo" è indicativo della specie del genere umano e fa riferimento alla natura umana che accomuna tutti gli uomini⁹², il Cappadoce spiega come gli appellativi di tutti gli uomini siano diversi, mentre la sostanza sia unica per tutti (*προσηγορίαι μὲν διάφοροι, οὐσία δὲ πάντων μία*)⁹³. Di conseguenza, dato che la sostanza non è conoscibile in modo diretto, ma attraverso le proprietà comuni e particolari, quando ci si rivolge a una persona non ci si rivolge alla sua sostanza: piuttosto, attraverso il nome proprio, si fa riferimento alla persona che detiene gli aspetti comuni nella forma delle caratteristiche specifiche che la distinguono da un'altra, rendendola singolare e quindi riconoscibile nei suoi tratti personali. Per Basilio il nome proprio stimola il pensiero a considerare l'unità personale del soggetto⁹⁴, cioè a pensare

⁹¹ Per un approfondimento dettagliato cf. Bas., *Eun.* 1, 10 (SCh 299, 204-206, linn. 11-37).

⁹² Su questo aspetto una spiegazione chiara si trova in *ep.* 38, 2 attribuita a Basilio, in cui si fa la distinzione tra i nomi della specie in generale, ad esempio uomo, e il nome che individua una persona specifica (cf. Basile de Césarée, *Lettres*, vol. 1, ed. Y. Courtonne, [Collection des universités de France], Paris 1957, 81-82). Anche in *Spir.* 41 Basilio offre una spiegazione dei diversi tipi di nomi con un procedimento che va dal generale al particolare (ad. es. vivente, uomo, maschio, Pietro, Paolo ecc.).

⁹³ Bas., *Eun.* 2, 4 (SCh 305, 18, linn. 4-5).

⁹⁴ Per Basilio i nomi propri svolgono una funzione di mediazione descrittiva per il pensiero degli ascoltatori i quali, attraverso la concettualizzazione dell'insieme delle proprietà personali, associano il nome alla persona nominata; cf. D. G. Robertson, A Patristic Theory of Proper Names, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), 13-14.

il concorso delle proprietà particolari (ιδιωμάτων συνδρομὴν νοεῖν)⁹⁵ che hanno il ruolo di descrivere la persona nominata: il nome proprio definisce il carattere particolare (τὸ ὄνομα τὸν χαρακτήρα...ἀφορίζει)⁹⁶ di una persona e si basa su un minimo di descrizioni contestuali⁹⁷. Come esempio, egli fa riferimento a Pietro e a ciò che lo caratterizza come tale: originario di Bethsaida, pescatore, comportamento di fede eccellente, responsabilità nella Chiesa ecc. Applica poi lo stesso esempio anche a Paolo: originario di Tarso, ebreo, osservante della legge, culturalmente preparato, persecutore della Chiesa, Apostolo delle genti ecc. Con tale ragionamento Basilio dimostra come i nomi propri non si riferiscono alle sostanze ma piuttosto, attraverso l'insieme dei particolari, facciano riferimento alla persona specifica⁹⁸, vale a dire distinguano la persona nella sua unicità⁹⁹. Al termine della spiegazione egli espone il principio fondamentale della sua teoria dei nomi, in cui afferma che i nomi sono attribuiti in rapporto alle cose κατὰ θέσιν, vale a dire in modo convenzionale in seguito alla loro invenzione, in quanto non sono stati creati prima i nomi e poi la natura delle cose, ma è avvenuto il contrario (οὐ γὰρ τοῖς ὀνόμασιν ἢ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ' ὕστερα τῶν πραγμάτων εὔρηται τὰ ὀνόματα)¹⁰⁰. Proseguendo sul modello dei nomi umani, egli realizza un'analogia con i nomi divini, considerando sempre la superiorità della natura divina, e confuta la tesi eunomiana dell'opposizione tra Padre e Figlio distinti per natura. Egli asserisce: «[...] da quanto detto è chiaro che anche per il Padre e il Figlio i nomi non indicano la sostanza, ma mostrano

⁹⁵ Bas., *Eun.* 2, 4 (Sch 305, 20, lin. 21).

⁹⁶ Bas., *Eun.* 2, 4 (Sch 305, 20, linn. 18-19).

⁹⁷ Cf. P. Kalligas, *Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names*, in: K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford – New York 2002, 44.

⁹⁸ B. Sesboüé ritiene che i nomi, proprio per la loro funzione di mettere insieme concettualmente le proprietà e per il loro rapporto all'insieme delle proprietà particolari della persona, siano in qualche modo dei "concepts synthétiques" e in tal senso afferma "De même que le concept considèrait intellectuellement telle ou telle propriété, de même les noms propres de Pierre et de Paul désignent un concours de propriétés. Ils sont, en un sens, des *concepts synthétiques*" ; cf. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité* 80.

⁹⁹ Cf. Delcogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 191.

¹⁰⁰ Bas., *Eun.* 2, 4 (Sch 305, 22, linn. 35-37).

le proprietà particolari [...]»¹⁰¹: se la sostanza divina non è conoscibile, i nomi indicano le proprietà particolari delle ipostasi divine e di conseguenza anche la generazione divina ed eterna che implica l'identità di sostanza del Figlio con il Padre. I nomi Padre e Figlio sono dunque inseparabili nel significato¹⁰² e indicano soltanto la relazione reciproca (τὴν πρὸς ἀλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην)¹⁰³. Nel paragrafo 9, sulla base dei criteri della logica aristotelica, Basilio stabilisce anche in ambito teologico la validità del principio della distinzione dei nomi, che distingue i nomi assoluti, rapportati a se stessi e che significano la realtà dei loro sostrati, dai nomi relativi, pronunciati in rapporto con altre realtà e che esprimono la relazione con le realtà in rapporto alle quali sono pronunciati¹⁰⁴ (ad esempio: amico, schiavo e, in senso teologico, appunto, Figlio perché costantemente in relazione con il Padre).

Conclusionione

Per concludere lo studio dedicato a Basilio, è inevitabile evidenziare come egli abbia saputo riproporre in modo creativo l'utilizzo dell'*epinoia*, effettuando una sintesi tra l'esperienza comune, i principi filosofici e l'insegnamento della Sacra Scrittura. Dimostrando il ruolo centrale che gioca l'*epinoia* nel rapporto tra la conoscenza sensibile e la Parola di Dio, egli ha stabilito un'articolazione precisa tra conoscenza razionale e conoscenza rivelata¹⁰⁵. Si deve pertanto considerare il valore positivo dell'*epinoia* nel suo duplice aspetto: sul piano della riflessione teologica rappresenta un approccio valido che permette di tenere insieme il binomio unità-distinzione e, attingendo al tesoro della Sacra Scrittura, favorisce l'approfondimento, la comprensione e il progresso della conoscenza teologica, risultando utile anche all'esperienza spirituale.

¹⁰¹ Bas., *Eun.* 2, 5: Φανερόν τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι καὶ ἐπὶ 'Πατρός' καὶ 'Υιού' οὐχὶ οὐσίαν παρίστησι τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τῶν ιδιωμάτων ἐστὶ δηλωτικά (SCh 305, 22, linn. 35-37).

¹⁰² Cf. D. G. Robertson, *Relatives in Basil of Caesarea*, in SP 37 (2001), 287.

¹⁰³ Bas., *Eun.* 2, 22 (SCh 305, 92, lin. 48).

¹⁰⁴ Cf. Bas., *Eun.* 2, 9 (SCh 305, 36, linn. 11-18).

¹⁰⁵ Cf. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité* 84.