

STUDI

GALENO E MOSÈ

di Francesca Calabi

1. Punto di partenza di questo intervento è un passo di Galeno del *De usu partium* (XI.14, K III 905-906), in cui Galeno contrappone la dottrina di Mosè a quella di Epicuro, mostrando l'errore di entrambi. A differenza da Epicuro, Mosè ammette un ordine nella natura e la presenza di un piano provvidenziale, ma, e in questo consiste l'oggetto di polemica di Galeno, egli sostiene la possibilità che Dio intervenga in un qualunque momento a istituire l'ordine della natura e agisca in maniera arbitraria sottratta a ogni regolarità e legge. Dice:

Forse che il nostro artefice comandò a questi peli [i peli sopracciliari] soltanto di conservare sempre la stessa dimensione e quelli, o timorosi del comando del padrone, o avendo riverenza per il dio che lo comanda o essendo essi stessi convinti che è meglio fare ciò, lo osservano come è stato loro comandato? Non è questo l'insegnamento di Mosè sulla natura (ed è migliore di quello di Epicuro)?

Non solo Dio può intervenire a modificare la natura, ma è la natura stessa che si attiene a determinate regole non per ragioni intrinseche, perché vi è una regolarità e perché questo è il meglio, ma per ubbidire alla volontà di Dio, per paura o per riverenza. Ma, continua Galeno,

non bastava volere solamente che questi peli fossero così: infatti non gli sarebbe neppure possibile, se volesse, fare d'una pietra d'improvviso un uomo². Questo è ciò per cui differisce dalla dottrina di Mosè la nostra, quella di Platone e quella dei Greci che hanno trattato correttamente le teorie sulla natura. Per Mosè basta (ἀρκεῖ) infatti che il dio voglia dare ordine alla natura e questa subito (εὐθύς) è ordinata; crede che tutto sia possibile al dio (παντα γὰρ εἶναι νομίζει τῷ θεῷ δύνατα) anche se vuole fare della polvere un cavallo o un bove³. Noi non siamo di questa opinione, ma diciamo che vi sono alcune cose impossibili per natura (ἀδύνατα φύσει) e che queste il dio non le

1. In Galeno, *Opere scelte*, a c. di I. Garofalo e M. Vegetti, Utet, Torino, 1978, pp. 674-675.

2. Οὐδὲ γὰρ δὴ τὸ βουληθῆναι τοιαύτας γενέσθαι μόνον ἦν αὐταρκῆς οὐδὲ γὰρ, εἰ τὴν πέτραν ἐξαίφνης ἐθελήσειεν ἄνθρωπον ποιῆσαι, δυνατόν αὐτῷ.

tenta neppure, ma fra le cose che possono essere fatte (ἐκ τῶν δυνατῶν) sceglie la migliore (trad. cit).

Se l'interpretazione di Mosè è preferibile a quella di Epicuro, è comunque scorretta. Il sistema migliore è quello che non considera solamente il demiurgo come fonte della creazione, ma vi aggiunge il principio materiale. Nel caso specifico della lunghezza delle sopracciglia, il demiurgo le ha create perché considerava ciò un bene e, in conseguenza della sua decisione, si preoccupò delle condizioni materiali. Se anche Dio dovesse esprimere la sua volontà un numero infinito di volte, le sopracciglia non verranno mai da una sostanza molle ed è possibile solamente che esse stiano ritte, fissate in qualcosa di duro. Ragione per cui Dio ha posto la cartilagine.

Per Mosè, invece, 1) è sufficiente che Dio voglia dare ordine alla natura e subito questa è ordinata, 2) tutto è possibile a Dio anche la creazione di un uomo da una pietra o di un bue o di un cavallo dalla polvere, 3) non solamente Mosè crede che Dio possa fare cose impossibili, ma addirittura sostiene che le fa, mentre per Galeno egli non tenta neppure in quanto sceglie la migliore fra le cose che possono essere fatte. Per Mosè, cioè, l'ordine della natura è data da Dio per un atto di volontà che si traduce immediatamente in realizzazione, a prescindere da condizioni materiali che vi si potrebbero opporre; inoltre, la convinzione che a Dio tutto è possibile induce Mosè a credere che Dio possa realizzare anche cose impossibili e svincolate dall'ordine naturale come la creazione di un cavallo dalla polvere. Dio, per Mosè, può in un qualunque momento imporre la sua volontà in ciascun singolo fenomeno intervenendo in maniera individuale e arbitraria a impostare o modificare l'ordinamento del tutto. Non una regolarità e una legalità della natura, ma interventi straordinari, cose impossibili che, in quanto tali, non possono per Galeno essere la cosa migliore che Dio sempre sceglie.

Ne emerge l'immagine di un mondo soggetto all'arbitrarietà, all'irregolarità, ad una volontà capricciosa che non persegue necessariamente il meglio. L'uso stesso del verbo βουληθῆναι anziché προαιρέσθαι indica una volontà che non considera la possibilità e la scelta per il meglio⁴.

2. A cosa si riferisce Galeno quando parla di Mosè dando questa immagine? Ha in mente un referente preciso, un autore specifico, ha presente la *Bibbia*, o cita un'opinione comune, una vulgata relativa alle posizioni ebraiche? Alcuni

3. Τῷ μὲν γὰρ ἀρκεῖ τὸ βουληθῆναι τὸν θεὸν κοσμήσαι τὴν ὕλην, ἡ δ' εὐθὺς κεκόσμηται πάντα γὰρ εἶναι νομίζει τῷ θεῷ δυνατά, κἄω εἰ τὴν τέφραν ἵππων ἢ βοῶν ἐθέλοι ποιεῖν.

4. Cfr. R. Walzer (*Galen on Jews and Christians*, Oxford University Press, London, 1949, p. 25): l'uso di προαιρέσθαι «which denotes the discursive activity of the will as directed towards the realization of an end in action, whereas βούλησις means the will directed towards an end without considering the possibility and means of its realization, and emphasize that Galen, speaking of the Jewish God, uses only βουληθῆναι and says nothing of a reasoned choice of the best among the possibilities».

critici, per esempio R. Radice⁵, ritengono che Galeno pensi a Filone di Alessandria. Alcuni elementi filoniani sembrano - per Radice - accordarsi col discorso di Galeno: 1) il principio della parola creatrice, 2) l'assolutezza di Dio, 3) la sua onnipotenza, 4) la simultaneità della creazione. Per Radice, inoltre, Galeno sosterebbe qui che per Mosè vale il principio dalla creazione dal nulla che, però, a mio parere, a parte la complessità e indeterminatezza del principio della creazione dal nulla in Filone, non è oggetto del discorso di Galeno⁶. Di fatto vi sono nell'esposizione di Galeno alcuni elementi effettivamente presenti in Filone, altri sembrano riconducibili direttamente al *Genesi*. Torniamo, allora, alla domanda già posta: il referente di Galeno è Filone, una conoscenza diffusa dell'ebraismo, oppure un altro autore? Citerò alcune posizioni di Filone per vedere in cosa si accordano con l'immagine galenica, farò poi riferimento ad alcune tesi di scritti greci e latini sull'ebraismo e considererò, infine, alcuni passi di autori cristiani. La mia ipotesi è che Galeno, parlando di Mosè non distingua nettamente le tesi di Ebrei e Cristiani: Galeno sa bene che Ebrei e Cristiani sono "scuole" - come lui le chiama - differenti, ma, forse, non ne distingue sempre chiaramente le tesi che assimila. È allora possibile che il referente

5. *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, pp. 365-369.

6. Anche Walzer legge nel testo di Galeno un riferimento alla creazione dal nulla. Per i due autori quando Galeno attribuisce a Mosè una creazione tutta fondata sulla volontà divina e svincolata dalla forza cogente di un principio materiale, sostiene che per Mosè non vi è materia prima della creazione divina. Anche per questo aspetto Walzer e Radice vedono nella citazione galenica un riferimento a Filone e anzi si fondano proprio sul passo galenico per ribadire la creazione dal nulla in Filone che, di fatto, però, non è - a mio parere - esplicita. Infatti, se in Filone vari passi sembrano muoversi in questa direzione, altri passi usano un linguaggio platonico e descrivono l'azione divina come azione di ordine da parte di un demiurgo che plasma il disordine. Si potrebbe pensare a una prima azione creatrice che forma una materia disordinata e una seconda azione che ordina il disordine, ma i passi filoniani non sono chiari in questa direzione. Inoltre, non sarei così sicura che il testo di Galeno alluda alla creazione dal nulla. Quando egli parla di aggiungere il principio materiale alla concezione mosaica non vuole necessariamente dire - io credo - che per Mosè il principio materiale non esista, bensì che esso non ha una forza cogente, un'autonomia rispetto all'onnipotenza divina. Galeno parla di indipendenza di Dio rispetto a un ordine e a una necessità. Come nota lo stesso Radice, il tema ricorda «l'obiezione di Celso e quindi va ritenuta come espressione di una obiezione diffusa [...] con ciò Galeno mostra di avere ben presente la differenza [...] il Dio greco ha "fuori di sé" la norma del suo agire (la natura) e ad essa si atiene, il Dio mosaico non tiene conto di alcuna norma, se non della propria volontà, essendo questa stessa la vera "natura"» (*Platonismo e creazionismo*, cit. p. 368).

Un'ulteriore difficoltà in relazione alla tesi della creazione dal nulla sorge quando si tenga conto che, come nota Robert L. Wilken (*The Christians as the Romans saw them*, Yale University Press, New Haven and London, 1984, pp. 88 sgg.), l'idea della creazione dal nulla cominciò a farsi strada in circoli cristiani poco tempo prima di Galeno. Il primo cristiano ad articolare la dottrina è lo gnostico Basilide vissuto nel secondo quarto del II secolo. Più o meno contemporaneo a Galeno, il vescovo di Antiochia Teofilo afferma la nuova visione cristiana secondo cui Dio ha creato dal nulla (*Ad Antol.* 2.4). Ai tempi di Galeno non vi è una interpretazione rigida della dottrina della creazione del *Genesi* e dunque un chiaro rifiuto di un'idea platonica di demiurgo.

del *De usu partium* sia composito: il *Genesi* (che era già parecchio conosciuto e circolava ai tempi di Galeno), Filone, autori cristiani, il tutto visto in maniera unitaria come tesi di Mosè.

3. La tesi che è sufficiente il volere di Dio perché una cosa avvenga, che, cioè, era sufficiente che Dio volesse l'ordinamento della natura perché questa si disponesse nel dovuto ordine è, indubbiamente presente in Filone, come, d'altronde in gran parte della tradizione ebraica. Tutto il racconto del *Genesi* si snoda secondo lo schema: «Dio disse sia la luce e la luce fu». La parola di Dio è creatrice e la sua espressione si traduce immediatamente in realizzazione. È Dio, dunque che stabilisce l'ordine, lo stabilisce per sua volontà: egli è onnipotente e non gli è necessario nessun elemento esterno perché ciò che egli stabilisce si attui. In Filone, Dio crea un mondo ideale di cui il mondo empirico è copia:

quando volle creare questo nostro mondo visibile, foggì prima il mondo intellegibile per poter disporre di un modello incorporeo e in tutto simile al divino, ai fini di creare il mondo materiale⁷.

Il progetto «non aveva alcuna collocazione all'esterno, ma era impresso come un marchio nell'anima dell'artefice» (*Opif.* 20). È chiaro il richiamo al *Timeo* nell'idea di un modello ideale di cui il mondo materiale è copia, ma ciò che qui mi interessa rilevare è la chiara affermazione che il progetto era nella mente di Dio, non aveva collocazione esterna. Se il progetto è solamente nella mente di Dio, vi è, però, anche un elemento materiale.

Se si volesse scrutare a fondo la causa per la quale tutto questo universo è stato creato, mi pare che coglierebbe nel segno chi dicesse quel che ha detto un filosofo antico: che il padre e creatore del mondo è buono. In virtù di tale bontà Egli non rifiutò di trasmettere l'eccellenza della propria natura a una entità che di per sé non aveva nulla di bello, ma che in potenza era predisposta a divenire qualsiasi cosa (*Opif.* 21).

Vi è, dunque, la volontà divina, ma vi è anche un elemento materiale su cui Dio agisce.

Il richiamo al *Timeo* è esplicitato dallo stesso Filone: la creazione è atto di volontà di Dio che per la sua bontà stabilisce un ordine laddove vi era disordine e disarmonia. Vi è un elemento particolarmente significativo ai fini del nostro discorso. Come dice Galeno, per Mosè la creazione avviene in un solo istante, è simultanea. Il fatto che la *Bibbia* parli di creazione in sei giorni, non implica che effettivamente Dio impiegò sei giorni, si tratta di un'espressione per indicare l'ordine⁸.

7. *Opif.* 16, trad. it. di C. Kraus Reggiani.

8. «Egli dice che il mondo fu creato in sei giorni: non che il creatore avesse bisogno di una certa estensione di tempo (perché è logico pensare che Dio compia tutto simultaneamente, non solo nella fase di dare un orientamento, ma anche nell'atto di concepirlo), ma

Infatti, anche se il creatore ha creato tutto simultaneamente, le cose che acquisivano l'esistenza secondo il principio del bello dovevano tuttavia seguire un ordine perché nel disordine non esiste bellezza. L'ordine è successione e concatenamento di cose che precedono e di altre che seguono [...] solo così le cose potevano essere compiute a perfezione e rimanere fisse (nel posto loro assegnato) senza confondersi l'una con l'altra (*Opif.* 28).

La successione temporale è dunque indicativa di ordine, di perfezione della creazione, non di una effettiva successione nella venuta all'essere delle cose. Dio crea in un solo istante per un atto di volontà⁹.

A quel tempo [cioè al tempo della creazione] tutte le cose furono formate simultaneamente. ma per quanto la loro creazione fosse simultanea, nella narrazione doveva di necessità essere tracciato un ordine in vista del fatto che in seguito si sarebbe verificata la riproduzione successiva di una cosa dall'altra (*Opif.* 67).

Il fatto che la narrazione parli di creazione successiva non inficia dunque la simultaneità della creazione che avviene in un solo istante: εὐθύς, come dice Galeno. La creazione è simultanea ed è un evento unico, ciò che accade dopo segue regole e leggi costituite al momento della creazione dalle quali la creazione stessa è svincolata. In questo senso la creazione, puro atto di volontà di Dio, non è sottoposta ad alcun volere o alcuna legge esterna, ma la prosecuzione del mondo e la sua conservazione procedono secondo regole e norme che non saranno più modificate¹⁰. L'ordine e la gerarchia interni alla creazione dominata dalla provvidenza che vigila sul mondo (il padre non abbandona suo figlio)¹¹ è stabilita al momento stesso della creazione¹². In quel momento l'ordine stabilito ha in sé la perfezione¹³. Fin dall'inizio la terra è ricoperta di vegetazione, gli alberi recano frutti e tutti nello stesso tempo, senza essere sottoposti al ciclo stagionale, ogni qualità è cioè perfetta. In questo senso l'asserzione di Galeno per cui basta che Dio voglia dare ordini alla natura e questa subito è ordinata, sembra trovare conferma:

Fece spuntare alberi di ogni specie... ed erano tutti carichi di frutti fin dalla nascita, in maniera affatto opposta all'attuale. Ora infatti i processi di nascita e di maturazione si

sono le cose che vengono portate all'esistenza a richiedere una successione ordinata» (*Opif.* 13).

9. «Il mondo incorporeo era dunque ormai portato a compimento, con fissa collocazione nel *Logos* divino e il mondo sensibile era pronto per la creazione perfetta sul modello di quello sensibile» (*Opif.* 36).

10. Cfr. *Opif.* 60.

11. Cfr. *Timeo*.

12. Cfr. *Opif.* 67-68.

13. «Nell'ordine dell'universo esiste una causa attiva e una causa passiva e la causa attiva è intelletto universale perfettamente puro e incontaminato che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende perfino il bene e il bello; mentre la causa passiva è di per sé priva di anima e incapace di movimento, ma una volta messa in movimento, foggata e animata dall'intelletto, è trasformata nel capolavoro che è questo mondo» (*Opif.* 8-10).

attuano a turno, in momenti diversi e non già tutti insieme in un'unica stagione (*Opif.* 40 sgg.).

A Dio tutto è possibile: dopo la terra Dio ordina il cielo, prima crea i frutti, dopo il sole che li fa maturare. Dio sapeva che gli uomini avrebbero dato maggior credito al mondo fenomenico che al creatore e avrebbero considerato gli astri quale causa di tutto ciò che nasce; volle dunque che gli uomini risalissero col loro pensiero «alla nascita originale dell'universo, quando, prima che vi fossero il sole e la luna, la terra produceva ogni specie di piante e di frutti» (*Opif.* 45 sgg.).

Il riferimento è a *Genesi* 1.11-12. La necessità di spiegare la *Bibbia* viene utilizzata per dichiarare che Dio ha un potere indipendente, non ha bisogno di altre entità quali gli astri: «Egli dirige ogni cosa secondo legge e giustizia, dovunque voglia, ma senza il bisogno di ricorrere a null'altro: perché a Dio tutto è possibile πάντα γάρ θυνατά» (*Opif.* 46).

Se la creazione è atto di piena libertà da parte di Dio, la conservazione dell'universo risponde a delle regole. Ovviamente questo non implica una limitazione della libertà divina, ma la prosecuzione del suo volere secondo uno schema inalterabile. Così i movimenti degli astri e le loro funzioni «cooperano alla conservazione dell'universo, funzioni che si adempiono dovunque e in ogni caso secondo norme e leggi che Dio ha fissato come inalterabili nel mondo» (*Opif.* 60).

L'agire di Dio è cioè volontario, non arbitrario. Egli crea secondo la sua volontà, ma si attiene poi all'ordine che ha imposto. Non si dà un'azione di Dio per puro arbitrio e questo non perché Dio non potrebbe agire liberamente (è onnipotente), ma perché egli non lo vuole in quanto persegue il meglio: la conservazione della norma e dell'armonia stabilite; forte è qui l'eco del *Timeo*. La legge di natura è stabilita da Dio, governata da principi razionali. Dio, che è bontà e provvidenza, ha istituito un ordine razionale e non è svincolato dalla razionalità da lui stesso stabilita: anche gli eventi prodigiosi, lungi dall'essere una rottura della razionalità naturale, sono la restituzione di un ordine spezzato, eventi straordinari che avvengono per volontà divina e sembrano ribaltare l'ordine naturale, ma si collocano, in realtà, nella logica di tale ordine.

In *De Vita Mosis* I. 113 si parla delle punizioni comminate a Faraone in parte da Aronne, in parte da Mosè, in parte da Dio stesso. Delle punizioni inflitte da Mosè ci si domanda «da quali elementi della natura le ha fatte sorgere»: la natura modifica i suoi ritmi e le sue norme: l'acqua si trasforma in sangue (*Mos.* I. 99), gli animali acquatici invadono luoghi asciutti (*Mos.* I. 103), l'aria subisce cambiamenti che provocano intemperie inusuali (*Mos.* I.118), il giorno e la notte si invertono. Si tratta di avvenimenti straordinari prodotti dall'ira divina (*Mos.* I.119), fenomeni che interrompono l'equilibrio tra i fenomeni naturali (*Mos.* I.117)¹⁴. Gli elementi, ordinati per costituire l'universo si di-

14. Punizioni inflitte direttamente da Dio senza mediazione umana, sempre però attraverso la natura, si hanno anche quando non vi è un vero sovvertimento della natura, ma solo un rafforzamento delle azioni naturali. Ne è esempio la mosca canina che attacca con più accanimento dell'usuale, portando degli attacchi che muoverebbe comunque.

spongono, per volontà di Dio, alla distruzione e al disordine¹⁵. L'ordine del mondo è sovvertito e gli elementi che Dio utilizzava per la formazione dell'universo sono ora volti alla perdizione degli empi (*Mos.* I. 96)¹⁶. La natura è, cioè, partecipe delle punizioni, non perché abbia una propria volontà, ma come strumento nelle mani di Dio (*Mos.* I. 113)¹⁷. Le regolarità della natura sono alterate perché siano puniti i malvagi, perché siano inibite trasgressioni nell'ambito dell'ordine umano¹⁸. Una sola è la norma che governa il cosmo, la *Legge* stabilita da Dio¹⁹ e gli interventi prodigiosi in qualche modo implicati dall'unità della legge del cosmo²⁰, sono indotti dalla necessità di ristabilire un ordine spezzato in una delle sfere. Gli eventi prodigiosi si manifestano a volte come azione innaturale di elementi naturali o come coesistenza innaturale di elementi contrari: nel rovelto ardente la fiamma si consuma come legno mentre il legno divora come il fuoco²¹, nella piaga della grandine i fulmini non fondono e non spongono la grandine, ma la lasciano intatta. «L'insolito manifestarsi» e «la straordinarietà del fatto» consiste nell'utilizzazione di elementi presenti in natura con modalità che non le appartengono²². La natura collabora con Dio perché venga ristabilito un equilibrio tra gli uomini, perché conflitti e ingiustizie trovino risposta. Agisce la nozione di un'armonia universale fondata sulla Legge che struttura il cosmo (*Opif.* 10; 13), i rapporti tra uomini e animali (*Opif.* 84), l'ambito umano (*Opif.* 69; 82).

I prodigi cui assisté il popolo ebraico durante la uscita dall'Egitto sono eventi straordinari e eccezionali, manifestazione della grandezza di Dio e della sua azione provvidenziale, pure, sono nulla rispetto al vero prodigio che è la

15. Cfr. *Mos.* I. 117-119.

16. Cfr. J. Mansfeld, *Heraclitus, Empedocles, and others in a Middle Platonist cento in Philo of Alexandria*, in «Vigiliae Christianae» XXXIX (1985), pp. 131-156.

17. *Mos.* I. 156, a proposito della grande virtù di Mosè e della sua posizione, unica nel creato, Filone afferma che «gli elementi gli ubbidivano come a un padrone, modificando le proprie caratteristiche e soggiacendo ai suoi ordini» e, a proposito della manna, si evidenzia il carattere eccezionale del fenomeno rispetto all'ordine naturale (*Mos.* I. 200), anche se esiste la possibilità che alcuni fenomeni inspiegabili siano dovuti non a un intervento straordinario di Dio, quanto a possibilità della natura a noi precedentemente ignote (*Mos.* I. 185).

18. Cfr. F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Corso, Ferrara 1998, pp. 51 sgg.

19. «Tutto il cosmo non è libero e autonomo nel suo movimento, ma Dio, guida dell'universo sovrasta ogni realtà e la pilota, in guisa di timoniere e nocchiero, verso la salvezza» (*Conf.* 98).

20. «It is because Mosaic Law is rooted in the law of nature that Moses portrays the transgressor as punished by the forces of nature themselves» (H. Najman, *The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law*, in «SPhA» XI (1999), p. 64).

21. *Mos.* I. 65: «Vi era là un cespuglio, coperto di spine e assai rinsecchito: esso, senza che gli fosse appiccato fuoco, d'un tratto si mise a bruciare e fu avvolto dalle radici alla cima da una gran fiamma, come se il fuoco provenisse da una sorgente che sgorgasse in abbondanza. Questo cespuglio rimaneva infatti intatto, non bruciava, quasi fosse costituito di una materia inattaccabile, non combustibile, che paradossalmente si alimentasse del fuoco» (trad. it. P. Graffigna).

22. *Mos.* I. 118-119.

creazione del mondo e la sua conservazione²³. Torniamo così alla descrizione dell'azione mirabile di Dio al momento della creazione e all'affermazione dell'onnipotenza divina.

4. Le tesi di Filone citate sembrano accordarsi assai bene con le affermazioni di Galeno; l'onnipotenza divina, la creazione simultanea, la conservazione da parte della natura dell'ordine imposto da Dio. Vi sono, però, alcuni aspetti del suo discorso non immediatamente riconducibili all'Alessandrino: in Galeno sembra che, per Mosè, Dio sia svincolato dalla razionalità e dalla scelta per il meglio che, invece, in Filone sono più volte ribadite, l'onnipotenza divina sembra assoluta e pare ammetta possibilità non iscritte precedentemente nell'ordine naturale. Sembra, cioè, che i prodigi non siano, come afferma Filone, una accentuazione, al limite un ribaltamento di regole naturali che, magari per essere spezzate, costituiscono, però, una base necessaria di riferimento. Nella descrizione di Galeno l'autonomia della natura porta a prodigi avulsi dalla sua struttura come la creazione di un uomo a partire da una pietra. Anche terminologicamente questa affermazione non trova riscontro in Filone. Più volte, sulla scia del *Genesi*, egli afferma che l'uomo è terra e cenere²⁴ (anche se non si trova il riferimento alla cenere per gli animali come il bue e il cavallo), mai pietra, termine che si trova invece in Omero e in Platone con riferimento a «un'antica storia» (probabilmente di Deucalione e Pirra)²⁵ che, però, in questo contesto non sembra entri granché. Guardando a un ambito biblico troviamo un riferimento in Isaia 51.1 che recita: «Ascol-

23. «Per Dio sono giochi da ragazzi. Basterebbe guardare ciò che è davvero grande e degno di attenzione, cioè l'origine del cielo, degli astri fissi e mobili, lo splendore della luce del sole, di giorno e della luna di notte, [...] le innumerevoli speci di animali e piante, le maree, le piene dei fiumi [...] lo scorrere delle fonti perenni» *Mos.* I. 212, trad. cit.

24. *Genesi* 2. 7 «Dio fece l'uomo polvere della terra (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς), vi soffiò lo spirito». Χοῦς terra scavata, ammonticchiata, fango, polvere. A *Heres* 29 Abramo dice: «mi sono accorto di essere “terra e cenere” (γῆν καὶ τέφραν) oso presentarmi a te, Dio, [...] io che sono terra e polvere (γῆ καὶ σποδός) (*Gen.* 18.23; 18. 27)». A *Somm.* I.211 si afferma: «È principio di saggezza non dimenticare che si proviene da acqua e cenere (τέφρα καὶ ὕδωρ)» (cfr. anche I. 220; *Spec. Leg.* I. 262; 264). In *Deus* 161 Abramo, avvicinatosi a Dio si rese conto di essere «terra e cenere» (γῆ καὶ σποδός) (*Gen.* 18. 27). Anche il riferimento a uomo come statua usa i termini cenere, terra, fango: «Dio non si dispose a plasmare con la cura più estrema questa statua (ἀνδριάντα) dall'aspetto umano prendendo il fango (χοῦν) da una qualsiasi parte della terra (γῆ)», ma al contrario trascelse di tutta la terra la parte migliore, la parte più pura della materia pura (ἐκ καθαρῶς ὕλης) *Opif.* 137.

25. Riferimenti alla nascita dell'uomo da una pietra si trovano nell' *Odissea* IX.183 ove Penelope si rivolge a Odisseo «certo non sei nato da quercia e nemmeno da pietra come racconta l'antica favola» e, sia pure con alcune mediazioni, in Platone (*Resp.* 544d): «Credi forse che le costituzioni nascano da una quercia o da una roccia anziché dai caratteri dei cittadini?» Alle spalle vi è, probabilmente «l'antica favola», cioè la storia di Deucalione e Pirra ove i nuovi uomini nascevano dalle pietre gettati alle spalle dai due personaggi. Chiaramente, però, non sono questi i riferimenti di Galeno che parla di questa nascita dalla pietra in Mosè.

tatemi voi che procacciate la giustizia che cercate l'Eterno. Considerate la roccia onde foste tagliati (εἰς τὴν στερεὰν πέτραν) e la buca della cava onde foste cavati.»

A prescindere dal dubbio che Galeno potesse conoscere questo passo di *Isaia*, il discorso sembra qui differente da quello del *De usu partium*. Qualche analogia vi è, forse, con un passo del *Vangelo di Matteo* III.9 = *Luca* III.8 in cui Giovanni Battista si rivolge con ira a Farisei e Sadducei: «E non pensate di dire dentro di voi: abbiamo per padre Abramo; perché io vi dico che Iddio può da queste pietre (ἐκ τῶν λίθων τούτων) far sorgere dei figlioli ad Abramo».

Il termine usato è λίθος non πέτρα, pure vi è un richiamo che sembra significativo. Proprio in relazione a questi passi, Walzer²⁶ ipotizza che Galeno o l'autore da cui Galeno dipende possa essere entrato in contatto con una concezione ebraica altrimenti ignota. L'ipotesi che a me sembra più plausibile, però, è che Galeno abbia qui unito citazioni e tesi ebraiche (forse filoniane) e cristiane senza distinguere bene le differenti fonti. Si pone, comunque, a questo punto il problema della possibilità storica della conoscenza di Filone da parte di Galeno. Fino a che punto è plausibile che il medico conoscesse direttamente o indirettamente le tesi di Filone?

Negli ambienti colti era abbastanza abituale il riferimento alla legge di Mosè. Molti sono gli autori che la citano esplicitamente, dall'autore de *Il Sublime*, a Numenio, da Plutarco a Celso. Accenni più o meno polemici agli Ebrei e alle loro tradizioni sono, d'altronde, antichi e diffusi: nel caso di Galeno, si tratta di generica conoscenza dell'ebraismo o di lettura diretta o indiretta di Filone? Indubbiamente Galeno conosceva gli Ebrei che vivevano dappertutto nella Diaspora e fu in particolare influenzato dai testi di Rufo di Samaria, un ebreo ellenizzato. D.T. Runia²⁷ ricorda come, nonostante il disaccordo di alcuni critici, Numenio sia considerato conoscitore degli scritti di Filone, anche se vi è «un solo caso in cui può provarsi al di là di ogni dubbio che un autore pagano abbia letto Filone»²⁸: si tratta di Eliodoro autore del III o forse del IV sec. d. C., quindi molto più tardo di Galeno.

Alcuni Cristiani contemporanei di Galeno conoscevano Filone: forse Giustino²⁹, forse Teofilo³⁰, certamente Clemente. Storicamente, quindi, la conoscenza filoniana da parte di Galeno è possibile, il che non implica, però, che

26. Op. cit. p. 27 n. 4.

27. *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a c. di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 14; cfr. anche G.E. Sterling, *Recherché or representative? What is the relationship between Philo's treatises and Greek speaking Judaism?*, in «SPhA» XI (1999), pp. 18-19.

28. Runia, *Filone di Alessandria*, cit., p. 17.

29. Per Wolfson (citato da Runia p. 109) vi è in Giustino l'influenza del filonismo se non direttamente di Filone.

30. Radice, *Introd.* a Runia, *Filone di Alessandria*, cit., p. VIII, rinviando al testo di Runia p. 215, sostiene che vi sono in Teofilo alcune idee di carattere filoniano, ma non si può provare un rapporto diretto fra i due autori.

nel *De usu partium* egli avesse necessariamente di mira le tesi dell'Alessandrino. Da una lettura di Celso, possiamo, forse, ricavare qualche chiarimento utile per il nostro discorso. Celso utilizza gli Ebrei (non Filone!) più come oggetto di polemica contro i Cristiani che come soggetto specifico. Essi sono la fonte da cui traggono origine i Cristiani e una serie di errori e di assurdità dei Cristiani sono riscontrabili anche presso gli Ebrei. Così la credenza nella resurrezione, l'antropocentrismo, l'attribuzione di passioni a Dio, la rappresentazione della creazione in sei giorni e l'idea che il settimo giorno Dio riposò come fosse un cattivo lavoratore che si stanca. La critica alla tesi ebraica e cristiana dell'onnipotenza divina è condotta da Celso a proposito del tema della resurrezione dei corpi: Ebrei e Cristiani si attengono alla tesi che «tutto è possibile per Dio [...] ma egli è il *logos* di tutte le cose esistenti e non può dunque agire contro la ragione o contro il proprio essere»³¹. Peraltro, Celso evidenzia una distinzione tra Ebrei e Cristiani e mette, anzi, in bocca a un Ebreo i suoi attacchi ai Cristiani. Per quanto qui ci interessa, Celso ha, cioè, chiaro che Ebrei e Cristiani sono differenti e magari anche ostili, ma non distingue sempre bene le tesi degli uni e quelle degli altri (per esempio la resurrezione). È ipotizzabile che qualcosa di simile avvenga in Galeno? Indubbiamente egli parla di scuole di Mosè e di Cristo, distingue i seguaci dell'una e quella dell'altra, ma, forse, ne confonde le tesi. Certamente li assimila: nel *De Pulsuum differentiis*, i seguaci di Mosè e di Cristo accettano leggi indimostrate (II. 4) e non le novità (III.3), in un passo giuntoci solamente in arabo³², tratto da un'opera intitolata *Εἰς τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνηθον*, credono ogni cosa per fede³³. È allora possibile che nel *De usu* Galeno attribuisca a Mosè tesi che si adattano meglio ai Cristiani, facendo confluire sotto il nome dell'antico legislatore Filone, Ebrei in genere, Cristiani.

Una suggestione in questo senso si può, forse, trovare con riferimento a Ireneo, vescovo di Lione nato in Asia Minore, contemporaneo di Galeno³⁴. Nel suo *Adversus haereses* (II.10.4), Ireneo cita il passo di Luca 18.27 che ho precedentemente richiamato. In polemica con teorie gnostiche, Ireneo afferma:

31. Origene, *Contra Celsum* V.2. Cfr. M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem, 1976-1980, II, p. 254. Origene risponderà a Celso sostenendo che Dio è incapace di fare il male che è contrario alla sua natura. L'onnipotenza divina è legata alla sua natura e non vi è, dunque arbitrarità.

Cfr. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, cit. pp. 36-37.

32. Citata da Walzer, *Galen on Jews and Christians*, cit. pp. 14-15.

33. Robert L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, Yale University Press, New Haven and London 1984, p. 83, n. 10 a proposito del passo del *De usu partium*, sostiene «this text mentions only Moses, not Christ; but because Galen deals with Christians and Jews together in other places it seems reasonable to see his philosophical criticism as also applying to Christian teaching. Christians also used the *Book of Genesis* and it is the account in *Genesis* that Galen is criticizing here. Further, Christian writers in the next several decades responded to criticisms similar to those of Galen».

34. Secondo Wilken (*The Christians*, cit. p. 88), l'*Adversus haereses* è di circa venti anni successivo al *De usu partium*.

Vogliono spiegare donde viene la sostanza materiale, ma non credendo che Dio dal nulla ha fatto tutte le cose con la sua (sola) volontà e potenza che servì da sostanza, mettono insieme discorsi vani³⁵.

Attribuire la sostanza delle cose create alla potenza e volontà di Dio di tutti sarebbe credibile, ammissibile, probabile e ben detto, poiché

le cose impossibili agli uomini sono possibili a Dio (Lc. 18. 37), poiché gli uomini non possono fare nulla se non hanno una materia a disposizione. Dio invece in ciò è superiore all'uomo in quanto che costituì la materia della sua creazione che prima non c'era³⁶.

Qui il problema che interessa Ireneo è quello della creazione *ex nihilo* che - come ho già detto - non credo sia oggetto del discorso di Galeno, ma una serie di affermazioni e, soprattutto, la citazione di Luca, ricordano molto da vicino il *De usu Partium*. È, allora plausibile che alcune tesi circolassero nel periodo in questione: passi del *Genesi*, interpretazioni di Filone, affermazioni cristiane e Galeno, che come abbiamo visto, tende ad assimilare le teorie ebraiche e quelle cristiane le abbia presentate come unitarie. In tale presentazione Galeno non sembra conoscere o avere colto tentativi di razionalizzazione quali quelli operati da Filone.

5. Un ultimo rilievo: il problema della onnipotenza divina e dei suoi limiti non è problema nato solamente in ambito ebraico o cristiano: la critica alla tesi esposta da Galeno secondo cui, per Mosè, Dio può fare l'impossibile è da Walzer³⁷ confrontata con il primo stoicismo, in particolare con Crisippo. Abbiamo pochi testi diretti di questo ambito, però sono conservati riferimenti polemici presenti in Cicerone, Plutarco, Alessandro di Afrodisia. Nel *De natura deorum* (III.92) l'accademico Cotta sostiene contro gli stoici:

voi avete l'abitudine di affermare che non c'è niente che il dio non possa compiere e senza fatica alcuna; come le membra dell'uomo sono mosse senza alcuno sforzo solo dalla mente e dalla volontà, così tutto può essere fatto, mosso e modificato dalla volontà degli dei. E voi non avanzate questa affermazione come una superstizione da vecchiette, ma sulla base di una dottrina scientifica e coerente, perché sostenete che la materia da cui tutto è costituito che tutto contiene è interamente convertibile e mutevole, così che non c'è nulla che essa non consenta di creare e di trasformare anche all'istante (subito fingi convertique possit), ma che il principio che controlla e che modella tutta questa materia è la provvidenza divina: dovunque vada essa può fare tutto quello che vuole³⁸.

Analogha posizione si trova in Alessandro di Afrodisia, nel *De Fato*, anche se qui il discorso riguarda il problema della prescienza divina:

35. *Contro le eresie*, II. 10. 2, a c. di Vittorino Dellagiacomina, Cantagalli, Siena 1968.

36. *Contro le eresie*, II. 10. 4, trad. cit.

37. *Galen on Jews and Christians*, cit. pp. 28-32.

38. Trad. it. di C.M. Calcante.

le cose per loro natura impossibili conservano la stessa natura anche riguardo agli dei: anche per gli dei è impossibile sia rendere commensurabile la diagonale col lato, sia che due per due dia cinque, sia che qualcosa di ciò che è accaduto non sia accaduto. Né, per prima cosa essi lo vogliono, riguardo a ciò che è impossibile in tal modo³⁹.

Le critiche di Cicerone, di Alessandro, di Galeno, di Celso sembrano affini: polemiche nei confronti di posizioni che sostengano l'onnipotenza divina contro una razionalità della natura che non ammette modifiche alle sue leggi. Sembra, cioè, che in tutte le asserzioni citate oggetto polemico sia l'idea della possibilità per Dio, o per gli dei, di fare ciò che vogliono all'istante e senza fatica. C'è, però, una differenza fondamentale tra la posizione degli stoici antichi criticati da Cicerone e le tesi ebraiche attaccate da Galeno e da Celso: la provvidenza divina stoica è principio immanente nel mondo mentre nelle tesi ebraiche e cristiane il principio che modifica tutto secondo la sua volontà è esterno al mondo su cui agisce. In realtà, le accuse contro i primi stoici mosse da Cicerone, Plutarco, Alessandro di Afrodisia sono pretestuose: lo stoicismo non parla di onnipotenza che supera la razionalità della natura perché Dio è il *logos* inerente al cosmo, non vi è antitesi tra i due termini. Le polemiche di Cicerone, Plutarco, Alessandro sono comunque significative di un attacco forte contro ogni possibile forma di onnipotenza divina.

39. *Il Destino*, 200, trad. it. di C. Natali e E. Tetamo.