

L'apofatismo relazionale nell'*In Canticum* di Gregorio di Nissa

Ilaria VIGORELLI

1. Introduzione: *Cant.* 2, GNO VI, 61,1-3; 2. Apofatismo positivo e apofatismo negativo nell'ottava omelia *In Ecclesiasten*; 3. Conclusioni: Essere e libertà, l'apofatismo esistenziale di Gregorio di Nissa

1. Introduzione: *Cant.* 2, GNO VI,61,1-3

Il silenzio nel discorso teologico è un argomento centrale e al contempo a volte penoso per il suo carattere non soltanto speculativo ma direttamente attinente alla relazione di ogni uomo con il suo Dio. Possiamo dire, infatti, che il silenzio su Dio sia sempre effetto di un'emozione piacevole? Non manifesta, invece, a volte, l'inquietudine della frustrazione di fronte ad un cammino spirituale che non si può dominare e ad un desiderio di Dio che si oscura? L'interpretazione del silenzio su Dio non sembra esente da oscillazione tra l'attestazione di una presenza grata e l'orrore per il nulla. Che cosa rende allora l'apofatismo una virtù del teologo e un'espressione della verità della sua teologia? Seguendo l'opera esegetica di Gregorio di Nissa, mi sembra che sia possibile distinguere un apofatismo positivo da un apofatismo negativo: il primo legato alla vita e il secondo alla morte.

Il Padre cappadoce ha utilizzato un'espressione molto peculiare nella seconda omelia del suo commento al *Cantico dei cantici* e da questo vorrei partire per sviluppare un breve approfondimento di quello che ho chiamato "apofatismo relazionale" della sua teologia. Proverò

a metterne in luce non tanto l'episteme del discorso teologico¹, ma lo sviluppo esistenziale e la struttura antropologica soggiacente a tale episteme, ossia al soggetto che parla con Dio e che parla di Dio.

Il passo da cui prendere le mosse in questo breve itinerario compare nella seconda omelia, lungo il commento di Ct 1,7: «Dimmi o tu che l'anima mia ha amato, dove pascoli, dove riposi nel meriggio; che io non sia come un'errabonda dietro alle greggi dei tuoi compagni». Gregorio ha già avuto modo di indicare che gli organi sensoriali dell'anima² sono stati purificati dall'incarnazione³ e quindi spiega come la sposa possieda il nome di Dio nella propria disposizione interiore di amore.

«Dimmi, o tu, che l'anima mia ha amato»(Ct 1,7). Infatti, ti chiamo così, poiché il tuo nome è al di sopra di ogni nome e per ogni natura razionale è ineffabile (ἄφραστόν) e incomprendibile (ἀχώρητον). Dunque tu hai un nome che fa conoscere la tua bontà: la disposizione della mia anima verso di te (ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις)⁴.

Appare qui indicato una sorta di 'apofatismo della relazione' per il quale il cuore dell'anima credente è *segno e mistero* nel suo essere in intimo rapporto con il Dio ineffabile che si è rivelato in Cristo. Fin dalla prima omelia sul *Cantico*, Gregorio dispiega una dottrina della conoscenza di Dio non scindibile dalla condizione esistenziale dell'anima: se il cuore dell'uomo si rivolge alle cose apparenti – sostiene il Nisseno nella sua mistagogia – la mente non può accedere al mistero di Dio⁵.

1 Si veda in merito G. Maspero, "La grammatica del silenzio nel Commento al Cantico dei Cantici di Gregorio di Nyssa", in *Eastern Theological Journal* 4/1 (2018), 45-72.

2 *Cant.* 2: GNO VI,60,8.

3 *Cant.* 2: GNO VI,57,15-16.

4 ἀπάγγελόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. οὕτω γάρ σε κατονομάζω, ἐπειδὴ τὸ ὄνομά σου ὑπὲρ πάντων ἐστίν ὄνομα καὶ πάση φύσει λογικῇ ἄφραστόν τε καὶ ἀχώρητον. οὐκοῦν ὄνομά σοί ἐστι γνωριστικὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος ἢ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις. *Cant.* 2: GNO VI,61,13-17.

5 *Cant.* 1: GNO VI,22,9-23,1.

Cuore, mente e parola sono perciò intrinsecamente correlati e il rapporto che l'anima intrattiene con le cose che passano modifica la disposizione interiore, facilitando oppure ostacolando la conoscenza del divino. Ancor più: la conoscenza di Dio sembra essere legata propriamente al desiderio dell'uomo, giacché Gregorio pare sostenere che l'anima può accedere ai penetrali divini solo se ha la percezione dell'intensità del proprio desiderio, il quale è pienamente tale solo quando l'interiorità non è più rivolta a ciò che è apparente⁶. Il Nisseno auspica infatti che l'ascolto della Parola possa cambiare l'orientamento del desiderio (τὸ ἐπιθυμητικὸν) di chi la ode⁷, mutandone il termine – il πρὸς τι⁸ –, ma non perché il desiderio venga così appagato, bensì perché acquisti una sempre maggiore intensità.

6 Nell'omelia che precede quella che stiamo considerando, appare un parallelismo tra il luogo più interiore dell'uomo, indicato dal cuore, e ciò che è più interno al divino, indicata con il termine ἄδύτων. Cfr. L.F. Mateo-Seco, "Adyton", in L.F. Mateo-Seco, G. Maspero (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma, 2007, 23-24.; Cfr. anche J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier-Montaigne, Paris, 1953, 182-189; F. Mann, *Lexicon Gregorianum*, 1, 77-78.

7 Il contesto rimanda all'opera educativa compiuta dai tre libri attribuiti a Salomone (*Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei cantici*), che inizialmente educa l'uomo con ammonizioni e ornamenti, che corrispondono all'età infantile, ma poi lo conduce con la descrizione della bellezza della Sapienza (o dello Sposo) a gustare l'attrazione di Dio, senza più ammonimenti.

8 Con il termine σχέσις si indica generalmente una condizione che viene specificata, per lo più, da un πρὸς τι. Il caso della dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa diventa particolarmente interessante per la peculiare interpretazione che egli dà alla formula ἡ σχέσις πρὸς ἄλληλα, per la quale indica la differenza tra il Padre e il Figlio nell'identità dell'unica sostanza divina, superando definitivamente la tensione subordinazionista di Eunomio. Qui si dà uno dei rari casi in cui Gregorio pone σχέσις al posto del τι del πρὸς τι, e caratterizza il termine mediante un attributo.

Affinché dunque possa essere ancor più accresciuto in lui il desiderio, mutato da passione materiale a disposizione immateriale, [il testo] adorna di lodi la bellezza della sapienza⁹.

In tale contesto, il termine σχέσις assume una connotazione semantica opposta e parallela a προσπάθεια, e dove con quest'ultima si indica la forte inclinazione al possesso di un bene materiale, con ἄυλος σχέσις si intende invece l'orientamento dell'uomo al bene immateriale¹⁰. Entrambe le espressioni esprimono modi di essere del desiderio¹¹, ovvero della naturale disposizione interiore a tendere verso il bene, e il riferimento alla ἄυλος σχέσις permette di comprendere come Gregorio intenda che il termine concreto della relazione (a qualcosa o a qualcuno) configuri la stessa facoltà desiderante (τὸ ἐπιθυμητικόν), causando perciò un effetto immanente al soggetto desiderante. Sempre nella prima omelia sul *Cantico dei cantici*, nel riferirsi all'insegnamento paolino contenuto in 1Tim 2,4, Gregorio rammenta che «Colui che vuole che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità» indica l'amore come via di salvezza, esigendo con ciò una pre-

9 ὡς ἂν οὖν μᾶλλον αὐτῷ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἀξιεθεῖ μετατεθὲν ἀπὸ τῆς υἱκῆς προσπάθειας πρὸς τὴν ἄυλον σχέσιν, ὡραῖζει διὰ τῶν ἐγκωμίων τῆς σοφίας τὸ κάλλος. *Cant.* 1: GNO VI,19,10-13.

10 Sembra dunque che gli aggettivi υἱκός e di ἄυλος determinino il desiderio e l'orientamento in base alla qualità dell'oggetto del desiderio. Questa interpretazione è coerente, per esempio, con *De beatitudinis* II, dove Gregorio sottolinea che «il Signore chiama beati non coloro che vivono al di fuori della passione (τοὺς ἐξω πάθους), ritirati in se stessi – non è infatti possibile nella vita materiale condurre una vita pienamente immateriale e senza passione (ὄν ἄυλον καθ' ὅλου καὶ ἀπαθῆ κατορθωθῆναι βίον)» (*Beat.* 2: GNO VII/2,95,18-20); il Nissenò rimarca in tal modo che il desiderio non è un male, bensì una condizione ineludibile della vita nella carne. Cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, 94; L.F. Mateo-Seco, "Apatheia", in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 57-59. L'accostamento di ἄυλος e σχέσις si trova in Plotino, *Enneadi* IV, 7, 4, nell'ambito della critica alla concezione stoica dell'essere relativo.

11 Il parallelismo oppositivo è sottolineato dalla scelta di attributi con la stessa radice, nelle forme affermativa e privativa (υἱκῆς/ ἄυλον).

cisa disposizione dell'anima¹². Dal contesto si evince il parallelismo di διάθεσις e σχέσις, qui sinonimi per dire l'atteggiamento dell'uomo che risponde alla volontà del Logos di giungere all'«unione (συζυγίαν) incorporea e spirituale e incontaminata con Dio»¹³. Il Logos che chiama ad aver parte a se stesso, dunque, suscita la disposizione (διάθεσιν) amante nelle anime degli ascoltatori.

Al contempo, nella seconda omelia è espresso chiaramente come l'amore che l'anima trova dentro di sé sia frutto dell'iniziativa dello Sposo, il quale torna ad amarla nonostante l'anima stessa abbia scelto il male¹⁴. Il nome con cui l'anima può invocare lo Sposo è infatti l'intima relazione con Colui che la rinnova e che la rende nuovamente buona. In questo senso, allora, pare interessante approfondire la struttura dell'anima umana qui presentata, desiderante e al contempo fragile; capace di relazione con il mistero di Dio e per questa sua relazione capace di divenire essa stessa logos apofatico del mistero (il nome di Dio è la relazione d'amore dell'anima con Dio), ma pure capace di «esser fatta nera», e dunque di diventare quello che vorremmo chiamare segno irrazionale, apofatismo negativo, silenzio, *a-logos*.

12 Cfr. *Cant.* 1: GNO VI,15,18.

13 “Con ciò che qui è scritto, infatti, l'anima è in qualche modo adornata come una sposa, per l'unione incorporea e spirituale e incontaminata con Dio” (διὰ γὰρ τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων νυμφοστολεῖται τρόπον τινὰ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ πνευματικὴν καὶ ἀμόλυντον τοῦ θεοῦ συζυγίαν. *Cant.* 1: GNO VI,15,13-15). Appare qui il termine συζυγία, mentre altrove vedremo più frequente il termine ἀνάκρσις per indicare l'unione dell'anima con Dio. Si riflette nella antropologia di *In Cant* la terminologia Cristologica di Gregorio. Si veda in merito J.R. Bouchet, “Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse”, in *Revue thomiste* 68 (1968), 533-582.

14 Ct 1,6: «Non guardatemi perché sono stata fatta nera». Gregorio dedica gran parte della seconda omelia di commento al *Cantico* a questo unico versetto. Cfr. I. Vigorelli, “Ontology and Existence: Schesis of the Soul in *Gregory of Nyssa's In Canticum canticorum*”, in G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli (edd.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, Leiden-Boston, 2018, 527-538.

2. Apofatismo positivo e apofatismo negativo nell'ottava omelia
In Ecclesiasten

Nella prima omelia sul *Cantico*, Gregorio esplicita che il cammino mistagogico procede secondo le tre tappe ben scandite dai libri sacri: la prima è quella fornita dai *Proverbi*, la seconda dall'*Ecclesiaste* e infine la terza dal *Cantico dei cantici*¹⁵. Mi è parso dunque legittimo riferirmi all'*Ecclesiaste* per poter cogliere meglio lo sviluppo dell'esegesi di Gregorio e il valore della mistica e dell'apofatismo presenti nel *Cantico*. Tra i molti luoghi da cui poter attingere la descrizione della polarità della disposizione desiderante che può volgersi al bene o al male¹⁶ – polarità che la conduce ad acquisire quello che proponiamo di chiamare apofatismo positivo dell'amore di Dio o apofatismo negativo, o irrazionale, quello delle passioni per le cose vane – il luogo più sintetico ed espressivo è l'ottava omelia sul libro di *Qoelet*¹⁷, cronologicamente collocabile tra il 379 e il 380¹⁸. L'omelia commenta Eccl 3,8: «c'è un tempo per amare e un tempo per odiare, un tempo per la guerra e un tempo per la pace». Gregorio vi presenta una sintesi della sua antropologia relazionale che cercheremo di seguire scandendone i principali passaggi teoretici.

15 Cfr. *Cant.* 1: GNO VI,17,6-22,16.

16 Si tratta di una caratteristica propria dell'antropologia teologica di Gregorio di Nissa. Cfr. E. Corsini, "Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse", in M. Harl (ed.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971, 111-126; A. Casarano, "Una prospettiva estetica nell'antropologia di Gregorio di Nissa?: analisi delle opere *De opificio hominis* e *De anima et resurrectione*", in *Augustinianum* 58/2 (2018), 385-407.

17 Scelgo questa, rispetto al *De mortuis non esse dolendum* e al *De anima et resurrectione* perché è l'opera esegetica che idealmente precede il commento al *Cantico*.

18 Cfr. P. Maraval, "Cronologia delle opere", in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 184 e 337. Maraval corregge se stesso e Vinel (SC 416, 2011).

a) In primo luogo afferma che si debba comprendere il significato di “amare e odiare” per poterne fare l'uso secondo ragione (τῷ λόγῳ).

Amore (φίλτρον) è l'interiore disposizione (ἡ ἐνδιάθετος σχέσις) verso ciò che è desiderato, che si esprime mediante il piacere e l'attaccamento appassionato (προσπαθείας); l'odio invece è avversione per ciò che è spiacevole e rigetto di ciò che fa soffrire¹⁹.

b) In secondo luogo il Nisseno richiama il principio antropologico per cui entrambe le disposizioni interiori possono rendere l'anima familiare al bene o al male a seconda di che cosa si porrà come termine dell'amore e dell'odio. Infatti, “se la disposizione dell'anima è verso il bene o verso il male, esso si mescola con l'anima come ciò che è amato”²⁰. Ne consegue che la conoscenza più urgente per l'uomo sia conoscere ciò che è buono, per poter scegliere di amare il bene e odiare il male.

c) In terzo luogo Gregorio rammenta la difficoltà nell'esercizio di tale discernimento per l'ambivalenza data dalla mescolanza di cui è composta la natura umana, di una parte intellegibile e di una parte sensibile:

Dato che inizialmente abbiamo fatto dell'irrazionalità dei sensi (τὴν ἄλογον αἴσθησιν) il criterio del bene, noi cresciamo insieme a questo giudizio sugli esseri che è insito in noi da principio. Per questo motivo ben difficilmente ci distacciamo da ciò che con i nostri sensi abbiamo considerato dei beni, appunto perché il rapporto con queste realtà si è fatto saldo, crescendo insieme a noi²¹.

19 φίλτρον ἐστὶν ἡ ἐνδιάθετος περὶ τὸ καταθύμιον σχέσις δι' ἡδονῆς καὶ προσπαθείας ἐνεργουμένη, μῖσος δὲ ἡ πρὸς τὸ ἀηδὲς ἀλλοτριώσις καὶ ἡ τοῦ λυποῦντος ἀποστροφή. *Eccl.* 8: GNO V,417,13-15.

20 εἴτε γὰρ πρὸς τὸ καλὸν εἴτε πρὸς τὸ κακὸν ἡ τῆς ψυχῆς γένοιτο σχέσις, κατακρινῶνται πῶς τῇ ψυχῇ τὸ ἀγαπώμενον. *Eccl.* 8: GNO V,417,20-22.

21 νυνὶ δὲ τὴν ἄλογον αἴσθησιν τοῦ καλοῦ κριτήριον παρὰ τὴν πρώτην ποιούμενοι συντρεφόμεθα τῇ κατ' ἀρχὰς ἐγγινομένη περὶ τῶν ὄντων κρίσει καὶ τούτου χάριν δυσασπαστῶς ἔχομεν τῶν τῇ αἰσθήσει νομισθέντων εἶναι καλῶν, βεβαίαν ἑαυτοῖς τὴν περὶ ταῦτα σχέσιν τῇ συντροφίᾳ ποιήσαντες. *Eccl.* 8: GNO V,418,10-15.

d) Se però è «grande la familiarità della facoltà sensitiva con ciò che è irrazionale»²², l'*Ecclesiaste* viene in soccorso della natura umana indicando al desiderio d'amore ciò che è veramente amabile. E qui torna la questione del nome: "Tra tutti i beni di cui si preoccupano gli uomini, alcuni corrispondono realmente al nome che si dà loro, ma per gli altri questo è un nome indebito"²³.

La Vinel ha sottolineato nella sua traduzione il gioco di tre termini con la stessa radice (ὄνομα) e l'antitesi (ψευδώνυμον/ ἐπωνυμίαν) che articola la duplice questione dell'origine del linguaggio e dell'errore²⁴.

e) Il passaggio centrale, che conduce dall'antropologia alla teologia dell'apofatismo relazionale, è costituito dall'ingresso nella storia dei "beni veri" cioè stabili, e dei beni "buoni e tali da rendere buoni quanti ne partecipano"²⁵. Si tratta del corpo e del sangue di Cristo che trasformano colui che li assume, giacché "la relazione d'amore produce naturalmente la mescolanza con l'oggetto amato"²⁶.

E infatti, chi avrà amato il bene sarà buono egli stesso, perché la bontà che è ora in lui trasforma in sé colui che l'avrà accolta. Per questo, Colui che sempre è ci offre in cibo se stesso, affinché, assumendo lui in noi stessi, diveniamo ciò che egli è (ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι); dice infatti: «La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda». Quindi, chi ama questa carne non sarà amante della carne, e chi sarà attratto da questo sangue sarà purificato dal sangue sensibile²⁷.

22 πολλὴ δὲ ἐστὶ τῆ αἰσθητικῆ δυνάμει πρὸς τὴν ἄλογον ζωὴν ἢ οἰκείωσις. *Eccl.* 8: GNO V,419,1-2.

23 τῶν ἀγαθῶν ὅσα παρὰ τῶν ἀνθρώπων σπουδάζεται τὰ μὲν ὄντως τοιαῦτά ἐστιν, οἷα καὶ ὀνομάζεται, τὰ δὲ ψευδώνυμον τὴν ἐπωνυμίαν ἔχει. *Eccl.* 8: GNO V,421,16-19.

24 Si veda in merito M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'Herméneutique Biblique: Étude des Rapports entre le Langage et la Connaissance de Dieu*, Études augustiniennes (Collection des études augustiniennes, série Antiquité 99), Paris, 1983.

25 ὅτι ἄλλα ἐστὶ τὰ ὄντως ἀγαθὰ, ἃ καὶ αὐτὰ ἐστὶ καλὰ καὶ τοὺς μετέχοντας τοιοῦτους ποιεῖ. *Eccl.* 8: GNO V,422,12-13.

26 ἢ δὲ ἀγαπητικὴ σχέσις τὴν πρὸς τὸ ἀγαπώμενον ἀνάκρασιν φυσικῶς κατεργάζεται *Eccl.* 8: GNO V,422,20-21.

27 ὁ γὰρ τὸ καλὸν ἀγαπήσας καλὸς καὶ αὐτὸς ἔσται, τῆς ἀγαθότητος τοῦ ἐν αὐτῷ

f) Se quindi la logica relazionale è la medesima logica sacramentale, l'ambivalenza intellegibile/sensibile viene trasformata nell'unica polarità cui è soggetta l'umana libertà, ovvero quella di bene/male, cioè dell'amore per ciò che è divino e dell'odio per colui che è "l'inventore del male, il nemico della nostra vita"²⁸. Ma, mette in luce Gregorio, questa è nuovamente una polarità non propriamente duale, giacché solo Dio è veramente, da momento che il male è inconsistente. Per questo motivo, il «momento per odiare» (Eccl 3,8) serve soltanto come ammonimento per non consumare la passione amorosa verso ciò che è vano, e centrarla sull' "unico bene amabile per natura: Colui che veramente è"²⁹.

3. Conclusioni: Essere e libertà, l'apofatismo esistenziale di Gregorio di Nissa

L'omelia sul *Qoelet* è evidentemente una premessa pedagogica che introduce anche all'apofatismo relazionale specifico della mistagogia presentata nel commento al *Cantico dei cantici*; l'opera esegetica di Gregorio di Nissa presenta quindi una splendida continuità, sia sotto il profilo dottrinale sia sotto quello antropologico. Mi pare che si possa dire che la scoperta della disposizione immateriale (ἄυλος σχέσις) come disposizione interiore dell'anima (ἐνδιάθετον σχέσιν)³⁰ rivolta allo Sposo

γενομένου πρὸς ἑαυτὴν τὸν δεξάμενον μεταποιούσης. διὰ τοῦτο ἐδώδιμον ἡμῖν ἑαυτὸν προτίθησιν ὁ αἰεὶ ὢν, ἵνα ἀναλαβόντες αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς ἐκεῖνο γενώμεθα, ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι· φησὶ γάρ, ὅτι Ἡ σὰρξ μου ἀληθῶς ἐστὶ βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστὶ πόσις. ὁ οὖν ταύτην ἀγαπῶν τὴν σάρκα οὐκ ἔσται φιλόσαρκος, καὶ ὁ πρὸς τοῦτο τὸ αἷμα διατεθεὶς τοῦ αἰσθητοῦ αἵματος καθαρεύσει. *Eccl.* 8: GNO V,423,2-10.

28 ὁ τῆς κακίας εὐρετής, ὁ τῆς ζωῆς ἡμῶν πολέμιος. *Eccl.* 8: GNO V,425,9.

29 ἐν γὰρ μόνον ἀγαπητὸν τῇ φύσει τὸ ἀληθῶς ὄν. *Eccl.* 8: GNO V,425,4-5.

30 Cfr. *Cant.* 2: GNO VI,61,1-3: «Per questo, tralasciando il discorso rivolto alle fanciulle di nuovo con una preghiera chiama lo Sposo, prendendo come nome di colui che desidera la disposizione intima verso di lui» (Διὰ τοῦτο

che la ama per primo, si possa interpretare come la conclusione dell'itinerario che ha permesso a Gregorio di passare dalla concezione classica che vedeva la divinizzazione come un processo noetico e scandito su tappe di ascesi necessaria e progressiva, a una conoscenza della divinizzazione come un atto libero di Dio che instaura un'intima relazione personale con l'anima: relazione di amore libero e liberante, che si fa prossimo nella carne e nel sangue del Figlio incarnato e che continuamente rinnova e guarisce la fragilità umana grazie all'economia sacramentale della salvezza³¹. Possiamo quindi concludere che l'apofatismo positivo è quello del silenzio dell'anima che si è lasciata salvare da Dio e che permette all'amore di manifestarsi in tutte le sue forme, dentro di sé e da sé, divenendo per l'unione simile all'amante divino. Apofatismo negativo è invece il silenzio su Dio che pervade l'anima quando orientando il desiderio a ciò che è vano, si ritrova unita a ciò che non dà vita perché è perituro. Il dualismo classico presente nella descrizione della natura umana come composta di una parte intellegibile e di una parte materiale appare definitivamente trasformato dalla mistagogia dell'unione con la carne e il sangue dello Sposo contenuta nel commento al *Cantico*. In tal modo viene reso possibile reinterpretare la dualità delle passioni verso il bene e verso il male come una polarizzazione in cui il male è tutto soltanto nella relazione (σχέσις, o διάθεσις) che l'anima intrattiene con gli esseri che la circondano. La "potenza del libero arbitrio"³² che viene da dentro l'uomo configura quindi la disposizione interiore, la quale è luogo di apofatismo positivo o negativo.

Un'ultima osservazione è che, come sostiene tutto il libro di *Qoelet*, il male non ha la stessa entità del bene e Gregorio di Nissa sottolinea

καταλιπούσα τὸν πρὸς τὰς νεάνιδας λόγον πάλιν δι' εὐχῆς ἀνακαλεῖ τὸν νυμφίον ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθουμένου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν).

31 Abbiamo tutti bisogno di questo «silenzio carico di presenza adorata». Cfr. S. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Oriente lumen* (2 maggio 1995), 16: *AAS* 87 (1995), 762.

32 ἡ αὐτεξούσιος δύναμις. Eccl 8: GNO V,428,1.

più volte come il male sia soltanto una realtà seconda e apparente: l'apofatismo positivo è quindi l'unico vero apofatismo reale, perché relazione con la presenza reale ed eccedente del Logos incarnato. Possiamo così concludere confidando nel fatto che l'apofatismo negativo sia una posizione erratica, la quale il Logos si preoccupa di sanare essendo Egli sempre veniente (ἐρχόμενος):

Questi insegnamenti ce li ha mostrati Colui che viene dall'alto ed essendo al di sopra di tutto per mezzo della sua manifestazione nella carne ha mostrato in se stesso gli esempi dei buoni comportamenti³³.

33 ἄπερ ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος καὶ ἐπάνω πάντων ὧν ὑπέδειξεν ἡμῖν διὰ τῆς ἐν σαρκὶ φανερώσεως πάντων τῶν ἀγαθῶν πολιτευμάτων ἐν ἑαυτῷ δείξας τὰ ὑποδείγματα.
Cant 4: GNO VI, 126,8-10.