

effettivamente opera di qualche fanatico cristiano; ma se anche così non fosse stato, non è affatto sorprendente che i sospetti di Giuliano, in quel clima di ostilità reciproca, si appuntassero comunque sui cristiani. L'imperatore poco prima aveva ordinato la traslazione del *martyrion* di San Babila (che sorgeva presso il tempio) in quanto "disturbava" con la sua presenza il vicino oracolo di Apollo, impedendogli di dare responsi (Giuliano, *Misop.* 33, cit.; cfr. anche Socrate, *St. eccles.* III 18-19).

³⁵ Giuliano, *ibidem*.

³⁶ *St. eccles.* III 12.

³⁷ Questo clima di terrore è efficacemente descritto da Libanio (*Or.* 18, 121). Gregorio di Nazianzo (*Or.* 5, 39) dice che Giuliano riservava ai cristiani «l'onore del Ciclope», ossia di ucciderli per ultimi (come Polifemo minaccia di fare con Odisseo) al ritorno dalla spedizione in Persia. Diverso l'atteggiamento di Atanasio, che considerava Giuliano nulla di più che una «nuvoletta di passaggio» (Socrate, *St. eccles.* III 14). A lui venne in seguito attribuita dai cristiani, soprattutto dagli estensori di *passiones* dei martiri, la responsabilità di violenze, esecuzioni e misfatti d'ogni genere; cfr. Teitler, *The Last Pagan Emperor*, cit., capp. XII-XVII. Di «migliaia e migliaia di morti», ad esempio, parla la *Passio Pimenii* (cap. 2).

³⁸ *CTh* XIII 3, 5.

³⁹ Sull'interpretazione del decreto cfr. ad es. P. Ciprotti, «Ingerenza di imperatori pagani nella vita interna della Chiesa? II. La legge scolastica di Giuliano l'Apostata», *Archivio di diritto ecclesiastico* 5, 1943, pp. 227-39; S. Saracino, «La politica culturale dell'imperatore Giuliano attraverso il Cod. Th. XIII 3,5 e l'Ep. 61», *Aevum* 76/1, 2002, pp. 123-41; E. Germino, *Scuola e cultura nella legislazione di Giuliano l'Apostata*, Jovene, Napoli 2004; G.A. Cecconi, «Giuliano, la scuola, i cristiani: note sul dibattito recente», in *L'imperatore Giuliano. realtà storica e rappresentazione*, a cura di A. Marcone, Le Monnier Università, Milano 2015, pp. 204-222; Teitler, *The Last Pagan Emperor*, cit., pp. 64-70.

⁴⁰ Ammiano, *Storie* XXII 10, 7. Il decreto sembra anche avere avuto un'applicazione retroattiva: i cristiani Mario Vittorino a Roma e Proeresio ad Atene, già titolari di cattedra, dovettero dimettersi, e Proeresio confermò le dimissioni nonostante Giuliano gli avesse concesso una speciale deroga *ad personam* (cfr., rispettivamente, Agostino, *Confessioni* VIII 5, 10; Girolamo, *Chronicon*, anno 363).

⁴¹ Così pensano ad esempio Ciprotti («Ingerenza», cit., pp. 227-228) e Bringmann (*Kaiser Julian*, cit., pp. 123-124).

⁴² Deroghe come quella concessa a Proeresio saranno state l'eccezione, non certamente la regola.

⁴³ Cfr. Agostino, *La città di Dio* XVIII 52, 2; Rufino, *St. eccles.* X 33; Socrate, *St. eccles.* III 12, 7; Teodoretto, *St. eccles.* III 8, 1-2. Gregorio di Nazianzo (*Or.* 4, 4-6, 101, 103), più genericamente, accusa Giuliano di voler «privare i cristiani della cultura» come se ne avesse il monopolio.

⁴⁴ Cfr. v. Borries, «Julian», cit., col. 52; Bringmann, *Kaiser Julian*, cit., p. 126.

⁴⁵ Vedi sopra, nota 43.

⁴⁶ Che Giuliano nutrisse effettivamente questa preoccupazione è dimostrato dall'*Epistola* 90, giunta solo parzialmente tramite la traduzione latina di Facondo di Ermiana (*Per la difesa dei tre capitoli* IV 2); in essa deplora che Diodoro di Tarso «con impudenza si istruì nello studio delle arti delle Muse ed armò con espedienti retorici la sua odiosa lingua contro gli dèi celesti» (trad. Caltabiano, *L'epistolario*, cit., p. 198; cfr. Saracino, «La politica», cit., p. 139).

⁴⁷ *Epistola* 84, 429c.

⁴⁸ J. Bouffartigue, «L'empereur Julien était-il intolérant?», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 53/1, 2007, pp. 1-14.

⁴⁹ Cfr. Saracino, «La politica», cit., p. 140.

⁵⁰ Nel 371 Valentiniano concesse libertà di culto a tutti i sudditi, consentendo perfino la pratica dell'aruspicina, purché non per fini illeciti (*CTh* IX 16, 9; cfr. Bouffartigue, «L'empereur», cit., p. 6).

GREGORIO NAZIANZENO, LO PS.-NONNO E GLI DÈI GRECI

di
CARMELO CRIMI

«Il mondo non è fatto solo di ciò che esiste, ma anche di ciò che potrebbe esistere»
(C.S. Lewis, *Perelandra*, Adelphi, Milano 1994 [1943], p. 129)

LIl 26 giugno del 363 l'imperatore Giuliano, designato come 'l'Apostata' da una tradizione ostile, muore tragicamente combattendo contro i Persiani. A distanza di appena qualche anno, un brillante scrittore della Cappadocia, Gregorio Nazianzeno (330 circa-390), compone due *Λόγοι στηλιτευτικοί*, 'discorsi destinati ad essere iscritti su stele (στήλη) d'infamia' contro il defunto imperatore, che dovevano circolare soprattutto tra le élites, cristiane ma anche pagane, e porsi all'interno del dibattito che, in quegli ambienti, si era da tempo animato attorno alla figura controversa di Giuliano¹. Entrambi i testi, sebbene improntati ad una virulenza verbale sorprendente – se si tien conto dell'elevata *politesse* con cui l'autore si esprime in altri contesti e su altri argomenti –, non sono il semplice frutto di una esasperata sensibilità personale, quanto piuttosto la lucida esposizione di un progetto dai contorni assai nitidi: «...portare alla luce, con una "stela di infamia", l'intima natura di Giuliano e la scaturigine del male da lui compiuto perché tutti *potessero* rendersi conto della sua pericolosità»². Gregorio ci consegna, del defunto imperatore che aveva conosciuto personalmente ad Atene nel 355, un 'ritratto' da cui apparivano la nevrosi e i *tic* che contraddistinguevano l'augusto personaggio. Scrive il Nazianzeno:

Infatti non mi sembravano essere indizio di nulla di buono il collo tentennante, le spalle scosse da un tremito continuo e come in cerca di un contrappeso, gli occhi roteanti, che si muovevano qua e là e guardavano come in preda alla follia, i piedi in continua agita-

zione e sui quali cambiava spesso posizione, le narici che soffiavano insolenza e disprezzo, le espressioni ridicole del volto che mostravano lo stesso sentimento, le risate smodate e gorgoglianti, i cenni di assenso e di diniego privi di logica, il parlare interrotto dal respiro e soffocato, le domande prive di ordine e di intelligenza, le risposte per nulla migliori, che si accavallavano le une sulle altre e mancavano di equilibrio, non procedendo neppure secondo l'insegnamento impartito nelle scuole³.

Si tratta di una costruzione letteraria – tecnicamente una *ekphrasis* – in cui lo scrittore utilizza al meglio l'*outillage* a sua disposizione per demolire l'avversario, irridendolo perché incapace di dominare le proprie ingombranti pulsioni e demonizzandone l'aspetto e i moti. All'opinione pubblica egli additava come l'opera di uno squilibrato la strategia giuliana che riconosceva ai soli pagani la legittimità dell'*ἔλληγιζεν*: secondo l'imperatore, infatti, soltanto chi faceva professione di paganesimo poteva farsi interprete dei valori della lingua e della letteratura greca, e utilizzarli costruttivamente. I cristiani, invece, che dissociavano l'*ἔλληγιζεν* dagli aspetti più propriamente religiosi, mentre ne assumevano soltanto le valenze 'culturali'⁴, andavano anzitutto emarginati dall'ambito educativo – la trasmissione dell'antica *παιδεία* – e poi espulsi di fatto dallo spazio politico che avevano ormai occupato da qualche decennio dopo la svolta costantiniana⁵. In tal senso, i due *Λόγοι στηλιτευτικοί* del Nazianzeno si possono leggere come l'orgogliosa rivendicazione di un cristiano che voleva abbeverarsi alle fonti della *παιδεία* ellenica, per continuare ad appropriarsi di quella raffinata strumentazione, concettuale e retorica, che l'«antico» gli forniva abbondantemente.

Tra gli elementi della scena approntata da Gregorio contro Giuliano non poteva mancare l'attacco frontale agli dèi e ai miti pagani, che riutilizza in particolare i collaudati modelli offerti dall'apologetica cristiana del II secolo. Nei



due Λόγοι troviamo numerosissime allusioni a temi e motivi mitologici che appaiono talora di difficile decrittazione, per l'estrema densità della scrittura e per il vezzo, molto 'alessandrino', del Nazianzeno di rifarsi a versioni oscure e poco conosciute dei miti stessi, dando così prova di amplissime conoscenze. Circa la natura e l'origine degli dèi, lo scrittore, se si prende in esame la totalità della sua opera, non presenta idee rigide e uniformi: se è vero che egli li rappresenta, gli dèi, genericamente come degli εἰδωλα, in taluni casi ne fa delle proiezioni dei πάθη umani, cioè delle 'passioni'. Gli uomini avrebbero 'deificato' i loro peccati (πάθη), in termini cristiani, perché potessero trovare dei complici e dei protettori in dèi che assomigliassero loro⁶. In altri casi, il Nazianzeno ci restituisce le divinità pagane come esseri umani deificati, secondo l'antica interpretazione evemeristica; altrove, infine, li considera come veri e propri demoni malvagi, al servizio del Maligno⁷. Quale che sia la chiave di lettura di volta in volta prescelta, Gregorio rivolge costantemente agli dèi l'accusa di immoralità, in questo ponendosi sulla linea ch'era stata propria, ad esempio, di Eraclito, Senofane e Platone⁸.

Un solo esempio. Il Nazianzeno chiede retoricamente conto a Giuliano di una serie di divinità che, secondo il racconto omerico, si sono caratterizzate per comportamenti deboli o indegni, se non addirittura scandalosi. Egli cita, tra l'altro, Ares e Afrodite:

Che cosa significa la ferita di Ares o l'incarcerazione dentro un vaso di bronzo dello sciocco amante dell'aurea Afrodite e che cosa significa che l'aman-

te imprudente cadde in potere dello Zoppo [τῷ ἀμφιγυήεντι] e, divenuto spettacolo per gli dèi che si raccolsero tutt'intorno, sorpreso in quella situazione indecente, fu poi liberato per pochi spiccioli?⁹.

Gregorio condensa qui tre distinti episodi che si leggono in Omero: nel primo (*Il.* 5,855-861) Ares viene ferito da Diomede, mentre nel secondo si racconta dello stesso dio che «dentro un'idria di bronzo stette legato tredici mesi»¹⁰ (*Il.* 5,387). Il terzo, che è anche il più famoso, riguarda gli amori di Ares ed Afrodite (*Od.* 8,266-366), i quali cadono nella trappola escogitata da Efesto (cioè lo Zoppo), sposo tradito della dea, e, incatenati, suscitano il riso di scherno degli altri dèi chiamati ad assistere allo spettacolo. I due amanti sono poi liberati dietro la promessa di un riscatto. A giudizio del Nazianzeno, i vizi, grazie a divinità di tale specie, trionfano tra gli uomini: Giuliano, se non fosse stato un folle, non avrebbe potuto sostenere abomini del genere.

2. Attorno alle numerose opere di Gregorio, che a Bisanzio è designato con l'onorifico appellativo di "Teologo", si è coagulata nel corso dei secoli quella che può chiamarsi la cospicua 'tradizione nazianzenica'¹¹, fatta di agiografie, scoli, commentari e altro materiale erudito¹². Un posto di riguardo lo occupa un autore praticamente ignoto, designato come lo Ps.-Nonno e collocato nel VI secolo, che ha lasciato un'ampia *Collezione e spiegazione delle storie di cui San Gregorio ha fatto menzione* (Συναγωγή καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ ἐν ἀγίοις Γρηγόριος) nelle or. 4. 5 – cioè nei due Λόγοι contro Giuliano – 39 e 43¹³. È opportuno precisare che col termine ἱστορία si intende qui la narrazione di un evento, reale o fittizio, del passato o comunque posto in una dimensione temporalmente remota. Questi *Commentarii* sono uno strumento destinato a facilitare la lettura delle suddette *orationes* che presentano un numero assai alto di allusioni alla mitologia e di riferimenti a personaggi e fatti del mondo antico. Lo scopo primario è di chiarire sia le allusioni che i riferimenti, facendone magari rilevare gli aspetti indecenti e moralmente inaccettabili, secondo le intenzioni del Teologo. Ma traspare anche il 'gusto' quasi *naïf* dello Ps.-Nonno per un raccontare in scioltezza ciò che reperiva nelle sue fonti. Grande cura egli ha posto nell'organizzare

in buon ordine il copioso materiale che intendeva offrire ai lettori: il commentario ad ogni singola orazione consta di 'sezioni' (ovvero ἱστορία) progressivamente numerate, ognuna delle quali è provvista di un titolo che rinvia sommariamente alla porzione di testo gregoriano che si intende spiegare. Ad esempio, il passo sopra citato dell'*or.* 4,116 viene diviso in due ἱστορία, la 85 e la 86, di cui per brevità si offre in traduzione soltanto la seconda:

Ottantaseiesima è l'*historia* sull'amante di Afrodite. È questa:

Afrodite era la moglie di Efesto; di costei si innamorò Ares e commise adulterio con essa. Quando Efesto lo venne a sapere, dal momento che era fabbro di mestiere, prepara delle reti per Ares che sarebbe venuto a commettere adulterio con Afrodite. Ares cade nelle reti e ne viene imprigionato, ed è scoperto in flagrante adulterio con Afrodite. Efesto non li liberò fin quando non ebbe chiamati gli dèi e glieli esibì pubblicamente. Allora gli dèi, quando vennero e videro, presero a ridere sul loro conto di un riso smodato. E allora Ares viene liberato, dopo aver pagato un piccolo riscatto. [Gregorio] chiama Efesto ἀμφιγύην [cioè 'dalle gambe storte'] perché era zoppo¹⁴.

L'ampia narrazione omerica, cento versi, si riduce ad un raccontino piccante che comunque semplifica, chiarendola, la densa allusione del Nazianzeno. Lo Ps.-Nonno 'traduce' anche, per il lettore inesperto, l'epiteto "dalle gambe storte" pertinente a Efesto e riutilizzato dal Teologo¹⁵ con il ben più comune χωλός.

La destinazione dei *Commentarii* dello Ps.-Nonno è latamente scolastica, dal momento che essi vogliono contribuire alla illustrazione di testi che potevano risultare di ardua comprensione sia per i contenuti che per le forme espressive. La fortuna dell'opera è stata notevolissima: trasmessi da circa centocinquanta manoscritti greci, i *Commentarii* sono stati tradotti nelle lingue siriana, armena e georgiana¹⁶, adempiendo ad una funzione di propagazione della cultura classica, sia pure deformata, della quale al momento possiamo solo intuire la portata. Si è verificata, grazie a questo straordinario successo, una sorta di "eterogeneità dei fini": gli attacchi fortemente denigratori ai miti antichi del Nazianzeno, amplificati dalla cassa di risonanza offerta dallo Ps.-Nonno, si sono risolti – contro le intenzioni del Teologo e fors'an-

che di quelle del suo *interpres* bizantino – in veicoli di conoscenza, per quanto *en travesti*, dell'antico e delle sue espressioni culturali. Il testo dello Ps.-Nonno ha finito per configurarsi come una sorta di 'enciclopedia' dei miti e, in generale, della cultura antica *ad usum Christianorum*.



3. Nella scuola della Tarda Antichità ci si nutriva ampiamente di mitologia. Il *cursus* di letture per gli insegnamenti che non fossero elementari prevedeva anzitutto i poemi omerici ed altri testi 'classici', poetici e non. Ed era necessaria una buona conoscenza della mitologia antica, dell'epica e della storia dell'Atene classica, nelle sue linee essenziali, per poter affrontare adeguatamente i προγυμνάσματα, gli "esercizi preliminari" alla pratica delle declamazioni (μελέται), che tanta parte occupavano della vita scolastica. Grazie ai προγυμνάσματα, gli alunni, appartenenti di norma alle élites urbane, apprendevano un metodo grazie al quale si perpetuavano i valori tradizionali¹⁷, marca distintiva di una cultura 'alta' che garantiva il successo nelle cariche più prestigiose dell'amministrazione imperiale. Nella Tarda Antichità, e lo stesso poi accadrà a Bisanzio, «la chiesa non eliminò dal curriculum i testi pagani, né allestì un sistema d'istruzione parallelo»¹⁸.

Nonostante la crisi profonda sperimentata dall'impero bizantino nei secoli VII e VIII, tra le conquiste arabe e l'Iconoclasmo, i fondamenti dell'istruzione rimasero pur sempre gli stessi,

fatta salva la drastica riduzione del numero delle scuole, in particolare di quelle destinate all'istruzione superiore, e della platea degli studenti. Non deve dunque destare particolare sorpresa il fatto che, anche in quei secoli "oscuri", dèi e miti antichi siano stati citati pure in opere di ecclesiastici colti: ad esempio, Andrea metropolita di Creta (660 circa-740) lo fa nelle sue omelie, dandoci così testimonianza di ottima formazione retorica¹⁹. Il diacono Epifanio di Catania, nel corso del Concilio ecumenico di Nicea del 787 convocato per condannare gli iconoclasti e la loro dottrina, recita il *Sermo laudatorius* dell'evento e dei suoi partecipanti²⁰ e si esibisce in una retoricissima *tirade* contro culti e dèi antichi:

Dov'è più l'orda funesta dei demoni? Dove i vacui e abominevoli riti degli idoli? Dove gli oracoli ingannevoli e corruttori dei falsi dèi? Dove le orge di Afrodite, i culti di Demetra, le uccisioni degli ospiti in onore di Artemide? Dove le sfrenate feste di Dioniso congiunte all'illecita libidine per i maschi e la giusta iniziazione del cosiddetto Mitra? Dove i sacrifici umani – e sotto e sopra la terra e in aria – compiuti per i cosiddetti dèi che così ne traevano godimento? Tutto ciò non è forse perito in forza della dimora sulla terra dell'unigenito Figlio di Dio e non ha forse avuto profanissima fine? Che forse i loro santuari, eretti un tempo in splendore di fabbriche, non son ora caduti in rovina e son crollati a terra per ordini imperiali? Che forse la loro memoria non è del tutto scomparsa dal cuore di tutti i cristiani e non vediamo, di fatto, compiuta la profezia: "Della saggezza del Signore fu colma la terra, come le acque ricoprono il mare" (cfr. Is. 11,9)?²¹.

Epifanio qui ricalca in parte alcune allusioni che leggeva in Gregorio Nazianzeno, soprattutto nei due λόγοι στηλιτευτικοί contro Giuliano, probabilmente 'filtrate' e spiegate grazie ai *Commentarii* dello Ps.-Nonno. Ma, rispetto al Teologo, lo scopo dell'attacco è ben diverso e, per capirlo, occorre rifarsi alla pesante accusa di idolatria che gli iconoclasti rivolgevano agli iconofili. Questi ultimi, praticando il culto delle sacre immagini,



si sarebbero macchiati del peccato gravissimo di idolatria, incorrendo nella relativa condanna. L'iconofilo Epifanio, attaccando strumentalmente dèi e culti pagani nel suo discorso ufficiale al Concilio, sperava di esorcizzare così ogni sospetto che in lui, come in tutti i seguaci delle icone, potesse nascondersi una sorta di 'connivenza col nemico', cioè con l'idolatria degli antichi²². Conoscere la mitologia serviva ancora.

Note

¹ Entrambe le orazioni (la 4 e la 5 dell'ordinamento attuale) sono disponibili in traduzione italiana con testo a fronte: Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV*, a cura di L. Lugaresi, Nardini, Firenze 1993, e Gregorio di Nazianzo, *La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V*, a cura di L. Lugaresi, Nardini, Fiesole 1997. Anche in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, traduzione italiana con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli, introduzione di C. Moreschini, prefazioni di C. Crimi e C. Sani, Bompiani, Milano 2000, pp. 88-183 (or. 4) e 184-223 (or. 5).

² L. Lugaresi in Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata*, cit., p. 15.

³ Greg. Naz. or. 5,23, trad. di C. Sani in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, cit., pp. 203/205.

⁴ Vd. U. Criscuolo, «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», in *Talapírocoç. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, D'Auria, Napoli 1987, pp. 165-208: 181-184; K. Demoen, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Brepols, Turnhout 1996, p. 23.

⁵ L. Lugaresi in Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata*, cit., pp. 18-29.

⁶ È significativo quanto scrive, ad esempio, il Nazianzeno in or. 28,15: «Tra questi, gli uomini più soggetti alle passioni considerarono dèi le passioni ovvero, grazie agli dèi, onorarono l'ira, la sete di sangue, la lascivia, l'ebbrezza, e non so quale altro vizio simile a questi, escogitando per i loro peccati un motivo di difesa né buono né giusto. Alcuni di questi dèi li lasciarono giù, altri li nascosero sotto terra (l'unica cosa fatta con intelligenza!), altri ancora li innalzarono fino al cielo. Oh, che ridicola divisione! Poi, a ciascuno di questi esseri fittizi attribuirono nome di dèi o di demoni, secondo il potere e l'arbitrio del loro errore, innalzarono statue, la cui magnificenza fungeva da esca, e pensarono di onorarli con il sangue e il grasso delle vittime, e talora persino con atti assai turpi, con

gesti folli e sacrifici umani. Di tal genere dovevano pur essere gli onori resi a tali dèi!» (la trad. è mia).

⁷ Per la demonologia del Nazianzeno cfr. F. Trisoglio, «Il demonio in Gregorio di Nazianzo», in *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon"*. Convegno di Torino 17/21 ottobre 1988, I, a cura di E. Corsini - E. Costa, Bompiani, Milano 1990, pp. 249-263.

⁸ Il Nazianzeno in or. 4,115 rifiuta l'interpretazione allegorica dei miti, sostenuta da Giuliano: cfr. U. Criscuolo, «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», cit., p. 206.

⁹ Greg. Naz. or. 4,116, trad. di C. Sani in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, cit., p. 175.

¹⁰ Trad. di R. Calzecchi Onesti in Omero, *Iliade*, prefazione di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1982⁸, p. 167.

¹¹ Vd. C. Crimi, «Aspetti della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo», in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini - G. Menestrina, EDB, Bologna 1992, pp. 199-216. Della pervasiva presenza del Nazianzeno nella letteratura bizantina son prova le numerosissime citazioni e allusioni a sue opere: egli è l'autore più citato dopo le sacre Scritture.

¹² Molte di queste opere vanno classificate a buon diritto tra quelle di "uso strumentale", una categoria che nella letteratura bizantina ha goduto di grande fortuna: cfr. A. Garzya, «Testi letterari d'uso strumentale a Bisanzio», in *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 35-71.

¹³ Edizione critica in *Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii*, editi a J. Nimmo Smith, Brepols, Turnhout 1992 (*Corpus Christianorum. Series Graeca* 27). La stessa editrice ne ha curato una traduzione inglese: *A Christian's Guide to Greek Culture. The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43 by Gregory of Nazianzus*, translated with an introduction and notes by J. Nimmo Smith, Liverpool University Press, Liverpool 2001.

¹⁴ In *Pseudo-Nonniani... Commentarii*, cit., p. 160 (la trad. è mia).

¹⁵ All'interno di *Od.* 8,266-366 (gli amori di Ares e Afrodite), Efesto è designato come ἀμφιγυήεις, 'dalle gambe storte', 'zoppo', ai vv. 300 e 349. Gregorio Nazianzeno (or. 4,116, sopra cit.) riprende lo stesso epiteto per segnalare con fierezza la sua competenza letteraria: l'attacco ch'egli rivolge a Giuliano non proviene da un ignorante, ma da parte di chi ha conoscenze almeno pari a quelle del defunto imperatore. Nello Ps.-Nonno, al posto di ἀμφιγυήεις troviamo il 'doppione' ἀμφιγυής (vd. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 93, s.v.).

¹⁶ *Pseudo-Nonniani... Commentarii*, cit., pp. 3-4. 12-13.

31-35. Si ricordi, al margine, che le opere del Nazianzeno hanno avuto numerose traduzioni in lingue orientali.

¹⁷ Vd. *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Translated with an Introduction and Notes by C.A. Gibson, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, p. XXI.

¹⁸ C. Mango, *La civiltà bizantina*, a cura di P. Cesaretti, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 155.

¹⁹ Vd. Th. Antonopoulou, «"What agreement has the temple of God with idols?" Christian homilies, ancient myths, and the "Macedonian Renaissance"», in *Byzantinische Zeitschrift* 106, 2013, pp. 595-622: 614 nota 76.

²⁰ Vd. ora C. Crimi, «787. Contro gli iconoclasti: Epifanio al Concilio di Nicea», in *Storia mondiale della Sicilia*, a cura di G. Barone, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 106-109.

²¹ In *Concilium Universale Nicaenum secundum. Concilii Actiones VI-VII. Tarasii et synodi epistulae. Epiphanius sermo laudatorius. Canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae. Appendix Graeca*, edidit E. Lamberz, adiuvante U. Dubielzig. Indices confecit G. Duursma (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, series secunda, volumen tertium, pars tertia), De Gruyter, Berlin-Boston 2016, p. 890, 15-26.

²² Vd. C. Crimi, «Le allusioni alla mitologia nel *Sermo laudatorius* di Epifanio diacono di Catania», in *Κοινωνία* 42, 2018, pp. 427-441.

UN ITINERARIO NEL MITO GNOSTICO

di
LUCREZIA FAVA

1 Conoscersi e trasfigurarsi

Per introdurci nel mondo dell'antica gnosi la raccolta *Adelphi I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità e Filippo* è l'ideale. Almeno per quanto riguarda la gnosi siriano-egiziana che si formò tra il I e II secolo, secondo alcuni dall'interno del cristianesimo, come una delle eresie in cui il nuovo fenomeno religioso si andava caratterizzando e frammentando; secondo altri autonomamente, come un nuovo nucleo di pensieri irriducibile a un altro anche se fortemente sincretistico. La raccolta infatti, nell'essenzialità dei suoi temi e con i suoi testi meditativi, complessi, ermetici e stilisticamente ricercati, mostra bene il modo peculiare in cui la gnosi recepì il messaggio cristiano insieme alla cultura greca di allora e definì così la propria natura e originarietà.

I Vangeli gnostici mentre rivelano temi e verità dello gnosticismo cristiano di tipo esistenziale, antropologico e teologico, non presentano però un'accurata descrizione dei suoi miti cosmogonici, a cui proprio quei temi e quelle verità sono intrecciati. Ne offre invece una ricostruzione esaustiva *Testi gnostici in lingua greca e latina*, in cui troviamo raccolte le fonti a nostra disposizione sulla gnosi cristiana, cioè le opere di eresiologi e padri della Chiesa vissuti tra il II e il IV secolo, distribuite in cinque parti in relazione agli autori e alle scuole di cui danno notizia (Simon Mago e la sua scuola, Ofiti e Sethiani, Basilide e i basilidiani, Carpocrate e suo figlio Epifane, Valentino e la sua scuola); a questo volume curato da Manlio Simonetti servirà quindi fare riferimento per un approfondimento delle diverse questioni.

In linea generale, la peculiarità della gnosi cristiana è un'interpretazione dell'εὐαγγέλιον che spinge la *pistis* verso un'altra direzione: non verso Dio Padre creatore del mondo e dell'umano,

al quale bisogna affidare completamente se stessi per poter compiere e salvare l'essenza della vita mortale, ma verso il Dio connaturato al sé, verso l'alterità divina che già può essere il sé. Almeno quel sé che abbia diradato con il proprio rilucere, manifestarsi, l'ombra distesa sull'essente dall'elemento materiale, oscurante, corrosivo che sostanzia la natura umana e ogni altro ente mondano. Almeno quella vita che conosca davvero se stessa: che sappia riconoscere il fondamento in cui si origina la sua essenza; che nella comprensione del fondamento possa identificarsi con ciò che esso lascia apparire del sé e al sé oltre il suo coprente involucro materiale, per vivere secondo questa essenza rivelata, radicalmente diversa, appunto spirituale o divina. La fede nella divinità connaturata all'individuo ma nascosta e contrastata dalla sostanza materiale e mondana, a lui pure congenita, si riversa allora nell'unica via che fende il velo, attraversa l'ombra, piega la materia, porta effettivamente a Dio. Questa via è la gnosi. Per lo gnostico il vangelo insegna agli uomini anzitutto ad aver fede nell'esperienza conoscitiva di se stessi.

Si può riassumere tutto ciò con una singola verità: per lo gnostico «la scoperta del vero essere di Dio rispetto all'uomo è la scoperta di se stesso per mezzo di sé»¹. Chiamiamo gnostico colui che va in cerca di sé e trova il luogo, il modo, il significato in cui si manifesta la sua natura perfezionata, la sua forma più propria, la sua essenza eterna, consustanziale a Dio. Alla sua natura divina egli fa riferimento anche quando si esprime con il linguaggio del cristianesimo, ad esempio: «Il Padre era nel Figlio, e il Figlio nel Padre. Questo è il Regno dei cieli»². Il Figlio è ancora il Cristo disceso tra gli uomini per rivelargli il Padre, ricondurli al Padre e salvarli, ma è anche «lo gnostico, il prototipo dei perfetti»³. Il Figlio è lo stesso vangelo, compreso però non come dono di grazia del Padre a tutti



gli uomini, dono che essi potranno accogliere oppure no, ma come occasione per risvegliare un potenziale interiore di salvezza, una «grazia» che si possiede già; non tutti gli uomini però la possiedono e la sanno coltivare. Il Figlio non intercede quindi per unire la persona umana e quella divina in una relazione gerarchica in cui la prima, accogliendo e sopportando nella fede la propria natura creaturale, si affida e non può che affidarsi alla seconda affinché le conceda dopo la morte di risorgere nella carne; ma intercede per unificare la loro sostanza *tout court*, già nel tempo e nello spazio del mondo. Infatti «questa unione per mezzo della conoscenza si trova già nei Vangeli canonici», ma è soltanto nei testi gnostici, proprio per la valenza che essi accordano alla conoscenza, che l'unione diventa «identificazione e compenetrazione silenziosa del soggetto e dell'oggetto, di Dio e dello gnostico»⁴. «Una mistica che trasforma»⁵.

Ma in maniera più precisa, in che cosa consiste la conoscenza di se stessi, della propria divinità? La inquadra bene un estratto da Teodoto riportato da Clemente Alessandrino: «Non è solo il lavacro a liberarci ma anche la conoscenza: chi siamo, che cosa siamo diventati; dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione»⁶. Tale dichiarazione programmatica proveniente dalla scuola di Valentino⁷ insegna che mentre

si vive questo tempo bisogna comprendere, rammemorandosene, il proprio punto di partenza: qual è l'origine di ciò che si è diventati e del luogo in cui si è stati gettati, da cui si viene purificati e in cui si corre avanti, verso un altro luogo; vale a dire qual è l'origine dell'esistenza temporale e mondana in cui la propria vita diventa possibile. Dall'origine infatti si dispiega tutto ciò che è avvenuto, avviene e avverrà, l'intero in cui il sé è trascinato e coinvolto. Confrontarsi con l'origine significa perciò individuare la propria posizione e possibilità nel tutto, quindi la condizione, l'identità e la meta della propria esistenza, o in una parola, il proprio senso. Per questo ai discepoli che gli domandavano della fine «Gesù rispose: «Avete scoperto il principio voi che vi interessate della fine? Infatti nel luogo ove è il principio, là sarà pure la fine. Beato colui che sarà presente nel principio! Costui conoscerà la fine e non gusterà la morte»⁸.

Chi precorrerà la propria fine ricordando il luogo da cui proviene la sua esistenza umana, mondana e temporale conoscerà cosa sia la «generazione» e cosa la «rigenerazione», «non gusterà la morte» ma ne verrà liberato. In altre parole, comprenderà il senso della finitudine, e saprà anche che grazie alla consapevolezza acquisita la vita mortale non muore ma rinasce, non perché essa non abbia fine ma perché ha trovato il fondo al quale assicurare se stessa: l'unico fondo che renda la sua essenza già manifesta, che le dia già un'identità, una stabilità, una quiete; che possa garantire per la sua esistenza. Soltanto conoscendo la verità – qual è, com'è, che cosa comporta il proprio fondamento – il sé può commisurare a essa la sua vita, compiersi secondo il giusto ordine, tendersi in una forma salda e perfetta dentro la materia cadaverica del corpo e del mondo, farsi riparo contro la corrente del tempo che pure lo indebolisce e trascina. Nelle parole del Vangelo di Filippo: «Questo mondo è un divoratore di cadaveri: tutto ciò che vi si mangia muore di nuovo», ma «la verità è una divoratrice di vita: quanti si nutrono di essa non moriranno»⁹. L'uomo non oltrepassa l'esistenza mondana dopo la morte, non appena la sua caducità si sarà esaurita, ma già nel momento in cui schiude la verità. Già nella conoscenza della finitezza in quanto tale – dunque dell'Oltre, dell'Abisso, della Trascendenza in cui soltanto