

**Università degli Studi di Napoli Federico II**  
**Dottorato di ricerca in Filologia**  
**Coordinatore: Prof. Antonio Gargano**

---

**Tesi di dottorato**  
**Ciclo XXXII**

**Ricerche sui *Carmina Arcana* di**  
**Gregorio Nazianzeno**

Teologia trinitaria in versi: *Arcana* 1-3

**Candidato: Dott. Antonio Stefano Sembiante**

**Tutore: Prof. Giuseppina Matino**  
**Cotutore: Prof. Ugo Criscuolo**



**Napoli 2020**

Copyright © 2017-2020 Antonio Stefano Sembiente.  
All right reserved

Typeset with  $\LaTeX$  with the suftesi class by Ivan Valbusa.  
The text face is Arno Pro.

# Indice

<b>I</b>		<b>5</b>
<b>Introduzione</b>		<b>7</b>
7	I <i>Poemata Arcana</i> : titolo e data di composizione	
10	Il problema del genere letterario e dei modelli	
15	I destinatari dei Carmi: la poetica di Gregorio Nazianzeno	
29	Metrica	
<b>1</b>	<b>La tradizione manoscritta dei <i>Carmina arcana</i></b>	<b>35</b>
35	La tradizione diretta	
35	La famiglia $\Omega$	
44	Raggruppamenti interni di $\Omega$	
57	La famiglia $\Pi$	
64	Raggruppamenti interni di $\Pi$	
78	La famiglia $\Psi$	
78	Il codice L	
85	La tradizione indiretta	
85	Cosma di Gerusalemme	
92	Citazioni degli <i>arcana</i>	
<b>II</b>	<b>Commentario</b>	<b>93</b>
<b>2</b>	<b>Il primo <i>Carmen Arcanum</i></b>	<b>95</b>
<b>3</b>	<b>Il secondo <i>Carmen Arcanum</i></b>	<b>247</b>

4	Il terzo <i>Carmen Arcanum</i>	405
	Bibliografia	539

## Parte I



# Introduzione

## I POEMATATA ARCANA: TITOLO E DATA DI COMPOSIZIONE

Col nome di *Carmina* (o *Poemata*) *Arcana* si suole indicare un gruppo di otto componimenti poetici in esametri, di varia estensione, di Gregorio Nazianzeno, corrispondenti ai *carmin.* 1, 1 (*Poemata Dogmatica*), 1-5 e 7-9 dell'edizione dei Maurini.

Tali carmi, che trattano in forma poetica argomenti teologici, rappresentano «un'unità ben delineata»<sup>1</sup> all'interno della produzione in versi del Cappadocce, «a sequence of developing and interrelated ideas which demands their being treated as a whole»<sup>2</sup>: ciò è provato in primo luogo dalla tradizione manoscritta, che li presenta per lo più nella medesima ἀκολουθία<sup>3</sup>, ma anche e soprattutto dai numerosi rimandi interni fra una composizione e l'altra, già rilevati al principio degli anni '50 da Keydell<sup>4</sup> e, in fondo, in forma implicita, dallo stesso editore *princeps*, Billius (Jacques de Billy), nella epistola dedicatoria al Card. Sirleto<sup>5</sup>. Non sarebbe stato infatti possibile – osserva Moreschini<sup>6</sup> – comporre un carme Περὶ Υἱοῦ (*arc.* 2) senza aggiungerne uno Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (*arc.* 3) da un lato e un Περὶ ἀρχῶν (*arc.* 1) dall'altro. Analogamen-

<sup>1</sup> Moreschini 1995, p. 99.

<sup>2</sup> Sykes 1970, p. 32.

<sup>3</sup> Vd. *infra*.

<sup>4</sup> Cfr. Keydell 1951, p. 35: «Es scheint noch nicht ausgesprochen zu sein, daß die acht hexametrischen Gedichte, die früher als Arcana bezeichnet wurden [...], ein formal und inhaltlich zusammenhängendes Ganzes bilden». Lo studioso tedesco si spingeva a ritenere l'intera sequenza com un'unico poema distinto in più sezioni; cfr. *ibid.*, p. 318: «Der erste Teil stellt ein Proömium dar, und zwar ein Proömium zu dem ganzen, in den sieben Gedichten oder, wie wir vielleicht nun besser sagen, Abschnitten gebotenen Lehrvortrag».

<sup>5</sup> Billius 1575, pp. non numerate. Su di lui e sulla sua attività di editore gregoriano vd. Way 1971, pp. 77-85; 1976, p. 422; Palla-Kertsch 1985, pp. 66 s.; Palla 1990a, 2002, 2010.

<sup>6</sup> Moreschini 1997h, pp. 733-734.

te – prosegue lo studioso<sup>7</sup> – dopo la trattazione della realtà increata, non poteva mancare quella della natura creata, distinta in materiale – Περὶ κόσμου (*arc.* 4) e Περὶ προνοίας (*arc.* 5) – e intellettuale – Περὶ λογικῶν φύσεων (*arc.* 6) –, per concludere con un esame della condizione umana (*arc.* 7 Περὶ ψυχῆς; *arc.* 8 Περὶ Διαθηκῶν καὶ Ἐπιφανείας Χριστοῦ). Sembra, inoltre, abbastanza evidente un richiamo, nella chiusa dell'ultimo carme<sup>8</sup>, ai versi iniziali del primo<sup>9</sup>: «The close of the eighth poem, punctuated by anaphora of ξυνός in the final three verses (*Arc.* 8. 97-99), underlines the common salvation of baptism for humans, a positive resolution of the image of an unsure approach to divinity with which the first poem opens (*Arc.* 1. 1-5)»<sup>10</sup>.

Da queste considerazioni sembra potersi ragionevolmente inferire che la composizione della silloge, nella forma in cui si presenta oggi, possa esser fatta risalire allo stesso Teologo, che l'avrebbe realizzata con l'intenzione di offrire «a comprehensive view of Christian faith as an organic whole»<sup>11</sup>.

Contrariamente a quanto si potrebbe esser indotti inizialmente a credere, gli *Arcana* non contengono la rivelazione di nessun tipo di sapere nascosto o «esoterico»<sup>12</sup>, quanto piuttosto l'esposizione di «una serie di dottrine relative [...] al mistero cristiano, cioè quelle teologiche in senso lato»<sup>13</sup>. *Arcana*, infatti, altro non è se non la traduzione latina, in uso a partire dal XVI sec., di τὰ ἀπόρρητα, titolo sotto il quale il dotto bizantino Niceta David<sup>14</sup> (IX-X sec.) raccolse 'quattordici' carmi gregoriani (il cosiddetto «*corpus* delle XIV Parafrafi»), corredandoli di una ἐξήγησις, al fine di chiarire i passaggi più oscuri

<sup>7</sup> Moreschini 1997h, pp. 734-735.

<sup>8</sup> Cfr. *arc.* 8, 97-99, ξυνός μὲν πάντεσσιν ἀήρ, ξυνὴ δὲ τε γαῖα, / ξυνός δ' οὐρανός εὐρύς, ἃ θ' ὠρία κύκλος ἐλίσει· / ξυνὸν δ' ἀνθρώποισι σαόμβροτον ἔπλετο λουρόν («Comune a tutti gli uomini è l'aria, comune è la terra, comune è il vasto cielo e tutto quello che il ciclo stagionale ci riporta: ebbene, comune a tutti gli uomini è anche il battesimo apportatore di salvezza», trad. Moreschini 2006a, p. 256).

<sup>9</sup> Cfr. *arc.* 1, 1-5, *infra*.

<sup>10</sup> Faulkner 2010, p. 78.

<sup>11</sup> Daley 2012, p. 6. Di diverso parere è invece Palla 2010, p. 131, per il quale «l'unico caso pressoché certo in cui una delle venti *Gedichtgruppen* individuate dal Werhahn corrisponde effettivamente nel contenuto [...] ad una delle raccolte antiche e, con ogni probabilità, ad un vero e proprio manualetto messo in circolazione dallo stesso Gregorio è rappresentato [...] dalle poesie bibliche, ovvero dalla *Gedichtgruppe* III».

<sup>12</sup> Moreschini 1997h, p. 727.

<sup>13</sup> Moreschini 2006b, p. 30.

<sup>14</sup> Su Niceta David, vd. Lefherz 1958, pp. 161-179, 259-268; Trisoglio 1983, pp. 220-224; Palla-Kertsch 1985, pp. 9-35; Crimi 2000.



(τὰ ἀπορρητότερα)<sup>15</sup>: si tratta, oltre ai *carm.* 1, 1, 1-5 e 7-9, che verisimilmente trovò già disposti in questa successione<sup>16</sup>, di componimenti di argomento etico (*carm.* 1, 2, 9 [A e B]; 1, 2, 14; 1, 2, 15 + 1, 2, 16; 1, 2, 17 + 2, 1, 2) e gnomologico (*carm.* 1, 2, 31; 1, 2, 33), prima «dispersi nel complesso della tradizione di Gregorio»<sup>17</sup>, per un totale di diciassette composizioni<sup>18</sup>. Per Niceta, pertanto, appartenevano agli ἀπόρρητα, e come tali sono indicati, non solo i primi otto componimenti, ma anche tutti gli altri, a motivo della loro oscurità e difficoltà di comprensione<sup>19</sup>, con l'eccezione dei soli *carm.* 1, 2, 31 e 1, 2, 33, espressamente definiti γνωμολογία. È con l'*editio princeps* del Billius che gli attuali *Carmina Arcana*, ancorché non espressamente chiamati così<sup>20</sup>, iniziano ad assumere una fisionomia più autonoma rispetto agli altri ἀπόρρητα, già apparsi in precedenti edizioni dei carmi del Teologo<sup>21</sup>. Nel 1591 vede la luce l'edizione di David Hoeschel<sup>22</sup> dei *carm.* 1, 1, 1-5 e 7<sup>23</sup>, finalmente consacrati come *Arcana*: tale titolo passerà poi nell'edizione di Frédéric Morel (Morellus)<sup>24</sup> ad indicare i primi otto componimenti della raccolta di Niceta, riprodotti secondo il testo dato da Billius. La separazione fra questi ultimi e gli altri sei (nove) di argomento etico-gnomico fu definitivamente sancita da Dom Armand-Benjamin Caillau, che nella sua edizione (poi confluita nei volumi 37-38 della *Patrologia Graeca* del Migne) regolò la disposizione dei componimenti in base ad un criterio di tipo contenutistico<sup>25</sup>.

<sup>15</sup> Nic. Dav. *Comm. in Arc., Proem.* 90-93 (ed. Moreschini-Costa 1992, p. 32): ὀλίγους τινὰς ἐκ τῶν αὐτοῦ δυσφάστων καὶ δυσθεωρήτων λόγων, ἤτοι θεοφάστων ἐπῶν τὰ ἀπορρητότερα καὶ τοῖς πολλοῖς ἀνεπίοπτα, εἰς ἐξήγησιν προυθήκαμεν ἑαυτοῖς («proponemmo alla nostra spiegazione alcuni dei suoi discorsi difficili e oscuri, ossia la parte più arcana e dai più non compresa dei suoi poemi, che hanno per argomento Dio»).

<sup>16</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 99.

<sup>17</sup> Moreschini 1995, p. 99.

<sup>18</sup> Come si vede, la somma di quattordici deriva dall'accorpamento di più carmi: *carm.* 1, 2, 9 A e B; 1, 2, 15 + 1, 2, 16; 1, 2, 17 + 2, 1, 2.

<sup>19</sup> Per il significato di ἀπόρρητα vd. Crimi 2000.

<sup>20</sup> Tale titolo non sembra adoperato da Billius né nell'*editio princeps* del 1575 né in quella del 1583, che per i carmi che ci interessano riproduce il testo dell'edizione precedente, *pace* Sykes 1970, p. 32; Moreschini 1995, p. 99; 1997h, p. 727; Moreschini-Sykes 1997, fatta eccezione per la traduzione di *arc.* 1, 3, θεότητ' ἀναφαίνειν con *arcanum verbis expromere numen*.

<sup>21</sup> Vd. Palla 1990a.

<sup>22</sup> Vd. *infra*, p. 82.

<sup>23</sup> Hoeschel disponeva di una *Vorlage* incompleta: vd. *infra*, l. cit.

<sup>24</sup> Morel 1611, pp. 161-174 e rist. del 1630 e 1690. Vd. Crimi *et al.* 1995, pp. 100-101.

<sup>25</sup> Com'è noto, i carmi furono divisi in due libri (I: *Poemata Theologica*; II: *Poemata Histo-*

Quanto alla datazione, è opinione comune che la composizione di questi carmi vada fatta risalire agli ultimi dieci anni di vita del Teologo, e cioè dopo il 380<sup>26</sup>: questa proposta è particolarmente plausibile se si considera il possibile riferimento, in *arc.* 1, 14 s., all'espulsione degli Ariani da Costantinopoli da parte di Teodosio, avvenuta il 27 novembre del 380, che rappresenterebbe pertanto il *terminus post quem*. Per il resto, l'unico elemento utile è la polemica cristologica di *arc.* 2. Come si vedrà, il principale bersaglio del secondo carme non è ancora Apollinare di Laodicea, ma Eunomio: lo conferma anche la differenza di tono rispetto a *carm.* 1, 1, 10 Κατὰ Ἀπολλιναρίου, περὶ ἐνανθρωπήσεως. È quindi possibile, secondo Sykes, che gli *Arcana* possano esser stati scritti nel 381 o all'inizio del 382<sup>27</sup>, quando cioè la disputa con Apollinare era ancora concepita come una ζυγομαχία ἀδελφική<sup>28</sup>, prima dell'estate del 382, quando la polemica esplose con tutta la sua forza nella prima *epistola theologica*<sup>29</sup>.

#### IL PROBLEMA DEL GENERE LETTERARIO E DEI MODELLI

I *Poemata Arcana* del Nazianzeno rappresentano, a giudizio di Daley, un tentativo analogo a quello che, più o meno negli stessi anni, perseguiva il Niseno con l'*Oratio catechetica magna* (385 ca.), di mostrare cioè «the persuasiveness and the inner consistency of Christian faith and practice»<sup>30</sup>, un intento che era stato già proprio degli Apologisti. L'approccio al problema da parte dei due Padri era tuttavia differente: mentre il fratello di Basilio, infatti, sviluppava il suo discorso soprattutto in senso filosofico, il Nostro, invece, preferiva attingere ad un'ampia gamma di forme e di modelli della letteratura classica e giudaico-cristiana (*Septuaginta*, *NT*, Filone Alessandrino)<sup>31</sup>, riadattando

*rica*), a loro volta suddivisi in due sezioni (I 1: *Poemata Dogmatica*; I 2: *Carmina Moralia*; II 1: *Poemata de se ipso*; II 2: *Poemata quae spectant ad alios*). In base allo stesso criterio contenutistico, il carme giambico *Sulla provvidenza* fu collocato immediatamente dopo l'omonimo carme esametrico (*arc.* 5), spezzando così la sequenza degli *Arcana*. Per un'altra classificazione vd. Demoen 1996, pp. 61-63.

<sup>26</sup> Così Sinko 1947, p. 151 (cit. da Sykes 1997, p. 66): questo discorso non vale solo per gli *Arcana*, ma per l'intera produzione poetica del Nazianzeno (cfr. *ibid.*).

<sup>27</sup> Cfr. Sykes 1997, p. 67.

<sup>28</sup> Cfr. *or.* 22, 13, 1 s., *SCh* 270, 246. La cronologia dell'orazione oscilla fra il 379 e il 381 (vd. *ibid.*, pp. 201-206).

<sup>29</sup> Per la datazione delle *Epistulae theologicae* vd. Gallay 1974, pp. 25-27.

<sup>30</sup> Daley 2012, p. 3.

<sup>31</sup> Cfr. Daley 2012, p. 8; Faulkner 2010, p. 79.

la lingua e gli stilemi di Omero, Callimaco e Platone in funzione del nuovo contenuto cristiano<sup>32</sup>.

La tradizione in cui gli *Arcana* si inscrivono è senza dubbio quella della poesia didascalica, che fin da epoca arcaica aveva espresso tramite il linguaggio, le forme grammaticali e il metro dell'epica omerica un'ampia varietà di contenuti<sup>33</sup>: dall'insegnamento teologico e morale di Esiodo e filosofico di Senofane, Parmenide ed Empedocle all'argomento astronomico di Arato di Soli, scientifico-naturalistico di Nicandro di Colofone e filosofico-teologico di Cleante di Asso, fino ai poemi sulla caccia e sulla pesca dei due Oppiano<sup>34</sup>. Più specificamente, è al filone teologico-religioso del genere che essi vanno ascritti, anche se non risulta agevole individuarne i modelli. Nella letteratura pagana si potrebbe pensare agli *Oracula Chaldaica* e *Sibyllina* come possibili antecedenti, ma il loro influsso sulla poesia gregoriana è da ricercare per lo più a livello stilistico e lessicale: diversi sono il tono e lo scopo di tali scritti<sup>35</sup>; sembra mancare, invece, in ambito cristiano, un modello a cui far risalire i nostri carmi<sup>36</sup>.

Come ricorda Agosti, infatti, una «poesia cristiana greca in metri classici» non è esistita prima della metà del IV secolo<sup>37</sup>, epoca a cui si fa risalire una raccolta di poemetti cristiani (in esametri o distici, per lo più parafrasi bibliche) tramandata da un codice papiraceo della Fondazione Bodmer (*PBodmer* 29-36), il cosiddetto *Codice delle Visioni*, proveniente probabilmente da una

<sup>32</sup> Faulkner 2010, p. 79.

<sup>33</sup> Sulla poesia didascalica è d'obbligo il riferimento a Effe 1977; vd. anche, in argomento e bibliografia, E. Romano 2019.

<sup>34</sup> Cfr. Daley 2012, p. 4. Fra le opere più significative di questo genere nel mondo latino, invece, vanno annoverati il *De rerum natura* di Lucrezio, le *Georgiche* di Virgilio, l'*Ars poetica* di Orazio nonché la precettistica erotica di Ovidio. Per una panoramica vd. Gleis 2006.

<sup>35</sup> Moreschini (1997h, p. 728) esprime perplessità sulla conoscenza da parte del Teologo degli *Oracula Chaldaica*: in realtà, come si vedrà dal nostro *Commentario*, sembra abbastanza verisimile l'ipotesi opposta. Per gli *Oracula Sibyllina* cfr. Sykes 1970, pp. 38-9: «In that strange *mélange* of Jewish and Christian verse, the *Oracula Sibyllina*, there are lines which have clearly influenced some of Gregory's. [...] But the similarities do not go beyond purely verbal reminiscences. The tone and purpose of the *Oracula* are so different from those of Gregory's doctrinal exposition in verse that they can be expected to influence only phraseology, not form».

<sup>36</sup> Cfr. Moreschini 1997h, p. 728.

<sup>37</sup> Agosti 2009a, p. 315. Un'eccezione, in ambito latino, è costituita dalle *Instructiones* e dal *Carmen apologeticum adversus Iudaeos et Graecos* di Commodiano, del quale oggi si accetta per lo più la datazione al III sec. (vd. A. V. Nazzaro in *NDPAC* I 1132-1134 s.v.): cfr. Moreschini in Moreschini *et al.* 1994, p. 5.

comunità monastica egiziana<sup>38</sup>. Per il periodo anteriore si possiedono solo testimonianze episodiche, per lo più «tentativi epigrafici o innici»<sup>39</sup>: fra questi ultimi vanno ricordati gli *Inni* posti da Clemente Alessandrino e Metodio di Olimpo al termine rispettivamente del *Pedagogo* e del *Simposio*, che però non possono fornire un valido termine di paragone per gli *Arcana*, trattandosi di un genere diverso da quello didascalico ed essendo entrambi i componimenti inseriti nel contesto di opere in prosa<sup>40</sup>. Parimenti, aggiunge Moreschini, difficilmente avrà potuto costituire un modello la *Θαλία* di Ario, anch'essa un prosimetro, non solo per le idee eterodosse che trasmetteva, ma anche per il tipo di metro scelto, il sotadeo, giudicato inappropriato al discorso teologico<sup>41</sup>.

Uno stimolo alla stesura di poesie di argomento dogmatico venne al Nazianzeno certamente – osserva ancora lo studioso – dalla volontà di opporsi ad Apollinare di Laodicea<sup>42</sup>: le fonti<sup>43</sup>, infatti, riferiscono che, all'indomani del discusso *edictum de professoribus* di Giuliano Imperatore (17 giugno 362)<sup>44</sup>, con il quale veniva interdetto ai professori cristiani l'insegnamento dei classici, due Apollinari (padre e figlio), uno γραμματικός<sup>45</sup>, l'altro (il futuro eretico) σοφιστής, reagirono «all'interdizione versificando in esametri il Pentateuco, mentre i libri storici e gli altri in versi pindarici e in commedie menandree, e [avrebbero] riscritto il *NT* sotto forma di dialoghi platonici»<sup>46</sup>. Parimenti, Sozomeno scrive anche che i seguaci di Apollinare cantavano nelle loro sinassi

<sup>38</sup> Vd. in argomento e bibliografia Agosti 2009a.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Come giustamente rileva Moreschini 1997h, p. 729, anche se Clemente e Metodio sono giustamente ricordati «come i primi esempi di poesia cristiana», non per questo «furono noti, nel mondo antico, come poeti cristiani [...] né furono considerati tali, non solo da Gregorio, ma da nessun altro».

<sup>41</sup> Cfr. Ath. Ar. 1, 5. Dell'opera capitale di Ario, precedente il concilio di Nicea, restano solo due frammenti principali, conservati da Ath. Ar. 1, 5 e Syn. 15 ed editi da Bardy 1927. Per una sintesi della discussione sulla natura dei metri conservati, di difficile inquadramento, vd. Podolak 2003, p. 43 nota 14.

<sup>42</sup> È interessante constatare che anche Ilario di Poitiers derivò «il suo interesse per l'innografia» proprio dalla «*Thalia* di Ario» (Garzya 1984, p. 44).

<sup>43</sup> Socr. HE 3, 16; Soz. HE 5, 18.

<sup>44</sup> CTh 13, 3, 5 = CIust 10, 53, 7; Iul. Imp. epist. 61c (cfr. Agosti 2001b, p. 68.)

<sup>45</sup> Non menzionato da Sozomeno, che parla solo di Apollinare figlio.

<sup>46</sup> Agosti 2001b, p. 70, cui si rimanda anche per una lettura critica sul fondamento storiografico della 'reazione cristiana' all'editto giuliano. In ogni caso, tale produzione, oggi interamente perduta – non è di Apollinare la *Metrafrasi dei Salmi* a lui attribuita: vd. *infra*, ad arc. 3, 1 – non lasciò alcun segno sui contemporanei: cfr. Socr. HE 3, 16, τῶν δὲ οἱ πόνοι ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφῆναι λογίζονται.

liturgiche, in luogo dei canti canonici, delle canzoncine in versi composte dallo stesso Apollinare, il quale era poeta ed esperto di metri d'ogni tipo<sup>47</sup>; ché anzi, i suoi canti avevano tale diffusione da esser cantati dagli uomini durante i banchetti e nei luoghi di lavoro e dalle donne al telaio<sup>48</sup>. È probabilmente a tali episodi che Gregorio si riferisce nella prima *Epistula theologica* quando parla, a proposito di Apollinare, di «nuovi Salteri» e di «terzo Testamento», ai quali dichiara di voler contrapporre la propria attività letteraria:

Εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ τὰ νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογα τῷ Δαυὶδ καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις ἢ τρίτη Διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλλο-  
λογήσομεν καὶ πολλὰ γράψομεν καὶ μετρήσομεν. Ἐπειδὴ δοκοῦμεν καὶ  
ἡμεῖς Πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν· εἴπερ Πνεύματος χάρις τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ μὴ  
ἀνθρωπίνη καινοτομία<sup>49</sup>.

Lo scopo del Teologo è, dunque, quello di battere l'avversario sul suo stesso terreno<sup>50</sup>, cercando di concentrare, all'interno dei propri carmi, in maniera sintetica e sotto una veste epica, gli aspetti più importanti della dottrina ortodossa: evidentemente Gregorio le concepiva come destinate ad esser facilmente memorizzate o forse anche cantate<sup>51</sup>, «just as the Arian and Apollinarian heretics had circulated their hymns and songs to disseminate their nefarious doctrines»<sup>52</sup>. La conclusione di Moreschini è dunque che «non dovrebbe es-

<sup>47</sup> La scelta di affidare contenuti dottrinali ai versi per favorirne la diffusione e la memorizzazione non è comunque un caso isolato, essendo già attestata presso ambienti gnostici (Moreschini-Norelli 2007, p. 319); si consideri anche il caso, in ambito latino, del Salmo *contra partem Donati* di Agostino d'Ippona.

<sup>48</sup> Soz. HE 6, 25, 4-5, SCh 495, 366-368: παρὰ τὰς νενομισμένας ἱερὰς ᾠδὰς ἔμμετρά τινα μελῦδρια ψάλλοντες παρ' αὐτοῦ Ἀπολιναρίου ἠρῆμενα. πρὸς γὰρ τῇ ἄλλῃ παιδεύσει καὶ ποιητικὸς ὢν καὶ παντοδαπῶν μέτρων εἰδήμων καὶ τοῖς ἐντεῦθεν ἠδύσμασι τοὺς πολλοὺς ἔπειθεν αὐτῷ προσέχειν· ἄνδρες τε γὰρ παρὰ τοὺς πότους καὶ ἐν ἔργοις καὶ γυναῖκες παρὰ τοὺς ἴστους τὰ αὐτοῦ μέλη ἔψαλλον. σπουδῆς γὰρ καὶ ἀνέσεως καὶ ἐορτῶν καὶ τῶν ἄλλων πρὸς τὸν ἐκάστου καιρὸν εἰδύλλια αὐτῷ πεπόνητο, πάντα εἰς εὐλογίαν θεοῦ τείνοντα.

<sup>49</sup> *Epist.* 101 (*theol.* 1), 73, SCh 208, 68: «Se poi i lunghi discorsi e i nuovi salteri, che hanno un suono opposto a quello di Davide, e la grazia dei metri vengono considerati come il terzo Testamento, allora anche noi comporremo salmi e molto scriveremo in prosa e in versi. Giacché anche noi crediamo di possedere lo spirito di Dio, ammesso che questo sia grazia dello Spirito e non invece umana innovazione» (trad. Moreschini 2006a, pp. 201 s., con lievi modifiche).

<sup>50</sup> Cfr. McGuckin 1986, p. xix (cit. da Lieggi 2009, p. 29 nota 85).

<sup>51</sup> Cfr. Musurillo 1970, p. 46.

<sup>52</sup> *Ibid.*

sere del tutto assurdo attribuire a Gregorio il merito della novità, e, insieme, della imitazione polemica di Apollinare»<sup>53</sup>.

Queste considerazioni sono senz'altro valide. Gli studi che negli ultimi anni sono stati condotti sul *Codice delle Visioni*, d'altra parte, hanno contribuito di molto ad illuminare diverse ombre relative al sorgere della poesia cristiana. In primo luogo, risulta superata l'ipotesi, fondata sulle testimonianze di Socrate Scolastico e Sozomeno, che associava la nascita della parafrasi biblica ad Apollinare e all'editto di Giuliano: come Agosti evidenzia, «la presenza nel codice Bodmer di parafrasi bibliche mostra che anche nell'Oriente greco si era sperimentato uno dei generi peculiari della produzione cristiana, l'epica biblica»; di conseguenza «Gregorio di Nazianzo», che pure fu cultore del genere<sup>54</sup>, «non appare più una personalità isolata»<sup>55</sup>. Il papiro Bodmer, inoltre, getta nuova luce anche sul problema degli antecedenti degli *Arcana*: nonostante la compresenza di diversi generi letterari (parafrasi bibliche, etopee, parenesi, inni), questo *corpus* si configura come «un 'canzoniere' cristiano unitario, che verte su temi eucologici, teologici ed etici connettendoli in modo indissolubile»<sup>56</sup> e, nella volontà di tracciare un cammino di conversione in vista di una salvezza individuale e collettiva, mostra di essere animato da evidenti finalità didascaliche<sup>57</sup>. A questo punto la silloge gregoriana non appare più come una novità assoluta: il *Codice delle Visioni* sembra suggerire che dovesse già esistere una tradizione di poesia didascalica di argomento teologico, anche se di essa ben poco ci è pervenuto. Attualmente non è possibile trarre ulteriori conclusioni: è certo, tuttavia, che un contributo prezioso alla chiarificazione della questione verrà dall'approfondimento e dall'analisi di questi poemi, nonché dall'auspicata scoperta di eventuali nuovi testi.

Se è fuor di dubbio l'appartenenza degli *Arcana* al filone didascalico<sup>58</sup>, è pur vero che in essi sono presenti elementi provenienti anche da altri generi letterari, conformemente al gusto, di derivazione ellenistica, per la ποικιλία<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Moreschini 1997h, p. 730.

<sup>54</sup> Vd. Palla 1989.

<sup>55</sup> Agosti 2009a, p. 323.

<sup>56</sup> Agosti 2001a, p. 199.

<sup>57</sup> Cfr. Agosti 2001a, p. 190 e *passim*.

<sup>58</sup> La classificazione del genere era, in effetti, già per gli antichi problematica: vd. Glei 2006; E. Romano 2019.

<sup>59</sup> Cfr. Faulkner 2010, p. 79. Giustamente Garzya (1984, p. 19 nota 29) ricorda che «il fenomeno», già attestato in età ellenistica, «della contaminazione di generi diversi nell'ambito o di un genere tradito o di un genere nuovo» è «tipico della *Spätantike*». Sul concetto di ποικιλία vd. e.g. Fantuzzi 2004, p. 18 e *passim*; Zanker 2015, pp. 50-1

Daley si è spinto a sostenere che gli otto carmi sarebbero animati dal manifesto intento di imitare gli *Inni Omerici* nel metro e nel dialetto<sup>60</sup>: tale tesi appare senz'altro eccessiva, dal momento che, come fa notare Faulkner, negli *Arcana* sono presenti anche molti elementi estranei a tale tradizione<sup>61</sup>; la scelta dell'esametro e della dizione epica, inoltre, non è di per sé sufficiente a far ipotizzare un'imitazione degli *Inni Omerici*<sup>62</sup>. È innegabile, d'altra parte, che «the choice of hexameter verses by Gregory does include the tradition of classical hexameter hymns amongst the possible models for the *Arcana*»<sup>63</sup>, ed anzi appare ben rilevabile in essi la ripresa di moduli tipici dell'inno, ben attestati del resto nella tradizione didascalica<sup>64</sup>: ciò si riscontra soprattutto nei primi tre carmi della serie, nei quali assume particolare rilievo l'influsso callimacheo. Rimandando al *Commentario* per maggiori dettagli<sup>65</sup>, mi limito a segnalare con Faulkner<sup>66</sup>, in *arc.* 1, 16, l'uso di  $\pi\rho\omicron\omicron\iota\mu\omicron\nu\omicron\nu$ , che fra i suoi significati annovera appunto anche quello di «inno» (vd. *ad l.*): ciò sembrerebbe suggerire che Gregorio avesse concepito il primo carme non tanto come una semplice introduzione proemiale alla serie degli *Arcana*, ma come un vero e proprio « $\pi\rho\omicron\omicron\iota\mu\omicron\nu\omicron\nu$  of markedly Judaeo-Christian origin», e che quindi avesse imitato «the style and language of a pagan hymn at the outset of his collection, only to reject its content in favour of Christian material»<sup>67</sup>.

#### I DESTINATARI DEI CARMIE IL RAPPORTO CON LE ORAZIONI TEOLOGICHE: LA POETICA DI GREGORIO NAZIANZENO

Già Billius, nell'epistola prefatoria al Card. Sirleto, aveva rilevato come i *Carmina Arcana*, soprattutto quelli di argomento più precipuamente trinitario, presentassero, sotto la vеста poetica, gli stessi argomenti e le stesse dottrine delle cinque *Orazioni Teologiche* ed anche di alcune legate a particolari ricorrenze liturgiche, come il Natale, l'Epifania e il Battesimo di Cristo (rispettivamente, *orr.* 38-40). Se per il benedettino questo elemento costituiva una prova della

<sup>60</sup> Daley 2006, pp. 28 s.

<sup>61</sup> Cfr. Faulkner 2010, p. 80.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Si pensi, ad es., all'"inno alle Muse" al principio della *Teogonia* di Esiodo (vv. 1-115) e all'"inno a Zeus" che apre i *Phaenomena* di Arato (vv. 1-18). Vd. anche *infra, comm. ad arc.* 1, 16.

<sup>65</sup> In particolare *ad arc.* 1, 4.8-9.16.25 ss.; 2, 1-2a; 3, 1 ss.

<sup>66</sup> Cfr. Faulkner 2010, p. 83.

<sup>67</sup> *Ibid.*

abilità del Nazianzeno nella scrittura tanto in prosa quanto in versi<sup>68</sup>, presso la critica moderna ha creato un certo imbarazzo, portando anche a giudizi poco lusinghieri, tesi alla svalutazione dell'attività poetica del Nazianzeno, considerata un mero esercizio di scuola privo di qualsiasi valore artistico. Esponente principale di questo indirizzo, rinominato da Lieggi *lettura retorico-formale*<sup>69</sup>, è R. Keydell, per il quale il Cappadoce sarebbe stato capace di esprimere indifferentemente in prosa e in versi gli stessi argomenti, senza dunque una reale motivazione poetica<sup>70</sup>. Lungo la stessa linea Čelica Milovanović-Barham considera il fenomeno sotto una luce meramente formale: in questa prospettiva l'elemento primario è rappresentato dal contenuto, contrariamente allo strumento espressivo, che è invece quasi del tutto irrilevante, al punto che la trattazione di uno stesso argomento in prosa o in poesia è paragonato ad un cambio di abito da parte di un corpo<sup>71</sup>. Questo criterio di valutazione, al pari di altri, come quello – di crociana memoria – della distinzione fra “poesia” e “non poesia” (*lettura romantica*) o ancora quello che individua «nella tradizione classica gli unici motivi validi della poesia di Gregorio»<sup>72</sup> (*lettura filologico-formale*)<sup>73</sup>, si rivela in realtà del tutto inappropriato ed ideologico, mentre – rileva Moreschini – un'indagine seria sulla produzione poetica del Teologo «richiederebbe una considerazione globale, considerazione che tuttora non esiste»<sup>74</sup>. Alla luce di tale situazione, Moreschini giustamente propone di «riesaminare Gregorio alla luce della poetica contemporanea e sua propria»

<sup>68</sup> Cfr. Billius 1575, epistola prefatoria al Card. Sirleto (senza indicazione di pagina): «In quibus [poeticis opusculis, scil.] vir ille, vere ἀμφιδέξιος, quae fusius in Orationibus suis, et cum admirabili quodam verborum splendore atque ornatu pertractarat, ea hic in poëticos numeros cogens, quicquid de sanctissima Trinitate, de Mundo, de Angelis, de Anima, de Providentia, de Baptismo, vel in his concertationibus, quas cum Eunomianis habuit, vel in panegyricis Orationibus disseruit, velut ὑπὸ σύνοψιν ἄγει: et quidem ita, ut quemadmodum illic nihil quod redundet, ita in hac Carminum brevitate nihil quod desit, inueniri possit».

<sup>69</sup> Lieggi 2009, *passim*.

<sup>70</sup> Cfr. Keydell 1953, citato da Moreschini (1997h, p. 730).

<sup>71</sup> Milovanović-Barham 1997, p. 498. L'immagine dell'abito esteriore in riferimento alla forma espressiva del contenuto è esplicitamente tratta da *carm.* 2, 1, 12, 267-269, col. 1185, Ἐχει γὰρ οὕτως· διττὸς ἡμῖν πᾶς λόγος, / λέξεις τε, καὶ νοῦς· αἱ μὲν, οἷον ἔκτοθεν / ἔσθημι, ὁ δ' ἔνδον σῶμα ἡμφιεσμένον («Le cose stanno così: ogni discorso per noi è duplice: consta di parole e di pensiero. Le une sono come il vestito esterno, l'altro è il corpo che va rivestito», trad. Crimi-Costa 1999, p. 85).

<sup>72</sup> Moreschini 1997h, p. 731.

<sup>73</sup> Per una classificazione ed un'analisi dei molteplici indirizzi critici nei confronti della poesia gregoriana vd. Lieggi 2009.

<sup>74</sup> Moreschini 1997h, p. 730.



per poter «trovare il motivo per cui lo scrittore si è dedicato con pari impegno alle forme letterarie prosastiche [...] e alle forme letterarie poetiche [...]»<sup>75</sup>.

Ora, in relazione al primo punto (rapporto fra Gregorio e la poetica contemporanea), si può affermare che la compresenza nel medesimo autore di attività letteraria in poesia e prosa non è affatto, in età Tardoantica, qualcosa di anomalo, dal momento che «una prosa versificata era, in sostanza, l'ideale della prosa d'arte dell'epoca e il passaggio dalla prosa alla poesia era considerato valido per un letterato della tarda antichità»<sup>76</sup>, come dimostra anche la figura, considerata «emblematica», di Sinesio di Cirene, anch'egli poeta e prosatore ad un tempo<sup>77</sup>. L'unica differenza, che renderebbe in qualche modo più debole il paragone, consiste nel fatto che Sinesio operava una distinzione funzionale fra i vari generi letterari, affidando alla sua produzione in versi la propria riflessione teologica e a quella prosastica un'altra parte del suo pensiero, mentre Gregorio scriveva in prosa e in poesia sui medesimi argomenti. Recenti studi hanno tuttavia messo più profondamente a fuoco lo stretto rapporto fra poesia e retorica, considerate come «due facce della stessa medaglia»<sup>78</sup>, ed evidenziato la possibilità che le stesse tematiche, soprattutto nell'ambito del genere epidittico, venissero trattate sia in prosa sia in versi: è il caso della *Vita Procli* di Marino di Neapoli (V sec.), di cui è attestata anche una redazione poetica<sup>79</sup>, o di Damascio, cultore di entrambe le forme di scrittura<sup>80</sup>. J.-L. Fournet, inoltre, ha soffermato la sua attenzione particolarmente sull'insegnamento retorico e poetico ad Alessandria, ipotizzando un ruolo di questa città nella formazione di una poesia cristiana di forma classica<sup>81</sup>. Alla luce di tali

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, p. 731.

<sup>76</sup> *Ibid.*; cfr. anche quanto scrive Garzya 1984, p. 16: «È appena il caso di ricordare le pagine, anche se concettualmente viziate, del Norden sulla tendenza, e nella prassi e nella teoria, della prosa, già antica, a assumer colorito poetico e viceversa della poesia a trasformarsi in *Versrhetorik*» (il riferimento è a Norden 1958, pp. 75, 78, 883 ss.).

<sup>77</sup> Cfr. Moreschini 1997h, pp. 730 s. Lo studioso ricorda che l'accostamento fra le due figure fu proposto da Keydell 1953, in funzione però della delegittimazione poetica del Nazianzeno. Cfr. anche Criscuolo 1993.

<sup>78</sup> Agosti 2009b, p. 31.

<sup>79</sup> Cfr. Suid. μ 198, 2 s. Adler, ἔγραψε βίον Πρόκλου τοῦ αὐτοῦ διδασκάλου καὶ καταλογάδην καὶ ἐπικῶς.

<sup>80</sup> Cfr. Agosti 2009b, p. 31. Sul legame fra filosofia neoplatonica e poesia o prosa poetica vd. Seng 1999.

<sup>81</sup> Del resto, si deve tener presente che Apollinare di Laodicea (*senior*) era alessandrino e che parimenti nel centro culturale egiziano si erano formati lo stesso Nazianzeno e Sinesio di Cirene, mentre Nonno vi avrebbe composto la sua opera, secondo la testimonianza contenuta in AG 9, 198; vd. in generale Fournet 2007.

elementi la posizione del Nazianzeno appare decisamente meno atopica.

Passando invece all'esame della poetica del Nostro, poche sono invero le dichiarazioni programmatiche, raccolte e studiate da Moreschini in un'altro studio<sup>82</sup>, ma non per questo meno significative.

Se nel carme autobiografico *De vita sua*, Gregorio afferma di esser stato posseduto fin dalla puerizia da un caldo amore per i λόγοι e di aver cercato di porre i discorsi "bastardi" al servizio di quelli "legittimi", al fine di confondere la vana e vuota facilità di parola degli eretici<sup>83</sup>, e in quello composto contro il cinico Massimo, assegnato dai Maurini al 383<sup>84</sup>, definisce lo scrivere come un'attività a sé connaturale, come fluire lo è all'acqua e scaldare al fuoco<sup>85</sup>, le informazioni più preziose circa le motivazioni della sua poesia vengono però da due testi molto importanti: i carmi *In silentium ieiunii* e *De suis versibus*.

Nel primo (*carm.* 2, 1, 34 A, 69-79, col. 1312 s.), composto verisimilmente, al pari di 2, 1, 34 B e 2, 1, 38, nel 382 per spiegare il motivo per cui, durante l'intera quaresima di quell'anno, si era imposto il silenzio<sup>86</sup>, proclama, nel dichiararsi «strumento di Dio», di voler perseguire «un programma di let-

<sup>82</sup> Moreschini 1997g.

<sup>83</sup> Cfr. *carm.* 2, 1, 11, 112 s., col. 1037, Ἀχνους παρειά, τῶν λόγων δ' ἔρωσ ἐμὲ / θερμός τις εἶχε. Καὶ γὰρ ἐξήτουν λόγους / δοῦναι βοηθοὺς τοὺς νόθους τοῖς γνησίοις / ὡς μήτ' ἐπαίρονθ' οἱ μαθόντες οὐδὲ ἐν / πλὴν τῆς ματαίας καὶ κενῆς εὐγλωττίας, / τῆς ἐν ψόφοις τε καὶ λάρυγγι κειμένης («Ancora imberbe, mi teneva tuttavia un appassionato amore per gli studi letterari. Con i buoni studi liberali cercavo, infatti, di rendere giovevoli quelli profani, affinché non andassero superbi coloro che nient'altro avevano imparato se non la vana e vuota eloquenza, che ha sede nella laringe strepitante», trad. Viscanti 1999, p. 141); cfr. Moreschini 1997g, p. 217. Più in generale, in *carm.* 2, 1, 1, 96-100, col. 977 (= 2, 2, 7, 43-7, col. 1554), Gregorio ricorda che, nella sua gioventù, all'epoca del suo soggiorno ad Atene, unica sua brama era possedere soltanto la gloria dei λόγοι e che successivamente mise questi ultimi al servizio del Λόγος di Dio: Μοῦνον ἐμοὶ φίλον ἔσκε λόγων κλέος, οὓς συνάγειραν / ἀντολίη τε δύσις τε καὶ Ἑλλάδος εὐχος Ἀθηναί. / Τοῖς ἔπι πόλλ' ἐμόγησα πολὺν χρόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς / πρηνέας ἐν δαπέδῳ Χριστοῦ προπάροιθεν ἔθηκα / εἶξαντας μεγάλοιο Θεοῦ λόγῳ («Era a me cara soltanto la gloria delle lettere, che l'Oriente e l'Occidente ed Atene, vanto dell'Ellade, adunarono. Su di esse molto m'affaticai, per molto tempo, sì, ma anche queste le presentai prone al suolo innanzi a Cristo, sottoposte al Verbo del grande Dio», trad. Crimi-Costa 1999, p. 45); cfr. Demoen 1993, p. 236.

<sup>84</sup> Cfr. PG 37, col. 1339.

<sup>85</sup> Cfr. *carm.* 2, 1, 41, 54-56, col. 1343, Γράφεις δέ· δὴ τί; καὶ κατὰ τίνοσ, κύων; / Γράφεις κατ' ἀνδρός, ᾧ γράφειν ἐστὶ φύσις, / ὡς ὕδατι ρεῖν, καὶ τὸ θερμαίνειν πυρὶ («Tu scrivi. E cosa e contro chi, cane? Tu scrivi contro un uomo cui è naturale scrivere come per l'onda scorrere e per il fuoco riscaldare», trad. Crimi-Costa 1999, p. 160).

<sup>86</sup> Vd. in merito Piottante 1999, pp. 27-29.

teratura cristiana»<sup>87</sup>, rinunciando «a quanto aveva cantato la poesia classica in tutte le sue forme, epica, didascalica, lirica»<sup>88</sup>, per cantare la sola Trinità e gli argomenti della fede cristiana, senza peraltro rinnegare le forme espressive classiche<sup>89</sup>:

Ὅργανόν εἰμι Θεοῖο, καὶ εὐκρέτοις μελέεσσι  
 ὕμνον ἄνακτι φέρω, τῷ πᾶν ὑποτρομέει.  
 Μέλω δ' οὐ Τροίην, οὐκ εὐπλοον οἶά τις Ἀργῶ,  
 οὐδὲ συδὸς κεφαλὴν, οὐ πολὺν Ἡρακλέα,  
 οὐ γῆς εὐρέα κύκλα ὅπως πελάγεσσι ἀρηρεν,  
 οὐκ ἀγὰς λιθάκων, οὐ δρόμον οὐρανίων·  
 οὐδὲ πόθων μέλω μανίην, καὶ κάλλος ἐφήβων,  
 οἷσι λύρη μαλακὸν κρούετ' ἀπὸ προτέρων.  
 Μέλω δ' ὑψιμέδοντα Θεὸν μέγαν, ἠδὲ φαεινῆς  
 εἰς ἓν ἀγειρομένης λάμψιν ἐμῆς Τριάδος  
 ἀγγελικῶν τε χορῶν μεγάλους ἐριχέας ὕμνους [ ... ]<sup>90</sup>.

Nell'altro (*carm.* 2 1, 39 *Eis τὰ ἔμμετρα, In suos versus*, vv. 1-4, col. 1320)<sup>91</sup>, invece, scritto anch'esso probabilmente nel 382<sup>92</sup>, dopo il ritiro da Costantinopoli, con lo scopo di difendere la propria scelta di scrivere versi, il poeta deplora inizialmente la tendenza, diffusa ai suoi tempi fra molti, a scrivere discorsi smisurati:

Πολλοὺς ὁρῶν γράφοντας ἐν τῷ νῦν βίω  
 λόγους ἀμέτρους, καὶ ῥέοντας εὐκόλως,  
 καὶ πλεῖστον ἐκτρίβοντας ἐν πόνοις χρόνον

<sup>87</sup> Moreschini 1997h, p. 220.

<sup>88</sup> Pellegrino 1932, p. 29.

<sup>89</sup> Cfr. Agosti 2009a, p. 318.

<sup>90</sup> «Io sono strumento di Dio e presento al Signore, al cui cospetto ogni cosa è presa da timore, un inno risuonante di armoniose melodie. Non canto Troia né, come altri, la veloce nave Argo né la testa del cinghiale né il possente Eracle, né come l'ampio cerchio della terra si congiunga ai mari, né pietre lucenti, né il percorso degli astri. Non canto la follia della passione amorosa e la bellezza dei ragazzi, per cui la lira degli antichi suscitava molli accordi. Canto il grande Dio celeste e lo splendore della mia lucente Trinità che si raccoglie nell'Uno, i grandi inni che i cori angelici stanti, accostati, fanno risuonare...», trad. Crimi-Costa 1999, pp. 144-5.

<sup>91</sup> Per un'analisi più dettagliata del contenuto del carme si rimanda, e.g., a Milovanović-Barham 1997 e a Lieggi 2009, nonché alla ulteriore bibliografia ivi indicata.

<sup>92</sup> Così i Maurini; vd. però anche Lieggi 2009, pp. 85 s. nota 1.

ὧν κέρδος οὐδὲν ἢ κενὴ γλωσσαλγία<sup>93</sup>;

sùbito dopo esorta gli autori di tali discorsi a dedicarsi esclusivamente alla lettura e allo studio dei testi della Sacra Scrittura, gli unici che possano offrire ricetto e salvezza dalla tempesta (*ibid.* 8-11, col. 1330 A):

Πάντων μὲν ἂν ἤδιστα καὶ γνώμην μίαν  
ταύτην ἔδωκα, πάντα ρίψαντας λόγον  
αὐτῶν ἔχεσθαι τῶν θεοπνεύστων μόνον  
ὡς τοὺς ζάλην φεύγοντας ὄρμων εὐδίω<sup>94</sup>.

Constatando però l'impossibilità di scrivere discorsi incontestabili in base ai soli pensieri terreni e la condizione drammatica del mondo, lacerato dalle lotte reciproche fra tanti partiti che si servono proprio dei discorsi come strumenti di difesa (e, si potrebbe aggiungere, di offesa), Gregorio riconosce la necessità anche per sé di dedicarsi ai λόγοι (in particolare a quelli poetici) per trovare conforto ai propri affanni (*ibid.* 16-24, col. 1330 s.):

Πότ' ἂν γράφων σύ, τοῖς κάτω νοήμασιν  
ἀναμιλέκτους, ὦ τάν, ἐκτείναις λόγους;  
Ἐπεὶ δὲ τοῦτο παντελῶς ἀμήχανον,  
κόσμου ῥαγέντος εἰς τόσας διαστάσεις,  
πάντων τ' ἔρεισμα τῆς ἑαυτῶν ἐκτροπῆς  
τούτους ἐχόντων τοὺς λόγους συμπροστάτας·  
ἄλλην μετήλθον τῶν λόγων ταύτην ὁδόν,  
εἰ μὲν καλήν γε, εἰ δὲ μή γ', ἐμοὶ φίλην·  
μέτροις τι δοῦναι τῶν ἐμῶν πονημάτων<sup>95</sup>.

Tale scelta – aggiunge – non è dettata da desiderio di vana gloria (*ibid.* 25-27, col. 1331: Οὐχ, ὡς ἂν οἰηθεῖεν οἱ πολλοὶ βροτῶν, / τῶν πάντα ῥάστων, δόξαν

<sup>93</sup> «Vedendo che parecchi compongono al giorno d'oggi testi smisurati, disinvolti e scorrevoli, e che consumano moltissimo tempo in fatiche il cui unico frutto sono chiacchiere vane...», trad. Crimi-Costa 1999, p. 154.

<sup>94</sup> «nel modo più soave darei loro quest'unico consiglio, di attaccarsi soltanto, messo da parte ogni discorso, ai testi di ispirazione divina, porti tranquilli per chi sfugge alla tempesta», trad. cit., *ibid.*

<sup>95</sup> «Potrai mai tu, se scrivi in base a pensieri terreni, svolgere discorsi incontestabili? Poiché si tratta di cosa assolutamente impossibile, e mentre il mondo si spacca in tanti partiti e tutti, a fondamento delle proprie deviazioni, hanno a loro difesa queste opere, io indirizzai l'attività letterarie per quest'altra strada, buona o non buona che sia, ma a me gradita: affidare parte dei miei travagli ai metri», trad. cit., *ibid.*

ἐκκαρπούμενος / κενήν, ὃ δὴ λέγεται)<sup>96</sup> o perché egli preferisse la poesia alle fatiche divine (*ibid.*, 31 s., *l. cit.*, οὔτε προτιμῶν τοῦτο τῶν θείων πόνων· μή μοι τοσοῦτον ἐκπέσοι Θεοῦ λόγος)<sup>97</sup>, ma da quattro motivazioni (vv. 34-42, 47), per le quali è stata proposta da Gennaro D'Ippolito (2008) la felice definizione di «tetrafarmaco».

In primo luogo, Gregorio afferma di aver voluto porre un vincolo alla propria ἀμετρία, in modo da scrivere, ma non in misura eccessiva (*ibid.* 34-37, col. 1331 s.):

Πρῶτον μὲν ἠθέλησα, τοῖς ἄλλοις καμῶν,  
οὔτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἀμετρίαν·  
ὡς ἂν γράφων γε, ἀλλὰ μὴ πολλὰ γράφω,  
καμῶν τὸ μέτρον<sup>98</sup>;

secondariamente dichiara di essersi dedicato alla poesia per «donare ai giovani, soprattutto a quelli che si diletano di letteratura, una sorta di piacevole e suadente farmaco, che li conducesse a ciò ch'è più utile, molcendo con l'arte l'amaro dei precetti»<sup>99</sup>, consapevole che anche «la tensione della corda ama rilassarsi»<sup>100</sup>:

Δεύτερον δὲ τοῖς νέοις,  
καὶ τῶν ὅσοι μάλιστα χαίρουσι λόγοις,  
ὥσπερ τι τερπνὸν τοῦτο δοῦναι φάρμακον,  
πειθοῦς ἀγωγὸν εἰς τὰ χρησιμώτερα,  
τέχνη γλυκάζων τὸ πικρὸν τῶν ἐντολῶν.  
Φιλεῖ δ' ἀνίσθαί τε καὶ νευρᾶς τόνος;

ancóra per non lasciare ai pagani il primato nella letteratura (*ibid.* 47-51, col. 1332 s.):

Τρίτον πεπονθῶς οἶδα· πρᾶγμα μὲν τυχὸν  
μικροπρεπές τι, πλὴν πέπονθ'· οὐδ' ἐν λόγοις

<sup>96</sup> «E questo, non – come la maggioranza degli uomini, quelli corrivi a tutto, può pensare – per procurarmi, come si dice, la vana gloria», trad. cit., p. 154 s.

<sup>97</sup> «né perché preferisco l'attività letteraria ai santi travagli: non sia mai che il Verbo di Dio sia bandito a tal punto da me!», trad. cit., p. 155.

<sup>98</sup> «Per prima cosa volli, affaticato per altre cose, porre vincoli alla mia mancanza di misura, perché scrivessi sì, ma non troppo, faticando nella costruzione del metro», trad. cit., p. 155.

<sup>99</sup> Per questo τόπος cfr., in ambito latino, Lucr. 4, 11-25.

<sup>100</sup> Trad. cit., *ibid.*

πλέον δίδωμι τοὺς ξένους ἡμῶν ἔχειν·  
 τούτοις λέγω δὴ τοῖς κεχρωσμένοις λόγοις,  
 εἰ καὶ τὸ κάλλος ἡμῖν ἐν θεωρίᾳ<sup>101</sup>;

infine, per una motivazione più personale (*ibid.* 54-57, col. 1333): «In quarto luogo scoprii, quando la malattia mi travagliava, questo conforto: ripetere a me stesso, come un vecchio cigno<sup>102</sup>, i suoni modulati delle ali, non un canto funebre, ma un inno di congedo»<sup>103</sup>:

Τέταρτον εὔρον τῇ νόσῳ πονούμενος  
 παρηγόρημα τοῦτο, κύκνος ὡς γέρων,  
 λαλεῖν ἑμαυτῷ τὰ πτερῶν συρίγματα,  
 οὐ θρήνον, ἀλλ' ὕμνον τιν' ἔξιτήριον.

Non è il caso di dilungarsi in questa sede sulle numerose interpretazioni formulate dalla critica a proposito di questi pochi versi, per le quali si può consultare il volume di Lieggi<sup>104</sup>. Ci si limiterà, piuttosto, a qualche breve considerazione.

Poco si può aggiungere in riferimento alla quarta giustificazione addotta da Gregorio: non è certo un mistero che il Nostro traesse piacere dallo scrivere versi, come la sua stessa ingente produzione poetica conferma; non sorprende, pertanto, che questi gli offrissero un conforto anche nella malattia<sup>105</sup>. Le altre tre appaiono invece strettamente collegate l'una all'altra, se lette alla luce di quanto si è osservato a proposito dell'imitazione polemica di Apollinare e del valore didattico della poesia. L'uso del metro, infatti, consente di esprimere le dottrine teologiche, già diffusamente trattate nelle *Orazioni*, in maniera sintetica e formulare, favorendone così, da un lato, la memorizzazione e l'apprendimento, evitandone, dall'altro, il fraintendimento – quasi come un catechismo<sup>106</sup>, pur se estremamente dotto. Il ricorso alla metrica classica si accompagna poi al ricupero anche dell'insieme delle forme espressive della

<sup>101</sup> «In terzo luogo, so di avere acquisito esperienza (esperienza forse di poco conto, ma pur sempre esperienza): neppure nella letteratura concedo che i pagani abbiano la meglio su di noi (nella letteratura, dico, retoricamente ornata), anche se è vero che per noi la bellezza sta nella contemplazione», trad. cit., p. 155.

<sup>102</sup> Il riferimento è verisimilmente a Plat., *Phaed.* 84 e 3-85 b 4 (cfr. Moreschini 1997g, p. 222).

<sup>103</sup> Trad. cit., *ibid.*

<sup>104</sup> Lieggi 2009 *passim*.

<sup>105</sup> Cfr. anche Lieggi 2009, *passim*.

<sup>106</sup> La definizione, riferita agli *Arcana*, è di Norris 2012.

letteratura classica e pagana, risemantizzate però in funzione del nuovo contesto cristiano<sup>107</sup>. In questo modo la poesia può realmente diventare un *τερπνὸν* [...] *φάρμακον* per i giovani cultori delle lettere, i quali, ‘sedotti’ dalla piacevolezza dei versi, possono facilmente apprendere e memorizzare i contenuti da essi trasmessi<sup>108</sup>: tale “stratagemma” s’impone – afferma Gregorio – se si considera il temperamento dei giovani stessi, che «non sopportano un improvviso mutamento di rotta» (*carm.* 2, 1, 39, 92, col. 1336, *Οὐ γὰρ φέρουσιν ἀθρόαν μετάστασιν*), ma vanno condotti alla comunione con Dio gradualmente «per via di un sano diletto» (*ibid.*, 90 s., *l. cit.*, *τοὺς νέους δι’ ἡδονῆς / σεμνῆς ἀγεσθαι πρὸς Θεοῦ κοινωνίαν*)<sup>109</sup> e solo in un secondo momento potranno accostarsi al bene in sé senza ricorrere all’intermediazione della poesia<sup>110</sup>. A conferma del valore paideutico di quest’ultima vi è, del resto, la stessa Sacra Scrittura, ricca di composizioni metriche, concepite per fare della piacevolezza della poesia un veicolo del Bene ed uno strumento per formare i caratteri, come conferma lo stesso episodio di Saul (*1 Sam* 16, 28), liberato da uno spirito maligno grazie alle modulazioni della cetra (cfr. 2, 1, 39, 82-87, col. 1335):

Πλήν ἴσθι πολλὰ καὶ Γραφαῖς μετρούμενα,  
ὡς οἱ σοφοὶ λέγουσιν Ἑβραίων γένους.  
Εἰ μὴ μέτρον σοὶ καὶ τὰ νέρων κρούματα  
ὡς οἱ πάλαι προσῆδον ἐμμελεῖς λόγους,  
τὸ *τερπνὸν*, οἶμαι, τοῦ καλοῦ ποιούμενοι  
ὄχημα, καὶ τυποῦντες ἐκ μελῶν τρόπους,  
Σαούλ σε τοῦτο πεισάτω, καὶ πνεύματος

<sup>107</sup> Cfr. Agosti 2009a, p. 324. Si vedano in merito al problema le pagine dell’*Orazione funebre* per Basilio, dove Gregorio, ricollegandosi alle tematiche trattate dall’amico nel *Discorso ai giovani*, manifesta la propria alta considerazione per la *παιδεία* anche pagana: questa – asserisce il Teologo – non va assolutamente disprezzata come causa di allontanamento da Dio; il cristiano deve, invece, prendere da essa ciò che è buono e (soprattutto) utile e rigettare solo quanto possa esser nocivo per l’anima: cfr. *or.* 43, 11; Moreschini 1997g, p. 215; Demoen 1993.

<sup>108</sup> Cfr. Lieggi 2009, p. 130.

<sup>109</sup> Trad. cit., p. 157; cfr. anche Moreschini 1997g, p. 222.

<sup>110</sup> Cfr. *carm.* 2, 1, 39, 93-96, col. 1336, *Νῦν μὲν τις ἔστω μίξις εὐγενεστέρα. / Πῆξιν δ’ ὅταν τὸ καλὸν ἐν χρόνῳ λάβῃ, / ὑποσπάσαντες, ὡς ἐρείσματ’ ἀψίδων, / τὸ κομψόν, αὐτὸ τάγαθὸν φυλάξομεν* («Si conceda per ora un contemperamento piuttosto generoso! Quando il bene, col passare del tempo, si sarà stabilmente radicato, noi tireremo via, come si fa con i sostegni delle volte, l’eleganza formale, e terremo in custodia il bene stesso», trad. cit., p. 157); Moreschini 1997g, p. 222.

ἐλευθερωθεῖς τοῖς τρόποις τῆς κινύρας)<sup>111</sup>.

Al motivo didascalico si congiunge quello dell'emulazione della poesia pagana, concepita anche come una forma di 'evangelizzazione', un intento che aveva caratterizzato anche i poemetti del Papiro Bodmer e, com'è stato dimostrato, anche il carme *A Nemesis* del Nazianzeno (2, 2, 7), rivolto ad un gruppo di intellettuali pagani<sup>112</sup>: il fine, per dirla con Agosti, doveva essere quello di invitare i «pagani colti [ ... ] a riconoscere la liceità della poesia cristiana a livello formale e la sua superiorità a livello contenutistico»<sup>113</sup>.

Un ulteriore obiettivo è celato «sotto 'l velame de li versi strani»<sup>114</sup> di *arc.* 1, 16-21, dove il Poeta-Teologo si presenta, in un contesto di forte coloritura epica, come un ἀνὴρ θεόφρων, al pari di Mosè e di Isaia, inviato da Dio per ricondurre gli erranti alla fedeltà alla parola divina ed alla dottrina ortodossa: per questo egli dichiara di voler porre come proemio sulla propria pagina lo stesso invito al cielo e alla terra che i due personaggi biblici posero in apertura dei loro discorsi, invocandoli a testimoni contro il popolo apostata. Segue immediatamente l'invocazione allo Spirito Santo (22-24), dove Gregorio chiede

<sup>111</sup> «Ma sappi che molte parti della Sacra Scrittura sono in metro, come dicono i sapienti della stirpe ebrea. Se per te non sono metro gli accordi tratti dallo strumento – quando gli antichi cantavano quegli armoniosi canti, facendo del godimento (io penso) un veicolo per il bene e forgiando sui canti il loro carattere – te ne faccia persuaso Saul, che fu liberato da uno spirito maligno dalle armonie della cetra», trad. cit., p. 156. Concetti analoghi sono espressi anche, come ricorda Gilbert (cit. da Lieggi 2009, p. 130), da Bas. *Hom. in Ps.* 1, 2, PG 29, 212, Ψαλμὸς γαλήνης ψυχῶν, βραβευτῆς εἰρήνης, τὸ θορυβοῦν καὶ κυμαῖνον τῶν λογισμῶν καταστέλλων. Μαλάσσει μὲν γὰρ τῆς ψυχῆς τὸ θυμούμενον, τὸ δὲ ἀκόλαστον σωφρονίζει. Ψαλμὸς φιλίας συναγωγός, ἔνωσις διεστῶτων, ἐχθραινόντων διαλλακτήριον. [ ... ] Ψαλμὸς δαιμόνων φυγαδευτήριο, τῆς τῶν ἀγγέλων βοηθείας ἐπαγωγή· ὄπλον ἐν φόβοις νυκτερινοῖς, ἀνάπαυσις κόπων ἡμερινῶν· νηπίοις ἀσφάλεια, ἀκμάζουσιν ἐγκαλλώπισμα, πρεσβυτέροις παρηγορία, γυναῖξί κόσμος ἀρμοδιώτατος («Il salmo è tranquillità delle anime, giudice di pace, reprime il turbamento e il mare agitato dei pensieri. Addolcisce l'irritazione dell'anima, frena l'intemperanza. Il salmo congiunge le amicizie, riunisce coloro che si sono separati, è conciliatore di coloro che si odiano. [ ... ] Il salmo è città di rifugio dai dèmoni, invocazione dell'aiuto degli angeli; arma nelle paure notturne, cessazione delle sofferenze diurne; sicurezza per infanti, ornamento per coloro che sono nel fiore dell'età, consolazione per i più anziani, per le donne decoro convenientissimo»).

<sup>112</sup> Cfr. Agosti 2001a, p. 193; Agosti 2009a, p. 327, che rimanda, per *carm.* 2, 2, 7, a Demoen 1997, pp. 9-10. Analogo anelito missionario caratterizzava, come segnala Garzya (1984, p. 43), anche i *Lithica* (2° metà del IV sec.), riconducibili all'ambito ermetico, il cui autore «mette al servizio della causa che gli sta a cuore [ ... ] le risorse della retorica poetica: il metro, il mito [ ... ], il dialogo» (*ibid. pass.*).

<sup>113</sup> Agosti 2009a, p. 327.

<sup>114</sup> Dante, *Inferno* 9, 63.



di poter essere «tromba altisonante dell'esatta verità», affinché tutti possano godere dell'unione con l'intero Dio trinitario, non alterato da visioni distorte ed eretiche<sup>115</sup>.

L'intento didascalico in senso lato, che del resto travalica i confini dei carmi strettamente dogmatici per abbracciare anche quelli morali e di contenuto più propriamente autobiografico<sup>116</sup>, sembrerebbe pertanto aver giocato un ruolo importante, ancorché non in maniera esclusiva, nelle scelte poetiche di Gregorio. Questa linea ermeneutica, inaugurata da Ackermann (1903) e proseguita da Sykes, Palla (1989) e Moreschini<sup>117</sup>, è stata tuttavia posta parzialmente in dissussione da Lieggi, che la considera in sé insufficiente a giustificare il sorgere della poesia teologica di Gregorio. Nonostante le motivazioni addotte a sostegno di tale tesi<sup>118</sup> non appaiano particolarmente felici, l'idea è in sé condivisibile: non sembrano, infatti, sussistere particolari difficoltà ad ammettere che la finalità didascalica, nonostante il suo indubbio peso, non costituisca l'unico motore dell'attività poetica del Teologo, ma ne rappresenti piuttosto una concausa assieme agli altri motivi enumerati nel carme 2, 1, 39 ed alla volontà di confrontarsi con Apollinare sul suo stesso terreno.

Un'altra prospettiva estremamente significativa, che non esclude ma integra quanto si è precedentemente osservato, è quella di Fabian Meinel, che, in uno studio del 2009, ha impostato la questione in maniera diversa. Lo stu-

<sup>115</sup> Vd. comm. *ad l.*

<sup>116</sup> Cfr. Moreschini 1997g, p. 227.

<sup>117</sup> Cfr. Lieggi 2009, pp. 52 ss. e *passim*.

<sup>118</sup> «si deve anche riconoscere che [...] la marcata accentuazione del ruolo didattico della poesia può condurre a ritenere che i carmi non siano altro che una sorta di esercitazione retorica» (p. 77); ancora: «Ma ciò che porta a considerare con maggiore diffidenza l'intento didattico è la fioritura nei secoli successivi del fenomeno delle parafrasi dei carmi gregoriani. È infatti paradossale che un testo, nato presumibilmente con intento eminentemente didattico, abbia poi bisogno di essere commentato per superare le difficoltà legate al suo essere "oscuro" e "sintetico"» (pp. 77-78); «Infine pone degli interrogativi anche la datazione dei carmi. Si è rilevato infatti che Gregorio li abbia composti soprattutto negli ultimi anni della sua vita, quando ormai si era ritirato dall'attività pastorale. [...] non si comprende bene la ragione per la quale il Cappadoce si sarebbe dovuto dedicare ad un'attività di carattere didattico proprio in quel momento...» (p. 78). In relazione alla prima obiezione, sarebbe preferibile inquadrare la questione nella più complessa problematica del rapporto fra retorica e poesia della *Spätantike*, definita appunto da Garzya (1984, pp. 14-15) come un'epoca «di generale retorizzazione». La pluralità di livelli di senso insiti nella pagina gregoriana non dovrebbe, inoltre, portare a ridimensionare la valenza didattica della stessa, ma piuttosto a contestualizzarli nell'ambito del problema dei destinatari, da distinguere, alla maniera origeniana (vd. *infra*, ad es. *ad arc.* 1, 19 ἐπισταμένους δ' ἀγορεύσω), in una gerarchia di lettori o ascoltatori, progressivamente capaci di attingere ad un senso via via più profondo.

dioso, infatti, giustamente osserva che, nella valutazione dei *Carmina Arcana*, la scelta di porsi nel filone della poesia didascalica non rappresenta il fine di Gregorio, come se si trattasse di una questione meramente letteraria<sup>119</sup>, ma lo strumento adottato in vista della loro reale finalità, individuata nella volontà di contrapporsi alle eresie circolanti nel IV secolo, in particolare al neoarianesimo di Eunomio:

«Yet when Gregory composed the *Arcana*, he did not feel any pressure to make a case for Christianity as legitimate heir to pagan literary traditions by producing an exact replica of Hesiodic hexameter; nor again did he feel anxiety about Greek *paideia* compromising his Christian heritage. These concerns mattered little. What he did feel anxiety about were the intense doctrinal struggles over orthodoxy and heresy, and I will argue that it is this background, and not any desire to render accurately Greek didactic verse, which makes itself felt in the poetic texture of the *Arcana*»<sup>120</sup>.

Secondo quest'ottica, che presuppone come destinatari dei carmi i seguaci di Eunomio, la vera questione è come il Nazianzeno riesca a tradurre in poesia una materia ineffabile quale la stessa Trinità divina<sup>121</sup>. Meinel propone, al termine della sua disamina, una risposta assai persuasiva, che illumina anche il problema che ci si era posti all'inizio del presente paragrafo, quello del rapporto fra le *Orazioni teologiche* ed i *Carmina Arcana*.

In primo luogo, il linguaggio poetico consente al Teologo di porre il proprio insegnamento in un contesto profetico, presentandolo, come si è detto, come un prodotto della rivelazione divina; in questo modo, l'autorità ultima del testo viene rimossa dal poeta e trasferita all'infalibilità stessa di Dio<sup>122</sup>: «Revelation becomes an important textual strategy in claiming authority for the knowledge transmitted by the didactic poet»<sup>123</sup>. In secondo luogo, l'ostacolo rappresentato dall'apofatismo viene 'aggirato' indebolendo il potere definitorio delle parole in favore di una funzione più descrittiva<sup>124</sup>, attraverso

<sup>119</sup> Il riferimento è alla valutazione degli *Arcana* data da Keydell (1951, p. 319, 1953) come poesia didascalica fallita.

<sup>120</sup> Meinel 2009, p. 72.

<sup>121</sup> Cfr. *ibid.* e *passim*.

<sup>122</sup> Cfr. Meinel 2009, p. 79.

<sup>123</sup> Meinel 2009, p. 80.

<sup>124</sup> Cfr. *ibid.*, p. 81.

un certo numero di stratagemmi retorici, fra i quali l'asindeto<sup>125</sup>: «If a cluster of attributes *describes* Godhead best because it contains the apophatic assumption that no single word *defines* God, this implies that meaning lies *beyond* words, that words convey a meaning other than the literal: as the apophatic is translated into language, the cataphatic cannot but become 'metaphorical'»<sup>126</sup>. Il processo è poi completato dal lettore stesso dei carmi: infatti

«the new epistemological level of language turns reading into an act of faith; then [...] the liturgical framework feeds into a process whereby the reader becomes an active confessor of faith. 'Passive' didactic persuasion is turned into active religious confession»<sup>127</sup>; «reading is turned into a liturgical act. The reader is not simply – and passively – a reader but takes part in a religious act. In terms of performance, this 'act' turns the reader into a worshipper because [...] the poems are cast in the liturgical framework of a 'hymnic prayer' to God. In terms of content, the reader is turned from object of persuasion into active confessor of orthodox doctrine because [...] reading becomes a performative act, in which the uttering of a sentence amounts to the act of confession itself»<sup>128</sup>.

Tutte queste considerazioni offrono una possibile chiave di lettura al problema dei rapporti fra i *Carmina* e le *Orazioni*: in queste ultime l'assenza di linguaggio poetico (con la conseguente *deminutio* del potere di definizione delle parole), come anche dell'elemento liturgico-innico, che consente al lettore di trasformarsi in officiante e confessore della fede, sembrano offrire una risposta

<sup>125</sup> I singoli passi sono analizzati nel commentario (vd. ad es. *ad arc.* 1, 6-8a e 16-21).

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 83. Analoghe considerazioni sembrano avere ispirato, con i dovuti *distinguo*, anche la poesia teologica di Efrem Siro; cfr. e.g. Vergani 2013, p. 134: «In contrapposizione al metodo che predilige la ricerca di definizioni lineari e nette, tramite la trattazione sistematica che contraddistingue altre culture, altri momenti dello sviluppo teologico, il simbolismo di Efrem procede piuttosto con un movimento circolare attorno al punto centrale in oggetto, avvicinandolo progressivamente. Accostando coppie di termini paradossali, il pensiero si sviluppa così senza ricorso a una concatenazione deduttiva rigida e statica, ma con l'attivazione di una dinamica aperta alle differenti sfaccettature che si possono cogliere nel processo creativo»; vd. anche *ibid. passim*.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 86-7.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 93.

sufficientemente convincente del perché Gregorio abbia avvertito l'esigenza di trasferire in forma poetica gli stessi argomenti presenti nelle *Orazioni*<sup>129</sup>.

Venendo, infine, al problema dei destinatari, è in realtà Gregorio stesso ad identificarli con «coloro che sanno» in *arc.* 1, 19 (ἐπισταμένοις δ' ἀγορεύσω). Valgono in generale le conclusioni avanzate da Moreschini<sup>130</sup> e, a proposito dei poemetti di *PBodmer* 29-36, da Agosti<sup>131</sup>, e cioè che una poesia caratterizzata da una fitta trama di rimandi intertestuali alla letteratura classica e teologica, cristiana e profana, dovesse necessariamente presupporre dei lettori/ascoltatori estremamente colti, in grado di riconoscerli, comprenderli, apprezzarli<sup>132</sup>: non solo aderenti all'ortodossia cristiana, ma anche, come suggerito da Meinel (*supra*), esponenti delle varie comunità ariane e – ne è un segno la scelta stessa dell'esametro – pagani πεπαιδευμένοι, «invitati a riconoscere la liceità della poesia cristiana a livello formale e la sua superiorità a livello contenutistico»<sup>133</sup>.

Se dunque il destinatario ideale degli *Arcana* è «colui che sa», la riflessione di Meinel sul valore performativo di tale poesia<sup>134</sup> suggerisce che forse Gregorio ne avesse previsto anche una diffusione «più ampia», non ristretta cioè agli esclusivi circoli dei dotti e ai membri delle *élites* tardoantiche<sup>135</sup>, a beneficio anche di lettori dotati di un'istruzione meno specialistica: naturalmente questi ultimi non saranno stati capaci di apprezzare tutti gli aspetti del testo, le allusioni più oscure, le finezze teologiche più sottili, ma solamente quanto emerge più in superficie; in altre parole, il Teologo potrebbe aver previsto la possibilità di una lettura a più livelli della propria poesia teologica, a seconda del grado di preparazione culturale e dottrinale del fruitore, in ossequio alla di-

<sup>129</sup> Analoghe osservazioni sulla possibilità di esprimere l'ineffabile attraverso il linguaggio poetico, in un contesto di filosofia neoplatonica, sono avanzate da Seng 1999 a proposito degli *Inni* di Sinesio di Cirene. Quanto a Gregorio, si veda anche la soluzione 'teologica' proposta da Lieggi 2009 *passim*, in particolare capp. 3 s.

<sup>130</sup> Moreschini 1997h, pp. 732-733.

<sup>131</sup> E.g. Agosti 2009a, pp. 326-327.

<sup>132</sup> Parimenti ad un «pubblico elevato e selezionato» rivolgerà i propri *Inni* Sinesio di Cirene, come egli stesso dichiara nel *De providentia* (1, 18): cfr. Agosti 2006, p. 41 e, sulla destinazione della poesia religiosa e filosofica, *ibid.*, p. 46 nota 54.

<sup>133</sup> Agosti 2009a, p. 327.

<sup>134</sup> Non abbiamo elementi per ipotizzare anche una destinazione liturgica dei *Carmina Arcana*. La «dimensione orale e performativa [...] è una delle caratteristiche precipue della letteratura della *Spätantike* e [...] continuerà anche nell'età bizantina»: Agosti 2006, p. 40 (vd. anche *passim*).

<sup>135</sup> Cfr. Agosti 2006, pp. 37 s. e p. 38 nota 15.

stinzione gerarchica, di derivazione origeniana, fra *simpliciores, progredientes e perfecti*<sup>136</sup>.

## METRICA

### *Metrica esterna*

I primi tre *Arcana* presentano, rispettivamente, 8, 13 e 14 forme di esametro, secondo il seguente prospetto<sup>137</sup>:

<sup>136</sup> Vd. anche *infra* nota 118 a pagina 25.

<sup>137</sup> Nel dettaglio:

*arc.* 1, **dddd**, vv. 1, 3, 5, 7, 9, 10, 13, 15-17, 20, 25, 26, 28, 29, 38; **sddd**, vv. 2, 4, 6, 18, 19, 24, 27, 30, 35, 36; **dsddd**, vv. 12, 23, 33, 34; **ssddd**, vv. 11, 14, 32; **ddsdd**, vv. 8, 21; **sdsdd**, vv. 31, 39; **dddsd**, v. 22; **sddd**, v. 37.

*arc.* 2, **dddd**, vv. 2-5, 7, 10, 12-14, 18, 20, 22, 28, 32, 34, 35, 37, 41, 43, 45, 48, 50, 51, 57-60, 67, 70, 72, 74, 75, 78; **sddd**, vv. 9, 11, 16, 21, 23, 26, 38, 44, 64, 65, 80; **ddsdd**, vv. 15, 19, 24, 29, 39, 40, 49, 55, 62, 76, 79; **dddsd**, vv. 17, 27, 46, 47, 53, 73, 81; **sddd**, vv. 8, 30, 61, 63, 66, 77; **ssddd**, vv. 33, 36, 52, 54, 68; **sdsdd**, vv. 31, 82, 83; **dsddd**, vv. 1, 6; **ssdsd**, v. 25; **dsdsd**, v. 42; **ssdds**, v. 56; **ddsdd**, v. 69; **dssdd**, v. 71.

*arc.* 3, **dddd**, vv. 3, 4, 6, 11, 18, 19, 22, 31, 41, 42, 44, 45, 52-54, 56, 57, 60, 68, 69, 73-75, 77, 84, 89, 90, 92, 93; **sddd**, vv. 9, 16, 20, 24, 26, 27, 29, 33, 35, 36, 46, 58, 59, 62, 70, 83, 86; **dsddd**, vv. 2, 8, 21, 30, 43, 61, 66, 67, 72, 82, 91; **dddsd**, vv. 5, 13, 37, 38, 48, 49, 51, 64, 76, 85; **ddsdd**, vv. 7, 14, 15, 47, 65, 80, 87, 88; **sddd**, vv. 10, 12, 23, 32, 81; **ssddd**, vv. 17, 34, 39, 50; **dsdsd**, vv. 28, 55; **dssdd**, vv. 1, 63; **sdsdd**, v. 40; **dsdds**, v. 25; **sddd**, v. 71; **sdssd**, v. 78; **ddd**, v. 79. .

	arc. 1		arc. 2		arc. 3	
dddd	16	41,03%	33	39,76%	29	31,18%
sddd	10	25,64%	11	13,25%	17	18,28%
dsddd	4	10,26%	2	2,41%	11	11,83%
ssddd	3	7,69%	5	6,02%	4	4,30%
ddsdd	2	5,13%	11	13,25%	8	8,60%
sdsdd	2	5,13%	3	3,61%	1	1,08%
dddss	1	2,56%	7	8,43%	10	10,75%
sddss	1	2,56%	6	7,23%	5	5,38%
ssdsd	–	0,00%	1	1,20%	–	0,00%
dsdsd	–	0,00%	1	1,20%	2	2,15%
ssdds	–	0,00%	1	1,20%	–	0,00%
ddssd	–	0,00%	1	1,20%	–	0,00%
dssdd	–	0,00%	1	1,20%	2	2,15%
dsdds	–	0,00%	–	0,00%	1	1,08%
sddds	–	0,00%	–	0,00%	1	1,08%
sdssd	–	0,00%	–	0,00%	1	1,08%
dddd	–	0,00%	–	0,00%	1	1,08%

La frequenza di dattili per verso è alta in tutti e tre i carmi<sup>138</sup>:

	d per verso	s per verso	ratio d/s	totale versi
arc. 1	4,26	0,74	5,76	39
arc. 2	4,14	0,86	4,81	83
arc. 3	4,12	0,88	4,68	93

La presenza di spondei in V piede è assai rara, come si può notare, limitata a sole quattro occorrenze, una in *arc. 2* (v. 56) e tre in *arc. 3* (vv. 25, 71, 79), in tutti i casi con clausola quadrisillabica, mentre cospicui sono i casi di *incipit* spondaico e dispondaico<sup>139</sup>.

Sono presenti esametri tetracòli: *arc. 2*, 4 (μαρναμένης θεότητι, κακόφρονος, αὐτοφόνοιο); 2, 25 (μεσσηγὺν στήσαντες, ἀπορρήξωμεν ἄνακτα), 61 (ἠητὴρ δυσόδομοισιν ἐπικύψας παθέεσσιν); 3, 48 (λουσάμενος θεότητα διατμήξαιμι φαεινήν), 66 (μαρμαρυγή, τοίχοισι περίτρομος, ἀστατέουσα). Si potrebbero considerare tali anche 1, 38 (ἡμιφαεῖς φθονεροί τε, νοήμονες αὐτοδίδακτοι); 3, 35

<sup>138</sup> I risultati di Gonnelli (in Agosti-Gonnelli 1995, p. 372) non appaiono troppo diversi: su un campione di di 3000 vv. (compresi *arc. 1-3*), la media di dattili per verso è di 4,07, quella di spondei di 0,93, mentre la *ratio d/s* di 4,40.

<sup>139</sup> Vd. anche Agosti-Gonnelli 1995, pp. 373-4.

(μύθοις τ' ἀντιθέτοισιν ἔϋστρεφέεσσι πέποιθας), in ragione del valore pospositivo della particella enclitica τε; risultano, invece, per così dire, 'quasi tetracoli' 1, 19 (Μωσῆς Ἡσαΐας τε – ἐπισταμένοις δ' ἀγορεύσω); 2, 43 (ἀμφοτέρων θεότητα καθύβρισας, ὧ κενεόφρον); 3, 50 (ἐλπρωῆ θείοιο χαρίσματος ἠὲ λοετρῶν), 79 (τῷ δὲ μονοκρατὶν ἐριλαμπέα κυδαίνωμεν).

### *Metrica interna*

Apparenti sono le violazioni del «ponte di Hermann» (divieto di fine di parola dopo la prima sillaba breve del IV dattilo) in *arc.* 2, 59, 65 (δέ τε); 3, 39 (γε μὲν)<sup>140</sup>, della «norma di Hilberg» (è evitata fine di parola dopo il II piede spondaico) in *arc.* 1, 14 (μὲν δὴ); 2, 6 (ἔχει καὶ); 3, 21 (ὄλας ἦ), e della «norma di Naeke» (divieto di fine di parola dopo il IV *biceps* monosillabico) in *arc.* 1, 22 (καὶ), 37 (ἦ); 2, 42 (ἐς), 63 (καὶ), 66 (καὶ), 69 (εἰς), 73 (καὶ); 3, 12 (εἰς), 32 (ὥς), 37 (καὶ), 51 (καὶ), 55 (καὶ), 81 (καὶ); reali sono invece le infrazioni alla «norma di Naeke» in *arc.* 3, 13 (τι) e 2, 46 e 3, 64 (καὶ), dove lo iato segnala la fine di parola<sup>141</sup>. Si registrano ancora violazioni della «I legge di Meyer» (divieto, per una parola iniziante nel I *metron*, di terminare con la prima breve del II *biceps*) in *arc.* 1, 15 (ἡμετέριοι); 2, 37 (ἄσαρκος), 40 (ἐπίηρα; ma la violazione è forse apparente: vd. comm. *ad l.*), 46 (μεγάλοισι), 51 (ἔτευξεν), 76 (ἀνέθηκε); 3, 47 (κάθαρσι), 62 (τρισοῖσι), 93 (ἀγγελικοῖσι), e della «legge di Giseke-Meyer» in *arc.* 2, 32 (ἀπόπροθι). Ricorrono le seguenti clausole monosillabiche: *arc.* 1, 6 (τε); 2, 12 (γε), 36 (τι), 75 (περ); 3, 92 (τι).

Dal punto di vista prosodico, si rilevano i seguenti casi di allungamento in tempo forte di sillaba finale breve uscente in vocale dinanzi a parola iniziante con due consonanti:

I *longum* *arc.* 2, 19 (ὁ χρόνος);

II *longum* *arc.* 2, 1 (δὲ πρῶτιστον), 25 (μεσσηγὺ στήσαντες), 80 (κεῖνα βροτέης), 82 (δὲ χθονίην); 3, 3 (μέγα τρομέωμεν);

IV *longum* *arc.* 1, 13 (ὕπο σκοπέλοισι); 3, 25 (μέγα κλέος), 29 e 93 (δὲ πλέον);

V *longum* *arc.* 2, 53 (χειρὶ κτεατίσση);

in 3, 13 (τι Πνεύματος) e 40 (σὺ μνωόμενος) l'allungamento si verifica in tempo debole, rispettivamente nel IV e I *biceps* monosillabico. Allungamenti di

<sup>140</sup> Cfr. Gonnelli in Agosti-Gonnelli 1995, p. 383.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 384

sillaba breve uscente in consonante dinanzi a parola iniziante per vocale semplice sono presenti nel IV *longum* di *arc.* 2, 33 (Πᾶτρὸς ἄπο, seguito da dieresi bucolica: ma vd. comm. *ad l.* per la variante Πᾶτρὸς ἄπ') e nel III *longum* di 2, 69 (χιλιάδας, ὕδωρ) e 3, 87 (Τριάδος ἐν), in entrambi i casi davanti a cesura pentemimere e forse per effetto anche dello spirito aspro della parola successiva.

*Correptio Attica*: dinanzi a βρ (*arc.* 2, 71 Πνεύματι βρονταίης; 3, 17 Χριστοῖο βροτῶν; 3, 39 τε, βροτοί; 3, 78 κήρυγμα βροτοῖσι), γλ (2, 3 εἵνεκα γλώσσης), κρ (3, 88 δὲ κράτος), μν (3, 77 τινα μνήστιν), πλ (1, 12 ἐνὶ πλαξί; 2, 59 τε πλεῖον; 2, 80 ὄδε πλοῦτος; 3, 92 δὲ πλέον), πρ (1, 26 τινι πρόσθεν; 3, 24 θεότητα προφαίνων), χρ (2, 42 κτίσματα Χριστόν), τρ (3, 12 τε τρίβους). All'interno di parola mi limito invece a segnalare γν (2, 32 ἔγνω; 3, 5 ἀγνῆς), δμ (2, 61 δυσόδομοισιν), μν (3, 15 γυμνήν), che non creano posizione, «contro l'uso epico, forse a imitazione di certi passi tragici»<sup>142</sup>; cfr. anche πλ (3, 21 ἀπληστοτέριοι). Notevole è il caso del nesso biconsonantico στ, che, forse per analogia con quello σκ nei poemi omerici (ad es. *Il.* 21, 223), è trattato come monoconsonantico, non andando a chiudere la sillaba precedente, nel I *metron* dattilico di *arc.* 3, 42 (ἄκτιστον; vd. però Agosti-Gonnelli 1995, p. 403 e nota 409 e *infra* comm. *ad l.*).

*Correptio epica*: soprattutto con καί (*arc.* 1, 14, 27; 2, 10, 17; 3, 4, 13, 30, 60) e, inoltre, in *arc.* 1, 10 (ἔρχεται), 1, 17 (θήσομαι), 1, 20 (ἦτοι), 1, 26 (ἦ), 2, 37 (ἐπιδέξεται), 3, 13 (ὄψεται), 3, 44 (ἐγείρομαι), 3, 58 (ἀνέρχεται), 3, 84 (ἦ).

Iato (esclusi i casi di *correptio epica*):

- fra seconda breve del I *biceps* e II *longum*: *arc.* 1, 9;
- fra I *biceps* monosillabico e II *longum*: *arc.* 2, 23; 3, 59;
- fra prima e seconda breve del III *biceps*: *arc.* 2, 78;
- fra prima e seconda breve del III *biceps*: *arc.* 1, 19, 23;
- fra III *biceps* monosillabico e IV *longum*: *arc.* 2, 17, 24; 3, 14;
- fra seconda breve del IV *biceps* e V *longum*: *arc.* 2, 14, 65;
- fra IV *biceps* monosillabico e V *longum*: *arc.* 1, 5; 2, 46; 3, 64;
- fra V *longum* e prima breve del V *biceps*: *arc.* 3, 54;
- fra le due brevi del V *longum*: *arc.* 2, 52.

*False quantities*:

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 402



- allungamento di sillabe brevi in tempo forte nel III *longum* di *arc.* 3, 52 (ἴσον, già proprio dell'epica antica: vd. *LSJ s.v.*), IV *longum* di 2, 61 (ἐπικύψας), nel VI *longum* di 3, 82 (λύσιν: vd. anche *carm.* 2, 2, 5, 170, ed. Moroni 2006);
- allungamento di sillabe brevi in tempo debole nel III *biceps* monosillabico di 2, 69 (ῥδωρ, già in Omero, vd. *LSJ s.v.*);
- abbreviamento di sillaba lunga in tempo debole nella prima breve del V *biceps* di *arc.* 1, 5 (οἶακα), nella prima breve del II *biceps* di 2, 31 e 3, 58 (ρίζαν).

\*\*\*

Le pagine seguenti sono occupate da uno studio sulla tradizione manoscritta dei *Carmina arcana* e da un commentario ai primi tre componimenti della silloge. La scelta di limitarsi a quelli di argomento trinitario trova in qualche modo giustificazione nel pensiero stesso del Nazianzeno: *arc.* 1-3, infatti, per la loro stessa materia (la realtà increata), rappresentano, all'interno degli *Arcana*, un sottogruppo ben definito, propedeutico alla comprensione dei cinque successivi componimenti, destinati alla trattazione della realtà creata. Mi riprometto di dedicarmi eventualmente in futuro al commento anche di *arc.* 4-8.

Il presente lavoro non mira a fornire un'edizione critica né ha l'ambizione di dire l'ultima parola sullo stato dell'assai intricata tradizione manoscritta dei *Carmina Arcana*. Molto più modestamente si è cercato di rivedere, attraverso una nuova collazione di quasi tutti i testimoni manoscritti, i risultati ai quali sono pervenuti studiosi quali Roberto Palla, Claudio Moreschini, David Sykes e Martin Sicherl, alla luce anche di codici dei quali si è avuta notizia solo in tempi più recenti, al fine di offrire uno *status quaestionis* più aggiornato. Parallelamente ci si è concentrati sull'analisi dei testi, cercando di mettere in luce la complessità della fitta maglia di riferimenti intertestuali soggiacente alla poesia del Teologo, tenendo in considerazione anche il fondamentale contributo della versione siriana.



# Capitolo 1

## La tradizione manoscritta dei *Carmina arcana*

### LA TRADIZIONE DIRETTA

Nella classificazione dei *Carmina* di Gregorio Nazianzeno realizzata da Werhahn<sup>1</sup>, gli *Arcana* (1, 1, 1-5 e 7-9) – assieme anche a *carm.* 1, 1, 11 (Περὶ ἐνανθρωπήσεως), che è però estraneo alla silloge<sup>2</sup> – appartengono alla *Gedichtgruppe* VII<sup>3</sup>. Essi sono tràditi, a quanto risulta, da trentacinque manoscritti<sup>4</sup>, divisi in tre classi: Ω e Ψ, individuate per la prima volta da Sternbach<sup>5</sup>, e Π, costituita dal *corpus* di Niceta David.

### LA FAMIGLIA Ω

La famiglia Ω si compone di dodici manoscritti:

<sup>1</sup> Werhahn 1985.

<sup>2</sup> Sicherl (2011, p. 219), tuttavia, osserva che 1, 1, 11, in quanto carme giambico (al pari di 1, 1, 10), andrebbe tenuto separato dalla *Gedichtgruppe* VII («Aber das Gedicht I 1, 11 ist ein iambisches Gedicht, das Caillau mit dem ebenfalls iambischen Gedicht I 1, 10 aus thematischen Gründen hier eingeschoben hat, und ist deshalb wie I 1, 10, das bereits Werhahn weggelassen hat, auszuscheiden»).

<sup>3</sup> Per *Gedichtgruppe* si intende «eine Reihe von Gedichten mit einer bestimmten Akoluthie, die in mehreren Handschriften identisch oder mit gewissen Modifikationen wiederkehrt» (Sicherl 1985, p. 8); vd. anche Palla 2010, pp. 129 ss.

<sup>4</sup> Cfr. Attar 2005b, pp. 58-59.

<sup>5</sup> Sternbach 1927, p. 349: «duae enim librorum manu scriptorum familiae in censum veniunt: melioris (Ψ) fundamentum est codex Laurentianus Plut. VII n. 10 s. XI (L), deterioris (Ω) gravissimus testis occurrit in codice Bodleiano Clarkiano 12 s. X (C)».

C = *Oxoniensis Bodleianus Clarkianus* 12, membr., X sec., ff. 151<sup>r</sup>-166<sup>r</sup>.

Questo manoscritto, fra i più antichi testimoni degli *Arcana*, contiene solo *carmina* di Gregorio Nazianzeno<sup>6</sup> ed è ricco di scoli marginali in scrittura maiuscola, noti come *Scholia Clarkiana*<sup>7</sup>, vergati dalla stessa mano che ha trascritto il testo poetico (in minuscola)<sup>8</sup>; in alcuni casi sono presenti anche indicazioni sticometriche<sup>9</sup>. Mutilo dell'inizio e della fine, fu acquistato da E. D. Clarke all'inizio del XIX sec. a Patmos<sup>10</sup>, anche se verisimilmente non è stato vergato lì. Tuilier e Bady<sup>11</sup>, seguiti poi da Sicherl<sup>12</sup>, hanno proposto per esso un'origine monastica, atonita o italogreca; tale possibilità è stata tuttavia negata da Lucà<sup>13</sup>, non potendosi riscontrare in C «aspetti né grafici né codicologici propri alla produzione italogreca». Non risultano, invece, verifiche o smentite della possibile origine atonita.

I ff. 1-144<sup>r</sup> conservano quasi esclusivamente carmi in metro giambico (o comunque non in esametri o distici elegiaci)<sup>14</sup>, mentre dal f. 144<sup>v</sup> fino alla fine (f. 212) si trovano i carmi in esametri o distici elegiaci<sup>15</sup>: in questa seconda parte è molto evidente l'affinità fra l'*akolouthia* di C e quella del *Commentario* di Cosma di Gerusalemme ai λόγοι 43 (= *carmin.* 2, 1, 34, vv. 1-150) e 102-114 (di difficile identificazione)<sup>16</sup>. Gli *Arcana* si trovano ai ff. 151<sup>r</sup>-166<sup>r</sup>, mentre

<sup>6</sup> Cfr. Höllger 1985, p. 110.

<sup>7</sup> L'edizione di riferimento è ancora quella di Gaisford (1812, pp. 35-56). Come Lozza (2000, p. 26) ricorda, tali scoli non sono «leggibili integralmente, a causa della rifilatura dei margini e delle macchie di umidità presenti nel codice».

<sup>8</sup> Cfr. Höllger 1985, p. 110.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. Monk-Blomfield 1814, p. 130.

<sup>11</sup> Tuilier-Bady 2004, pp. CII-CV.

<sup>12</sup> Sicherl 2011, pp. 10 ss., in particolare p. 12.

<sup>13</sup> Lucà 2003, p. 178, nota 114.

<sup>14</sup> Con alcune eccezioni: vd. Palla-Kertsch 1985, p. 44, nota 68.

<sup>15</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, p. 44.

<sup>16</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, pp. 44-45, in particolare p. 45: «Es kommt vor, daß in C Gedichte ausgelassen werden, die hingegen von Kosmas kommentieren werden, und daß letzterer, umgekehrt, entsprechend seinen Interessen keine Anmerkungen zu Gedichten macht, die sich in C finden»; cfr. anche Lozza 2000, p. 18. Si aggiunga, a riprova dello stretto legame di C con Cosma, che gli *Scholia Clarkiana* mostrano di dipendere da quest'ultimo, come già notato da Patzig 1890, pp. 17-18 (p. 17: «Scholia Clarkiana [...] omnia tamen e Cosmae commentario fluxisse nihil est negotii ostendere») e Lefherz 1958, pp. 160 s. (p. 160: «Die Scholien des Oxon. Clark. 12 [...] hängen stark von Kosmas ab»); vd. però le puntualizzazioni di Lozza 2000, pp. 26-28.

il carne 1, 1, 11 (Περὶ Ἐνανθρωπήσεως) li precede al f. 144<sup>v</sup>. A causa della caduta di due fogli<sup>17</sup>, C omette i primi ventiquattro vv. di *arc.* 1.

C tende a dividere i carmi più lunghi in unità di minore estensione<sup>18</sup>: così, ad es., è l'unico manoscritto a spezzare *arc.* 4 in due parti, Περὶ κόσμου (vv. 1-88) e Περὶ ἀγγέλων (89-100). Ancóra, in tre sezioni viene diviso *arc.* 8: vv. 1-30 Περὶ διαθηκῶν δι' ἐπῶν; 31-81 Περὶ ἐπιφανείας Χριστοῦ δι' ἐπῶν; 82-99 Περὶ βαπτίσματος δι' ἐπῶν. La stessa partizione è riscontrabile in N, Va e L (vd. *infra*) ed è attestata in Cosma di Gerusalemme (vd. *infra*, p. 88). Ma, invece, presenta la divisione di *arc.* 8 dopo il v. 81 (il titolo Περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος è scritto nel margine da un'altra mano), mentre, a causa dell'omissione dei vv. 19-33, non possiamo sapere se contemplasse anche quella dopo il v. 30<sup>19</sup>.

**Bibliografia:** Gaisford 1812, pp. 23-56; Madan 1897, p. 301, num. 18374; Allen 1889; N. G. Wilson 1973, pp. 16 ss. e Plates 22-23; Jungck 1974, p. 41; Werhahn 1985, p. 5 nota 14; Palla-Kertsch 1985, pp. 35 ss.; Höllger 1985, pp. 110-115; Meier 1989, p. 24; Crimi *et al.* 1995, p. 43; Moreschini 1995, p. 100 e pp. 102 ss.; Moreschini-Sykes 1997, p. x; Lucà 2003, p. 178, nota 114; Sicherl 2011.

**Ma** = *Marcianus graecus* Z 82 (olim card. Bessarionis 455), membr., XIII sec., ff. 86<sup>r</sup>-127<sup>v</sup>.

La datazione al XIII sec. – ad eccezione di un *bifolium* [ff. 1<sup>r</sup>-2<sup>v</sup>] «saec. X ab alio codice excerptum» contenente un frammento di un commentario su *Gen* 2, 19-3, 6 di autore incerto<sup>20</sup> – è accettata dalla maggioranza degli studiosi<sup>21</sup>.

Il codice è stato vergato da tre mani diverse<sup>22</sup>. La parte di nostro interesse è la prima (ff. 1-183<sup>v</sup>), dove gli *Arcana* occupano i ff. 86<sup>r</sup>-127<sup>v</sup>. Nella sezione in cui è copiato *arc.* 2 si registra un errore nella numerazione dei ff.: quello successivo al 91<sup>v</sup> è stato erroneamente numerato come 93, anziché come 92

<sup>17</sup> Così Gaisford 1812, p. 30 e Höllger 1985, p. 111; Moreschini 1995, p. 102 e Moreschini 1997j, p. x parlano invece della caduta di un solo foglio.

<sup>18</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 102.

<sup>19</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 102.

<sup>20</sup> Cfr. Mioni 1981, p. 122; vd. anche Gertz 1986, p. 88.

<sup>21</sup> Mioni 1981, p. 122; Gertz 1986, p. 88; Palla 1990b, p. 38; Tuilier-Bady 2004, p. CXL; Moroni 2006, p. 49; Sicherl 2011, p. 234. La datazione al XIII secolo è data come approssimativa da Höllger 1985, p. 86 (circa XIII sec.), mentre Moreschini 1995, p. 102 e Moreschini-Sykes 1997, p. x, seguiti da Attar 2005b, p. 74, la anticipano, senza però spiegarne il motivo, al XII sec., come anche Moroni (2006, p. 50) segnala.

<sup>22</sup> Cfr. Mioni 1981, p. 122; Gertz 1986, p. 88.

(non è presente lacuna, in quanto al v. 62 del f. 91<sup>v</sup> segue regolarmente il v. 63 al f. 93<sup>r</sup>).

Il codice faceva parte della «collection de manuscrits grecs que le cardinal Bessarion légua à la République de Venise en 1468 e qui appartient au fonds initial de cette bibliothèque»<sup>23</sup>. Al f. 3<sup>r</sup> è presente una nota di Bessarione stesso: «Carmina S. Gregorii nazanzeni [*sic!*] cum expositione. liber b(essarionis) car. Tusculani, locus 83»<sup>24</sup>.

I carmi (tutti o quasi)<sup>25</sup> sono accompagnati da una parafrasi anonima (la stessa del manoscritto **Md**)<sup>26</sup>, che in genere è posta dopo un gruppo di versi di numero variabile (da 3 a 6 ca.)<sup>27</sup>.

I vv. 73-75 di *arc.* 6 (f. 113<sup>v</sup>) appaiono scritti da una mano diversa da quella del copista che sino a quel punto aveva copiato il testo. I vv. 77-79, invece, sono omessi dal secondo copista, che ne trascrive però la parafrasi, ed aggiunti nel margine inferiore dal copista precedente.

Del sezionamento di *arc.* 8 si è detto *supra*.

**Ma**, come si vedrà, mostra segni di contaminazione con **II**, in particolare con **Md**.

**Bibliografia:** Mioni 1981, pp. 122-125; Höllger 1985, pp. 86 ss.; Palla-Kertsch 1985, pp. 61 ss.; Gertz 1986, pp. 88 e 98 ss.; Palla 1990b, pp. 38 e 52 ss.; Moreschini 1995, p. 102; Moreschini-Sykes 1997, p. x; Moroni 2006, pp. 49 s.; Tuilier-Bady 2004, pp. CXL-CXLIII.

**Va** = *Vaticanus graecus* 482, chart., XIV sec., ff. 79<sup>v</sup>-96<sup>v</sup>.

Codice di piccolo formato (mm. 150 x 115), generalmente attribuito al XIV sec., ma forse databile anche alla fine del precedente<sup>28</sup>. Anche in questo caso, si tratta di un codice composito, risultante dall'assemblaggio di due parti<sup>29</sup>: la prima (ff. 1-144), nella quale sono compresi gli *Arcana* (ff. 79<sup>v</sup>-96<sup>v</sup>), è ricca di scoli e glosse marginali e interlineari, che per Devreesse (1937, p. 290) sa-

<sup>23</sup> Tuilier-Bady 2004, p. CXL.

<sup>24</sup> Mioni 1981, p. 122.

<sup>25</sup> Cfr. Palla 1990b, p. 57.

<sup>26</sup> Vd. *infra*.

<sup>27</sup> Cfr. Attar 2005b, p. 74.

<sup>28</sup> Cfr. P.-O. Leroy 2013, p. 41 e bibliografia indicata alla nota 20.

<sup>29</sup> Cfr. Devreesse 1937, p. 290.

rebbero opera di mani diverse<sup>30</sup>; la seconda (ff. 145-222) comprende opere varie, fra le quali anche la *Geografia* di Strabone.

Gli *Arcana* non vi sono conservati integralmente: è infatti omissso il settimo. Come si è accennato, *arc.* 8 viene diviso in tre sezioni: vv. 1-30 Περὶ διαθηκῶν; 31-81 Περὶ ἐπιφανείας τοῦ σωτήρος, 82-99 *sine titulo*.

Si tratta di un codice fortemente contaminato<sup>31</sup> (vd. *infra*): esso, infatti, «presenta un certo numero di lezioni derivate dalla famiglia Π»<sup>32</sup>; in particolare, «le lezioni marginali e le correzioni inserite nel testo di Va [...] derivano più precisamente dall'esemplare della famiglia δ che è all'origine dei manoscritti S e Mb»<sup>33</sup>.

**Bibliografia:** Devreesse 1937, pp. 284-290; Canart-Peri 1970, p. 437; Höllger 1985, pp. 82-84; Palla-Kertsch 1985, pp. 37 e 46-50; Gertz 1986, p. 57; Buonocore 1986, p. 830; Palla 1990b, pp. 20, 27; Ceresa 1991, p. 345; Moreschini 1995, *passim*; Moreschini-Sykes 1997, pp. x-xi; Tuilier-Bady 2004, p. CXXVII; P.-O. Leroy 2013, pp. 41 ss.

Ca = *Cantabrigiensis Bibliothecae Universitatis* Ff 4.47, chart., XVI<sup>1/2</sup> sec., ff. 19<sup>r</sup>-23<sup>r</sup>.

Questo manoscritto tramanda *arc.* 1-7, 118, accompagnati da poche glosse<sup>34</sup>. Non sono presenti altre opere di Gregorio Nazianzeno. Come si vedrà, è fortemente contaminato con un esemplare della famiglia Ψ<sup>35</sup>.

Il *Catalogo* dei manoscritti della Biblioteca Universitaria di Cambridge lo data al XIV-XV sec. In realtà, la parte di nostro interesse è stata vergata da Sab-

<sup>30</sup> «Manus diversae eiusdem aetatis hanc partem absolverunt, correctionibus, supplementis, glossisque nonnullis in marginibus aut inter lineas additis». Gertz (1986, p. 57), invece, ritiene che queste siano in realtà solo due: «Der Gregor-Teil ist nach Devreesse von mehreren Händen der gleichen Zeit geschrieben, in Wirklichkeit aber sind es offenbar nur zwei».

<sup>31</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, p. 46. A conferma si può citare anche la 'singolare' ἀκολουθία di Va (vd. Palla-Kertsch 1985, p. 46; Sicherl 2011, p. 219) e la stessa omissione di *arc.* 7 (cfr. Moreschini 1997), p. xi nota 7). Si osservi, inoltre, che in Va, Mb e Md, il carme 1, 2, 9 (A e B) precede gli *Arcana*: a tal proposito, in Va, al f. 96<sup>v</sup>, è indicato a margine, alla fine di *arc.* 8: ζήτ(ει) τὸ περὶ ἀρετ(ῆς) ὀπισθεν συναριθμούμενον τοῖς ἀπορρήτοις.

<sup>32</sup> Moreschini 1995, pp. 105-106; Moreschini-Sykes 1997, p. xi.

<sup>33</sup> Moreschini 1995, p. 105; cfr. Moreschini-Sykes 1997, p. xi; Palla-Kertsch 1985, pp. 48-50. Sul problema della posizione dei manoscritti SMb e di δ all'interno dello stemma della famiglia Π, vd. *infra*.

<sup>34</sup> Cfr. *Catalogue Cambridge*, pp. 476-477.

<sup>35</sup> Cfr. Moreschini 1995, pp. 103 ss., vd. *infra*.

ba, ieromonaco del monastero Διονυσίου (Monte Athos), vissuto nella prima metà del XVI sec., cui si deve la scrittura dei ff. 1-66; Marg. 66<sup>v</sup>-118 del nostro manoscritto<sup>36</sup>.

**Bibliografia:** *Catalogue Cambridge*, pp. 476-477; Moreschini 1995, pp. 103 ss.; Sicherl 2011, pp. 237-238 e *passim*. RGK I 359.

N = *Neapolitanus Borbonicus graecus* II A 24, chart., XIV<sup>ex</sup> sec., ff. 148<sup>v</sup>-165<sup>r</sup>.

Dopo l'iniziale datazione al XV sec. proposta da Pierleoni<sup>37</sup>, N è ora collocato alla fine del XIV<sup>38</sup>.

Il manoscritto consta di tre parti scritte da tre diverse mani coeve. La prima (ff. 1-213<sup>v</sup>) è opera di Andrea Leanteno<sup>39</sup> e comprende un'ampia raccolta di *carmi* del Nazianzeno, aperta al f. 1<sup>v</sup> da *Epigrammi* di Gregorio di Bulgaria; la seconda ha vergato un solo binione (ff. 214-217), la terza i ff. 218-237<sup>40</sup>.

Come si è detto, la stessa divisione di *arc.* 8 presente in C (non invece quella di *arc.* 4) si riscontra anche in N (Περὶ διαθηκῶν; Περὶ ἐπιφανείας Χριστοῦ; Περὶ βαπτίσματος).

Si tratta, in ogni caso, come rilevato da Moreschini<sup>41</sup>, di un manoscritto fortemente contaminato, da una parte con la famiglia Ψ<sup>42</sup> dall'altra con una tradizione rispecchiata dalle varianti marginali di Va<sup>43</sup>.

**Bibliografia:** Pierleoni 1962, pp. 82-85; Höllger 1985, pp. 142-144; Palla-Kertsch 1985, p. 51, pp. 55 ss.; Gertz 1986, pp. 94-95; Palla

<sup>36</sup> RGK, 1.A num. 359, p. 182.

<sup>37</sup> Pierleoni 1962, p. 82; cfr. anche Höllger 1985, pp. 142-144; Gertz 1986, pp. 94-95; Palla 1990b, p. 39; Sicherl 2011, p. 234.

<sup>38</sup> Cfr. Mioni 1992, p. 68, seguito da Formentin 2008, p. 80; maggiore cautela mostrano invece Moreschini 1995, p. 102 e Moreschini-Sykes 1997, p. x, che datano il ms. al XIV-XV sec.

<sup>39</sup> Mioni 1992, p. 68. Su Andrea Leanteno, prete e notaio, vd. Turyn 1972, I 261-263; *PLP*, num. 14625; *RGK* 2.A, p. 33.

<sup>40</sup> Cfr. Mioni 1992, p. 68.

<sup>41</sup> Moreschini-Sykes 1997, p. x.

<sup>42</sup> Tale contaminazione da parte di un testimone di Ψ avrebbe avuto luogo nell'antigrafo dal quale fu copiato N (cfr. Moreschini-Sykes 1997, p. x, nota 6).

<sup>43</sup> Cfr. Moreschini-Sykes 1997, p. x: «The tradition from which N derives appears from its readings to be radically contaminated from the Ψ tradition of Laurentianus VII. 10 (L)»; *ibid.*: «N seems to be contaminated from a tradition detectable in Va<sup>mg</sup>».



1990b, p. 39; Mioni 1992, pp. 66 ss.; Moreschini 1995, pp. 102 ss.; Moreschini-Sykes 1997, pp. x ss.; Sicherl 2011.

**Cg** = *Romanus Collegii graeci* 8, chart., XV sec., pp. 348-373.

Manoscritto paginato, non cartulato, conserva i soli *arc.* 5-7 (pp. 348-373)<sup>44</sup>; a causa, tuttavia, della perdita di alcuni fogli, una «mano posteriore», che Moreschini, seguendo Palla<sup>45</sup>, ha chiamato *x*, ha integrato la parte andata perduta. I nostri carmi sono pertanto così disposti:

*x arc.* 5, 1-51<sup>46</sup> (pp. 348-351);  
**Cg** *arc.* 5, 52-71 (pp. 352-353); *arc.* 6 (pp. 354-363);  
*x arc.* 7<sup>47</sup>, 1-100 (pp. 364-371);  
**Cg** *arc.* 7, 101-129 (pp. 372-374).

Nella parte conservata di **Cg** è presente lungo tutti i margini anche una parafrasi, affine a quella di **Md**, attribuita falsamente a Niceta<sup>48</sup>. Come ha dimostrato Moreschini, le lezioni di *x* risalgono alla famiglia Π, particolarmente a **Md** (o almeno ad un esemplare ad esso vicino)<sup>49</sup>. Sicherl, invece, contesta l'affermazione di Palla, secondo cui i versi suppliti di **Cg** sarebbero stati aggiunti 'chiaramente più tardi' («eindeutig später») utilizzando un altro esemplare<sup>50</sup>: egli ritiene, infatti, sulla base delle ricerche condotte sulla *Gedichtgruppe* XVIII, che **Cg** sia stato scritto «arbeitsteilig von zwei Händen [...], wobei die zweite (Pallas "spätere") die Teile der ersten aus der gleichen Vorlage wie die erste ergänzte» (vd. *infra*)<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 103.

<sup>45</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, pp. 51 ss.

<sup>46</sup> *x* omette spesso, in *arc.* 5, le lettere iniziali delle parole in principio di verso (quasi tutte, almeno). Questo fenomeno si osserva talvolta anche quando, a partire dal v. 32, non è più rispettata la divisione in versi ed il testo viene scritto tutto di séguito come se fosse prosa (fanno eccezione al v. 45 le parole *λεπταλέας ἀγόρευε*, «che occupano da sole la prima metà di un rigo, lasciando bianca la seconda metà» [Moreschini 1995, p. 106]).

<sup>47</sup> A partire da *arc.* 7, 8 *x* riprende a scrivere i versi tutti (o quasi) di séguito. Dal v. 89 (*σπέρματος*) fino al v. 100 scrive i versi nel margine esterno ed inferiore.

<sup>48</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 103.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, p. 105.

<sup>50</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, pp. 58-59 nota 101.

<sup>51</sup> Sicherl 2011, pp. 242-243 nota 24.

Per quanto riguarda la datazione del manoscritto, generalmente collocato nel XV secolo, Sicherl (2011, p. 250) ritiene, invece, sulla base delle filigrane, che vada posticipata al successivo.

Va tenuto presente che il manoscritto è contaminato con  $\delta$  (= **S**M**b** e **M**d****)<sup>52</sup>.

**Bibliografia:** Lampros 1913, pp. 16 s.; Palla-Kertsch 1985, pp. 51 ss.; Gertz 1986, pp. 54 ss. e 64 ss.; Palla 1990b, pp. 18, 23 ss, 52 ss.; Palla 1995; Moreschini 1995, pp. 103 ss.; Moroni 2006, pp. 57 ss.; Sicherl 2011.

**Iv** = *Athous Iberon* 388, chart., XVI-XVII<sup>in</sup> sec., ff. 361<sup>r</sup>-365<sup>v</sup>.

Gli *Arcana* non sono integralmente conservati in questo manoscritto, che omette *arc.* 8. Sono presenti scoli e glosse interlineari e marginali.

La datazione al XVI di Lampros<sup>53</sup> è spostata alla fine XVI-inizio XVII sec. da De Stefani, confortato anche dal parere di D. Harlfinger e F. Di Benedetto<sup>54</sup>.

**Bibliografia:** Lampros 1966, II pp. 122-138; Moreschini 1995, pp. 103 ss.; De Stefani 2002, pp. 47 s. e 50-52; Sicherl 2011, pp. 234 ss.

**Al** = *Alexandrinus Graecus* 172, chart., a. 1536, pp. 325-361

Il manoscritto è stato copiato dal monaco Pacomio nel monastero di Iviron sul monte Athos e contiene esclusivamente carmi del Nazianzeno, accompagnati da una parafrasi lungo i margini e da glosse interlineari. Gli *Arcana* – preceduti da *carm.* 2, 2, 7 e 1, 2, 31 (*Gedichtgruppe V*) e seguiti da 1, 1, 11 (*Gedichtgruppe VII*) e 1, 1, 14.15.13 (*Gedichtgruppe III*) – sono accompagnati dalla *Parafrasi* anonima.

Già Palla aveva segnalato la presenza degli *Arcana* in questo codice, di cui aveva messo in luce anche la vicinanza con **N**, ipotizzandone la discendenza – in maniera indipendente dallo stesso **N** – dal codice *Mosquensis Bibl. Synod. gr.* 156 (**Mq**)<sup>55</sup>; Moreschini, tuttavia, non ne fa menzione. Recentemente Sicherl lo ha collocato nella discendenza di **Ma**, ipotizzando come antigrafo **Bs** oppure **Vt** (vd. *infra*)<sup>56</sup>. In realtà, tale giudizio è stato ribaltato dalla collazione, dalla

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>53</sup> Lampros 1966, II p. 122.

<sup>54</sup> Cfr. De Stefani 2002, pp. 50-52, in particolare p. 52 nota 208.

<sup>55</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, p. 63; vd. anche Bacci 1996, pp. 50 s.; Moroni 2006, pp. 60 s.

<sup>56</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 246.

quale è risultato che in **Al** è assente la maggior parte degli errori di **Ma**, a cominciare dall'omissione dei vv. 19-33 di *arc.* 8, riportati invece regolarmente dal codice atonita. Si considerino ancora i seguenti esempi:

*arc.* 1, 6 οὐδὲ Θεὸν γὰρ **Al**] οὐδὲ γὰρ Θεὸν **Ma** || 1, 12 ἐν **Al**] ἐν **Ma**  
|| 1, 14 κείνοι **Al**] ἐκείνοι **Ma** || 1, 18 μάρτυρε **Al**] μάρτυρες *etc.*

**Bibliografia:** Χαριτάκη 1927, pp. 138-141, num. 29; Moschonas 1945, pp. 103 ss.; Palla-Kertsch 1985, pp. 63 s.; Gertz 1986, p. 96; Bacci 1996, pp. 50 s.; Moroni 2006, pp. 60 s.; Sicherl 2011, pp. 246 s.

### Apografi

I seguenti manoscritti sono stati riconosciuti<sup>57</sup> come apografi di **Cg e**, come tali, *eliminandoli*:

**Pe** = *Parisinus Graecus* 992, XV sec., ff. 179<sup>r</sup>-191<sup>r</sup>;

**Pd** = *Parisinus Graecus* 991, XVI sec., ff. 175<sup>v</sup>-190<sup>v</sup>.

**Bibliografia:** Moreschini 1995, p. 106.

**Pe:** Palla-Kertsch 1985, pp. 52 ss.; Palla 1990b, pp. 41 ss.; Palla 1995, pp. 222 ss.

**Pd:** Palla-Kertsch 1985, pp. 52 ss.; Palla 1990b, pp. 18 e 24 ss.; Palla 1995, pp. 222 ss.

Sono, invece, apografi<sup>58</sup> di **Ma** i codici:

**Vt** = *Athous Vatopedi* 120, XIV sec., ff. 28<sup>v</sup>-42<sup>v</sup>;

**Bs** = *Basileensis Univ. Bibliothek* F. VIII.4, XIV-XV sec., ff. 210<sup>r</sup>-218<sup>v</sup> = *arc.* 5, 35-*arc.* 8<sup>59</sup>.

Sicherl ha confermato quanto già Moreschini<sup>60</sup> aveva ritenuto probabile, e cioè che i due manoscritti derivassero da **Ma** tramite un esemplare comune<sup>61</sup>.

**Bibliografia:** Moreschini 1995, pp. 106-107.

**Vt:** Eustratiatides-Arcadios 1924, pp. 30 s.; Höllger 1985, pp. 87 ss.; Gertz 1986, pp. 90 s., 105 s.

**Bs:** Omont 1886a, p. 402 s.; Vernet 1961, p. 96 nota 45; Gertz 1986, pp. 120, 133 s.

<sup>57</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, pp. 52-54; Moreschini 1995, p. 106.

<sup>58</sup> Cfr. Moreschini 1995, pp. 106-107; Sicherl 2011, pp. 245-246.

<sup>59</sup> La prima parte del ms., ff. 119<sup>v</sup>-126<sup>r</sup> = *arc.* 1-*arc.* 5, 34 deriva invece da **Mb**; vd. *infra*.

<sup>60</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 107.

<sup>61</sup> Cfr. Sicherl 2011, pp. 245 s.

## RAGGRUPPAMENTI INTERNI DELLA FAMIGLIA Ω

L'esistenza di tale famiglia si giustifica sulla base di numerosi accordi in errore o lezione caratteristica contro le altre due, Π e L<sup>62</sup>. Mi limito ad alcuni esempi tratti per lo più dai primi tre carmi:

*arc.* 1, 6 δ' om. || 1, 9 φεύγετε] φευγέτω || 1, 19 τε om. || 2, 80 ἀσάρκου] ἀνάρχου || 3, 36 αὐτὸς ἐπελθών] ἔλθ' ἐπίκουρος || 3, 66 περίδρομος] περίδρομος || 3, 73 οὔτε] οὐ || 3, 77 εὔτε] οὔτε *etc.*

*La sottofamiglia θ*

Un primo raggruppamento si può effettuare partendo dagli errori comuni di C e Va contro gli altri testimoni della famiglia:

*arc.* 2, 41 δέος] νόον CVa, corr. Va<sup>2sv</sup> || 6, 50 μεγάλοι] μεγάλοιο CVa || 8, 26 post v. 28 transp. CVa, litteris in marg. rest. Va<sup>2</sup> || 8, 66 om. CVa, add. C<sup>mg</sup>Va<sup>2mg</sup> 63 || 8, 90 γενεή] γενεῆς CVa.

C, essendo più antico (X sec.), non può naturalmente esser copia di Va<sup>64</sup>. Entrambi, inoltre, hanno errori propri:

**C:** *arc.* 2, 43 κενεόφρον] κενεόφρων || 3, 4 τεύχε] τεύχη || 4, 21 γενέτειρα] γενέτηρα || 4, 60 φραζώμεσθ' ὅ τι] φραζώμεσθα τί || 4, 69 δέ τε] δέ γε || 4, 70 ἔσσεται] ἔσσετ' || 7, 19 τάδε-20 κέαρ om.

**Va:** *arc.* 1, 2 πτερύγεσσι] πτερύγεσιν | πρὸς] ἐς || 1, 10 ἦ] ἦ | καθαιρομένοισιν] καθαιρομένοις || 1, 16 προοίμιον] φροίμιον || 2, 17 εἰσι φύσεις] εἰσὶν αἱ φύσεις || 2, 28 alterum γενέτης om., add. supra versum Va<sup>2</sup> || 2, 30 Πατρὸς] θεοῦ || 2, 63 ἀτὰρ] αὐτὰρ || 2, 64 περίγραφος] περιγραπτὸς || 2, 67 ὑπέρσχεθε] ὑπερέχεθ' || post 2, 67 praeb. vv. 72, 68, 69, 70, 71 et iterum 72 || 2, 69 τ' om. || 2, 72 καὶ ὡς Θεὸς εὔνασε πόντον Va in altero v. 72] θεὸς δ' ὡς παῦε θάλασσαν Va in priore (i. e. post v. 67).

<sup>62</sup> Sicherl (2011, pp. 228-229) fornisce una lista di errori caratteristici di Ω, ma non sempre è risultata attendibile.

<sup>63</sup> Come Moreschini-Sykes 1997, p. xi osservano, ciò indica che «the hyparchetype of C and Va, designated η by Palla, exhibited this line in the margin».

<sup>64</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 231.

Nessuno dei due, pertanto, può esser copia dell'altro; risalgono, invece, ad un antenato comune, da Sicherl chiamato  $\theta^{65}$ .

**Va**, come è stato osservato<sup>66</sup>, condivide, all'interno del testo, numerose lezioni tratte dalla famiglia **Π**:

*arc. 2, 45* λυτὸν] αὐτῶν **Va<sup>ar</sup>** **Π** (praeter **Mn**), αὐτῶ **Mn Va<sup>Pc</sup>**, αὐτῶ **VI<sup>Pr</sup>** || **2, 80** εἰ κείνα] ἐκείνα **Va ηMdδ<sup>1</sup>** || **2, 82** τεύχει] τεύχειν **Va Π** (praeter **Md**) || **3, 62** τρισσοῖσι] τρισσοῖς **Va τρισσοῖς, Va<sup>Pc</sup> Cuδ** || **3, 77** τινα μνήστιν **Va N<sup>2</sup> L Π** (praeter **Md**)] τιν' ἄμνηστον **Ω** || **5, 63** ἀστρολόγοισιν **Va Ca L Π**] ἀστρολόγοις **Ω** || **6, 89** πτολεμίζων **Ω**] πολεμίζων **Va Π L** || **8, 4** νόσαντο] γνώσαντο **Va Π** || **8, 70** τίνων **Va Π**] τείνων **Ω L** || **8, 75** τήλε] τηλοῦ **Π Va**.

È soprattutto nelle lezioni marginali o *supra versum* che **Va** recepisce la tradizione di **Π**. Mi limito ad alcuni esempi dai primi due *Arcana*:

*arc. 1, tit.* περι ἀρχῶν ἤτοι περι τριάδος **Va**, ἀρχή (α' Moreschini) τῶν ἀπορρήτων add. **Va<sup>2</sup>** || **1, 6** om. **Ω**, add. **Va<sup>2</sup>** || **1, 19** τε om. **Ω**, add. **Va<sup>2sv</sup>** || **1, 26** μετόπισθεν **Ω**] μετέπειτα **Π L Va<sup>2γρmg</sup>** || **2, 10** om. **MaN-VaCaIvAl**, add. **Va<sup>2mg</sup>** || **2, 19** ἄναρχος **Ω L**] ἀνάρχου **Va<sup>2</sup> Π** || **2, 30** Πατρὸς] θεοῦ **Va**, corr. **Va<sup>2sv</sup>** || **2, 32** ἀγένητος] ἀγέννητος **MaNVa**, corr. **Va<sup>2</sup>** || **2, 41** δέος] νόον **CVa**, corr. **Va<sup>2sv</sup>** || **2, 64** περίγραφος] περιγραπτὸς **Va**, corr. **Va<sup>2sv</sup>**.

È verosimile, come rileva Palla, che **Va** abbia derivato queste lezioni della famiglia **Π** da un manoscritto perduto intermedio fra  $\beta$  e  $\delta$  (= **SMbPj**; vd. *infra*)<sup>67</sup>, come confermano due casi significativi, già segnalati dallo stesso Palla: *arc. 3, 31* σαωτήρ **Ω Π** (praeter **SMb**) **L**] ἀωτήρ **SMb Va<sup>2γρmg</sup>**; *8, 98* ἄ θ' ὠρια κύκλος ἐλίσσει **Ω L CuVIMd**] ἄμα τ' ἠελίω σελήνη τε **Va<sup>γρmg</sup> δ<sup>68</sup>**.

<sup>65</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 231; Moreschini 1995, p. 103, invece, segue Palla-Kertsch 1985, pp. 46-48, adottando la sigla  $\eta$ .

<sup>66</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, pp. 48-50; Moreschini 1995, pp. 105-106; Sicherl 2011, pp. 232-233.

<sup>67</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, pp. 49-50: «es scheint mir ziemlich wahrscheinlich, daß solche Marginallesungen von einem verlorenen Exemplar bezogen hat, das zwischen  $\beta$  und  $\delta$  zu stellen ist». Moreschini 1995, pp. 105-106 sembra fraintendere il testo appena citato di Palla, poiché afferma (p. 106) che **Va** deriva le sue lezioni marginali «dall'esemplare  $\delta$ , fonte di **Mb** e **S**» (e così anche in Moreschini-Sykes 1997, p. xi). Anche per Sicherl 2011, p. 232 **Va** è contaminato con  $\delta$ , che però sarebbe uno «Zwischenglied [...] zwischen **S<sub>I</sub>** und **Mb**». Su questo problema si tornerà *infra*.

<sup>68</sup> Vd. *infra*. Si tenga presente che **Va** è probabilmente di fine XIII/inizio XIV sec. e parimenti la *scriptio superior* di **S**, mentre **Pj** è databile fra il 1310 e il 1325 e **Mb** al 1327.

Non di rado **Va** mostra di condividere lezioni che troviamo in **S** e, meno frequentemente, in **Mb**:

**S**: *arc. 2, 32* ἀγέννητος] ἀγέννητος Ω (praeter C) λδ<sup>1</sup> || *5, 70* ἄνομεν<sup>69</sup>] ἄνιμεν N<sup>γ<sup>sv</sup></sup> Va<sup>Pr</sup> S<sup>2Pr</sup>, ἄννομεν C Ma Va<sup>ar vd</sup> || *6, 77* ἐγεροσίκωμοι] ἐυρεσίκωμοι Ω (praeter C) L, ἐγεροσίκωμοι Va<sup>2γ<sup>pmg</sup></sup> Md S<sup>2vd</sup> Pj || *8, 26* δ' ἐτίναχθεν] δὲ τίναχθεν Va S<sup>70</sup>.

**Mb**: *arc. 2, 21* πατέρ' ἄχρονον Va<sup>Pc</sup> Mn<sup>2mg</sup> Mb<sup>Pc</sup>] πατέρα χρόνον Va<sup>ac</sup> Mb<sup>ac</sup> || *8, 22* οὐ βασιλῆες] οὐδὲ βασιλῆες Va Mb || *8, 85* τεῦξεν] τεῦξε Mb Va L, τεῦξεν corr. L<sup>sv71</sup>.

Negli esempi sopra citati di accordo di **Va** con esemplari della sottofamiglia δ, spesso è presente anche il *Marc. gr. Z 494 (Md)*. Con esso **Va** si accorda in maniera esclusiva una sola volta, in *arc. 3, 88*, dove entrambi hanno la lezione errata ἐν δὲ κλέος, contro ἐν κλέος del resto della tradizione. Del resto, come si vedrà, il testo dei discendenti di δ si mostra in più punti contaminato con **Md**. Si può supporre che nel manoscritto utilizzato dal copista di **Va** per annotare il suo testo – e si è detto che si tratta di un testimone dal quale deriva la sottofamiglia δ (vd. *supra*) – fossero presenti a margine o nell'interlinea lezioni tratte appunto da questo manoscritto o da uno ad esso vicino ora scomparso.

Moreschini segnala, infine, un tenue influsso di **L** su **Va**<sup>72</sup>, anche se gli esempi citati non sembrano avere riscontro reale nella tradizione manoscritta degli *Arcana*. È possibile riscontrare i seguenti casi, anche se non si può escludere che, talvolta, si tratti di errori poligenetici:

*arc. 2, 67* δ' om. Va L || *3, 71* τρισσοῖς] τρισὶ L Va<sup>ac vd</sup> || *8, 60* γενέθλη] γενέθλην Va L || *8, 85* τεῦξεν] τεῦξε Mb Va L, τεῦξεν corr. L<sup>sv</sup>.

### La sottofamiglia β

La parentela fra i manoscritti **Ma**, **Ca**, **N**, **Al**, **Iv** e **Cg** (quest'ultimo relativamente ai soli *arc. 5-7*) è provata dalla condivisione di diversi errori, che valgono come separativi contro θ. Alcune incostanze nel loro comportamento si spiegano tenendo conto di fenomeni di contaminazione:

<sup>69</sup> Lezione poziore secondo Sicherl 2011, pp. 226-227.

<sup>70</sup> *Recte*, secondo Sicherl 2011, p. 233.

<sup>71</sup> Altri casi di accordo in errore di **Va** con **Pj** (*arc. 4, 63* αἰῶσιν] αἰῶσι; *6, 68* μούνος] μόνος Va Pj; *8, 62* ἀντολίθη] ἀντολίθηεν Va Pj, **Mn** (*arc. 2, 59* ἐλήρηεν] ἠλήρηεν Va Mn; *4, 23* προπάροιθε] προπάροιθεν Va Mn), **Ms** (*arc. 4, 43* prius κακή om. Va Ms κακία add. Va<sup>2sv</sup>), **CoMs** (*arc. 4, 54* ἐσπόμενος] ἐπόμενος Ma<sup>vd</sup> Va CoMs), sono verisimilmente poligenetici.

<sup>72</sup> Moreschini-Sykes 1997, p. xi.

*arc.* 2, 1 δὲ] δὴ MaNAlIv; 2, 10 om. MaVaNCaAlIv Pj, add. Va<sup>2mg73</sup>  
 || 2, 28 ὡς alterum] ὡς MaNCaAlIv L || 2, 33 τε] δέ τε MaNCaAlIv  
 | ἄπο] ἄπ' MaNCaAlIv Mn || 2, 46 μεγάλοις] μεγάλοις MaIv || 2,  
 51 μιν] μιν αὐτὸν MaNAlIv || 3, 7 μένος] σθένος MaNAlIv || 3, 28  
 ὑπήστραψεν] ὑπήστραψε MaAlIv Cuλ (praeter Mn) Pj || 3, 54 δ' ἢ  
 Al] δὴ MaIv ηMδS || 4, 9 ἄχροον] ἄχρονον Ma<sup>ac</sup>AlIv Mdδ<sup>1</sup> || 5, 67  
 prius τε CVa Al] om. MaNCgIv || 6, 44 μὲν] μὴν MaNAlIvCg (μιν Iν)  
 || 7, 58 οὐρανὸς CNCaAlIv x L Π] οὐρανοὶ MaN<sup>γpmg74</sup> || 7, 64 δ' ἔτι  
 CCaAl x L Π] δέ τοι MaNIv || 7, 91 ἐνὶ Ca x L Π] ἐν MaNAlIv || 7, 93  
 ἐς C x Ca CuVIMb] εἰς MaNAlIv L SPj || 7, 126 ἡμεῖς] καὶ ἡμεῖς MaN-  
 CgAlIv || 7, 129 δειλοῖσιν C CuVIS L] δειλοῖσι MaNAlIvCg (δηλοῖσι  
 Cg) Mdδ<sup>1</sup>.

La vicinanza di **Iv** a **Ma** può spiegarsi in *arc.* 2, 46 tramite contaminazione, mentre in 3, 54 potrebbe essere poligenetica. In *arc.* 5, 67 **Al** si distacca da β per seguire **Va**, con il quale sembra avere diversi punti in comune (vd. *infra*), od anche **L**.

**Ma**, tuttavia, è separato da **NCaAlIvCg** da numerosi errori singolari:

cfr. e.g. *arc.* 1, 6 οὐδὲ θεὸν γὰρ] οὐδὲ γὰρ θεὸν Ma || 1, 14 κείνοι]  
 ἐκείνοι Ma || 7, 27 ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις] ἄλλοτε ἄλλοις Ma || 7, 79 σαρκῶν]  
 σαρκός Ma || 7, 104 ἄτερ κακίης] ἀτρεκίης Ma; 8, 19-33 om. Ma.

Lo stesso accade rispetto a **Ma** per **NCaAlIvCg**, che risalgono ad uno stesso esemplare perduto, ε<sub>3</sub><sup>75</sup>, che assieme a **Ma** discende in maniera indipendente da β.

### *Il testimone Ma*

Prima di procedere alla descrizione del comportamento degli altri testimoni, occorre precisare maggiormente quanto osservato in precedenza, e cioè che **Ma** appare contaminato con la famiglia Π (e.g. in *arc.* 2, 6 οἶδεν Π **Ma**] οὐδὲν **CNCa Ma**<sup>2sv</sup>**Va**<sup>pc</sup> L), in particolare con il manoscritto **Md**, come mostrano i seguenti esempi:

<sup>73</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 235: «Die Auslassung des Verses I 1, 2, 10 beruht auf dem Homoioteleuton ἐκ δὲ φαάνθη/ἐξεφαάνθη. Da der Vers 10 in C steht, muß er in Va unabhängig von β ausgefallen und aus δ = S<sub>I</sub>Mb in *margin*e nachgeholt worden sein».

<sup>74</sup> Cfr. Sicherl (2011, p. 240): «Außerdem gibt N<sup>2</sup> einmal (I 1, 8, 58) statt der richtigen Lesung von N eine falsche Variante, die sich nur in Ma findet».

<sup>75</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 235.

*arc.* 1, 4 ὅσον Π L] ὅσον Ma Md, corr. Ma<sup>2sv</sup> || 1, 18 μάρτυρε] μάρτυρες Ma Md || 2, 59 πλείον] πλέον Ma Md || 2, 80 βροτής] βροταίης Ma Md || 7, 51 θυλάκοισι] θυλάκησι Ma Md || 7, 123 ὀπίσω] ὀπίσω Ma MdS || 8, 40 Θεοῦ om. Ma Md || 8, 49 κευθομένην] καευδομένην Md Ma<sup>arvd</sup>.

**Ma** e **Md** sono i soli (assieme anche ad **Al**) ad avere il testo della *Parafrasi* anonima per tutti e otto gli *Arcana*<sup>76</sup>, pur essendo indipendenti l'uno dall'altro, e condividono l'omissione del commento ai vv. 19-33 di *arc.* 8<sup>77</sup> (**Al**, invece, sembra possedere alcune righe di commento a questi versi). Si può dunque supporre che **Ma**, pur appartenendo alla famiglia Ω, avesse copiato il testo della *Parafrasi* da un manoscritto di Π<sup>78</sup>, dal quale, in maniera diretta o mediata, doveva derivare anche quello di **Md**<sup>79</sup>). In questo modo si chiarisce anche la presenza di lezioni tipiche di Π nel testo di **Ma**.

### *Il ramo ε<sub>3</sub>*

Nella ricostruzione di ε<sub>3</sub> va tenuto presente, come osserva Sicherl<sup>80</sup>, che esso assieme a tutti i suoi discendenti, accanto agli errori separativi, in alcuni casi presenta la lezione giusta contro quella errata di Ω – chiaro segno, questo, di una contaminazione del subarchetipo e dei suoi discendenti; le fonti utilizzate per correggere gli errori di Ω sembrano essere, come si può notare dagli esempi seguenti, L (o, più probabilmente, Ψ) e Π<sup>81</sup>:

*arc.* 2, 80 ἀσάρκου Π L N<sup>2sv</sup> CaAlIv] ἀνάρχου CMaVaN || 3, 25 μέγα κλέος Al] μεγακλέος Ma<sup>fort</sup> NCaIv L Mn || 3, 77 εὔτε Va<sup>pr</sup> vd N<sup>2</sup>AlIv L

<sup>76</sup> Già questo è sufficiente a far scartare l'ipotesi di una derivazione della *Parafrasi* da η (**CoMsVp**), il cui testo è incompleto; vd. *infra* e cfr. Attar 2005b, p. 75.

<sup>77</sup> Il copista di **Ma**, tuttavia, a differenza di quello di **Md**, accorgendosi dell'assenza di parafrasi, omette anche i relativi versi.

<sup>78</sup> Tale *Parafrasi*, del resto, è basata su un testo appartenente alla famiglia Π; cfr. Attar 2005b, p. 75.

<sup>79</sup> Cfr. Attar 2005b, pp. 74 ss.

<sup>80</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 235: «Keiner der Deszendenten von ε<sub>3</sub> ist frei von Kontaminationen, und schon ε<sub>3</sub> selbst ist kontaminiert, wie seine richtigen Lesungen gegen Fehler von Ω erweisen, mit dem er durch seine mit CVaMa gemeinsamen Fehler verbunden ist».

<sup>81</sup> Sicherl (2011, p. 236), nella sua analisi, non prende in considerazione l'intera famiglia Π, limitandosi piuttosto ad utilizzare per il confronto in maniera costante i soli **SMB** (= δ), talvolta **Md** e saltuariamente qualche altro codice. Dall'arbitrarietà di un simile atteggiamento, già seguito da altri editori recenti, ha messo giustamente in guardia Palla 2010.



Π (praeter Md)] οὔτε CMaVa<sup>vd</sup>NCa, εἴτε Md | τινα μνήστιν VaN<sup>2</sup>Allv  
 L Π (τινῶν μνήστιν Md<sup>Pf</sup>; τινὶ μνήστιν Allv)] τιν' ἄμνηστον CMan-  
 Ca || 4, 97 θνητός C<sup>ac</sup>MaVa Π (praeter Mn)] φθιτός C<sup>Pc</sup>NCaAllv,  
 βροτός L, θνατός Mn || 5, 1 εὐρυθέμειλον CMaVa x Π] εὐρυθέμεθλον  
 NCaAllv L || 5, 39 τὸ μὲν ... τὸ δ' ἐν CMaVaN<sup>2sv</sup> x Iv<sup>sv</sup> Π] τὰ μὲν  
 ... τὰ δ' ἐν NCaAllv L || 5, 51 οὐδέ NCa x Allv Va<sup>Pc</sup> Π L] εἰ δέ  
 CMa<sup>ec?</sup>Va<sup>vd</sup> || 5, 67 παλίμποροι NCaCgAllv L Π] παλίμπορον CMa-  
 Va || 6, 69 ἐξεδίδαξεν NCaCgAllv L Π] ἐξεδίδαξεν CMaVa || 7, 6 γε  
 NCaAllv x L Π] γ' N<sup>sv</sup>, τε C, τ' MaN<sup>2vd</sup> || 7, 46 πλεόνων] πλειόνων  
 CaAllv || 7, 66 μεσηγύ CManCa<sup>Pc</sup>Allv<sup>Pc</sup> Π L] μεσηγύ Ca<sup>ac</sup>Iv<sup>ac</sup>.

In particolare, però, sembra esser stato un esemplare della famiglia Ψ (non L, caratterizzato da troppo numerose *lectiones singulares*)<sup>82</sup> a trasmettere, in misura diversa, «nel testo o come lezione alternativa»<sup>83</sup> sue lezioni a tutti e/o ad alcuni esemplari della sottofamiglia (dove l'incostanza di alcuni raggruppamenti)<sup>84</sup>; ciò sembra potersi inferire dai casi sopra citata di *arc.* 5, 1 e 39, nei quali NCaAllv si accordano con L contro CMaVa e Π. Negli altri casi, l'accordo è quasi sempre con Π e L<sup>85</sup>. Va tenuto presente, in ogni caso, che una contaminazione anche da Π è riscontrabile per NCa e per la parte supplita di Cg (= x; vd. *infra*).

Si può distinguere un'ulteriore ramificazione di ε<sub>3</sub> in due rami indipendenti: Ca, da una parte, e ε<sub>4</sub> (= NAllvCg), dall'altra. Ca, infatti, non può derivare da NAllvCg, dal momento che è caratterizzato da numerose *lectiones singulares*; NAllvCg, a loro volta, presentano errori propri non condivisi da Ca.

### *Il testimone Ca*

Oltre a copiosi errori propri (cfr. *e.g. arc.* 1, 7 ὀλίγη] τ' ὀλίγη; 2, 9 ἐκ δὲ φαάνθη] ἰσοφέριστος; 2, 71 πνεύματι] πατρι; 2, 80 εἰ κείνα] κείνα τῆς; 3, 73 ἔστ' ] ἐστίν; 6, 28 ἀντεβόλησεν] ὑπήντησεν<sup>86</sup>), Ca condivide anche per contaminazione numerose lezioni di L:

<sup>82</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 236.

<sup>83</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 105.

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.*, p. 105.

<sup>85</sup> In tal caso, afferma Sicherl 2011, p. 236, «Die aus Ψ übernommene Varianten sind, wo sie mit δ [Π, *rectius*] gehen, zweifellos richtig».

<sup>86</sup> Si tratta verisimilmente di una glossa, poi penetrata nel testo, sostituendo così il suo referente (Sicherl 2011, p. 237).

*arc.* 1, 27 και om. || 2, 42 βάλοις] βάλλοις || 2, 80 ὄδε] τόδε || 3, 26 φαεινόμενον] φαεινομένην || 3, 78 σεπτὸν] σεμνὸν || 4, 35 λύω] λύσω || 5, 15 ἦέ] ἦ || 5, 16 τε] om. || 5, 22 ὁμὸς μὀρος] ὁμὀσπορος || 6, 5 λυόμενοισι] δυομένοισι || 6, 39 στορέσαιμι] στορέσωμεν || 6, 50 μεγάλοι] μεγάλου || 7, 30 θείης] θήσεις || 7, 38 Ἴξιονος κύκλον τιν'] ἰξιόνος τινα κύκλον || 7, 42 οὐδέ] οὐ || 7, 53 ἄριστον] ἄριστε *etc.*

Si possono rilevare anche segni di contaminazione con la famiglia Π. In particolare, Ca condivide con S<sup>2</sup> la geminazione di -v- nelle forme di κίννυμαι (*arc.* 4, 19 κιννυμένοισι] κιννυμένοισι; 4, 60.64.67 κίννυτο] κίννυτο; 5, 6 κινύμενον] κιννύμενον) ed alcune lezioni soprattutto dei manoscritti CoMsVp (= η; MsVp = η<sup>2</sup>), come mostrano i seguenti esempi:

*arc.* 3, 33 οὐτω] οὐτως MnSPj Ca || 3, 79 τῷ δέ] τὸ δέ η<sup>2</sup> Ca || 4, 94 τε] δέ Ca Md || 6, 38 ὑπ' ἀπλακίη] ὑπ' ἀπλακίην Ca η (ὑπὸ ἀ-CoMs) ὑπ' ἀπλακί Md || 6, 49 ὄντος] ὄντως Ca MdPj || 6, 53 ἐς] εἰς Ca Π || 6, 55 τόσον] τόσσον Ca ηMdSPj || 6, 71 om. Ca η || 7, 79 ἐπιμίσητε'] ἐπιμίσηται Ca Mb.

#### Il ramo ε<sub>4</sub>

L'indipendenza di Ca è confermata anche dagli errori separativi di N, Al, Iv e, dove presente, Cg<sup>87</sup> o viceversa dalle loro lezioni corrette, o comunque non errate, contro Ca e gli altri manoscritti della famiglia Ω<sup>88</sup>, dovute, come si nota dai seguenti esempi, a contaminazione con L e Π:

*arc.* 1, 35 πνεῦμ'] πνεῦμα NAlIv CuVp<sup>ac</sup> || 2, 71 υἱός] πατρὸς N<sup>2</sup>γpmg AlIv VIΛ Cosm. || 3, 19 λόγοιο] λόγου NAlIv || 3, 25 πρόσθε] πρόσθεν NAlIv || 3, 77 ἔχη] ἔχοι N<sup>2</sup>AlIv || 3, 86 αὐτοῦ] αὐτῷ NAlIv || 4, 34 πλάσθη] πλάστη NAlIv Π | ἀπόπροθεν] ἀπόπροθι NAlIv Mn || 4, 36 ἔμπεδος οὐκέτ' ἐγὼ NAlIv Va<sup>2</sup>γpmg Π *recte* || 4, 45 ἔνεικεν] ἔνεγκεν NAlIv Mn, ἠνεγκεν λ || 5, 8 τοίου, τῷ N x<sup>vd</sup> AlIv Va<sup>2</sup>γpmg CuVISMb L *recte* || 5, 20 prius ὃς δέ Al] ὁ δέ NIv || 5, 33 ἦ γὰρ δὴ N x AlIv Va<sup>2pr</sup> Π *recte* || 5, 70 ἄνιμεν] ἴομεν L NCgAlIv || 6, 53 πᾶν] πάντ' N<sup>2</sup>CgAlIv

<sup>87</sup> Valgono invece come separativi gli errori di IvCg contro N (vd. *infra*; cfr. Moreschini 1995, p. 104). Anche in questo caso va tenuto presente che l'incostanza negli accordi in errore si deve alla contaminazione dei discendenti di questo sotto-ramo.

<sup>88</sup> Questo, come nota Sicherl (2011, p. 238, nota 19), rende nulla «die Herleitung von Ca aus derselben Quelle wie NIvCg, die MORESCHINI S. 104 mit Verweis auf PALLA in I 2, 9 vornimmt».

Π || 6, 80 ἄγοντες NAlIv Ma<sup>2</sup>Va<sup>2sv</sup> Π] ἄγοντας CMaVa<sup>(ec)</sup>N<sup>2</sup>Al<sup>sv</sup>Ca  
L, ἄγοντα Cg || 7, 5 τε ἀφραδέεσσιν] τ' ἀφραδέεσσιν NAlIv || 7, 25  
πέλοι] πέλε NAlIv L || 7, 27 ἢ δὲ Al] εἰ δὲ NIv Md<sup>ec</sup> || 7, 28 εἰ δὲ  
μένει] εἰδομένη NAlIv || 7, 45 ἔλιγμός N<sup>Pc</sup>AlIv L] ἔλεγμός N<sup>ac</sup>vd x Π  
|| 7, 54 ἀναμίξομεν] ἀναμίξομαι N<sup>sv</sup>AlIv || 7, 77 στήθεσσι] στήθεσιν  
N x<sup>ac</sup> AlIv.

In *arc.* 5, 20 e 7, 27, come si vede, **Al** ha la lezione giusta contro **NIv**, che riproducono verisimilmente la lezione di ε<sub>4</sub>, sostituita – *ope ingenii* o *codicum* – da **Al**.

Un ulteriore ramificazione si registra fra **N**, da un lato, e **IvCg** (= ε<sub>5</sub>), dall'altro.

### *Il testimone N*

**N** è un manoscritto radicalmente contaminato<sup>89</sup>. Tale contaminazione deriva principalmente dalla famiglia Ψ, come si è visto *supra* nella presentazione del comportamento della sotto-famiglia β<sup>90</sup>, ma anche da «a tradition detectable in Va<sup>mg</sup>»<sup>91</sup> (ed invero anche in **Va** stesso, in alcune occorrenze), da un lato, e dalla famiglia Π<sup>92</sup>, dall'altro. Per il primo caso, oltre al fatto che solo **Va** e **N** – seguiti poi da **AlIv** – conoscono il titolo Περὶ τριάδος per *arc.* 1 (περὶ τριάδος **NAl**, περὶ ἀρχῶν ἦτοι περὶ τριάδος **Va**, περὶ θεαρχικῆς τριάδος **Iv**), si vedano i seguenti esempi:

*arc.* 1, 25 εἰς θεός] ἰς θεός VaN, corr. N<sup>2mg</sup> || 4, 36 ἔμπεδος οὐκέτ' ἐγὼ  
NVa<sup>2γpmg</sup> Π || 5, 8 τοίου, τῷ N x<sup>vd</sup> AlIv Va<sup>2γpmg</sup> CuVISMb L || 5, 33 ἢ  
γὰρ δὴ N x AlIv Va<sup>2pr</sup> Π || 5, 68 ἄτροφος CN<sup>γpsv</sup>Va<sup>2sv</sup> Π (praeter Md)  
L || 5, 70 ἄνιμεν N<sup>γpsv</sup>Va<sup>pr</sup> S<sup>2pr</sup> || 6, 18 ἐρχόμενοι NVa<sup>2sv</sup> Π || 6, 33  
ἐπήξε] ἐπειξε NVa, ἐπήξε N<sup>2sv</sup> || 8, 14 τρέψατο ὅσσε Π] στρέψατ' ὅσσε  
MaVaN, τρέψατ' ὅσσε N<sup>sv</sup>Va<sup>2sv</sup> || 8, 35 λεύσσω NVa<sup>2</sup> L Π (praeter  
Md).

Per quanto riguarda la contaminazione da Π, si vedano gli esempi citati *supra*<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Cfr. Moreschini-Sykes 1997, p. x.

<sup>90</sup> Cfr. e.g. *arc.* 5, 39; 5, 70; 6, 69; 7, 6; Moreschini-Sykes 1997, p. x.

<sup>91</sup> Moreschini-Sykes 1997, p. x.

<sup>92</sup> Le lezioni marginali di **Va**, del resto, come si è visto, hanno la loro origine in Π.

<sup>93</sup> Cfr. in particolare *arc.* 2, 71; 4, 34.

Alcune varianti interlineari o marginali, che non trovano riscontro in altri testimoni, sono verisimilmente delle congetture<sup>94</sup>:

*arc.* 2, 80 εἰ κείνα] ἦν κείνα N<sup>2γpmg</sup> || 3, 74 τὰ δ' ὦν θεότης] ἐν οἷς ἡ θεότης N<sup>2mg</sup> (glossa) || 4, 50 φλόγα] φρένα N<sup>2γpsv</sup> || 8, 73 μύθου] μόρω N<sup>γpmg</sup>.

*Il ramo ε<sub>5</sub>*

N possiede errori singolari (pochi, invero) che lo separano da CgAlIv:

cfr. e.g. *arc.* 4, 24 κακὸν om., add. N<sup>2sv</sup> || 4, 74 ὄσον] ὄσον || 5, 4 ἔτευξεν] ἔπηξεν || 6, tit. περι λογικῶν φύσεων CgAlIv] περι προνοίας || 6, 80 ἀπεχθαίρουσι δ' ] ἀπεχθαίρουσιν || 7, 63 κλέος] κλέον N.

D'altra parte, CgAlIv non hanno tenuto in considerazione la correzioni di N<sup>295</sup> ed hanno errori separativi contro N:

*arc.* 6, 10 ὑπεκπροθέων] ὑπεπροθέον CgIvAl<sup>sv</sup> (-ων Al) || 6, 68 ὄλισθεν] ὄλισθεν || 6, 93 ἔμπυρος CMaVaNCaAlIv<sup>pc</sup>] ἔμπειρος<sup>96</sup> CgIv<sup>ac</sup> || 7, 121 δαπτρείαν] δάπτριαν CgAlIv CuVIMdS<sup>2</sup>.

Essi costituiscono dunque un ulteriore sotto-ramo, indipendente da N<sup>97</sup>.

L'esiguità di errori comuni di CgIv, concentrati per lo più in *arc.* 6, è spiegata dal fatto che la parte supplita di Cg, x, deriva da Π<sup>98</sup>, come si nota dai seguenti esempi:

*arc.* 5, 1 εὐρυθέμιλον CMaVa x Π] εὐρυθέμεθλον NCaIv L || 5, 17 αὐτοῖς Ω L] αὐτοῖς δ' Va<sup>2</sup> x Π || 5, 29 εἰ δὲ Π x] εἰ μὲν Ω L || 7, 19 τάδε μυθήσαντο x Iv Π L] τάδ' ἐμυθήσαντο MaNCa || 7, 23 αὐ Ω L] ἄν x Π || 7, 28 μὲν x<sup>pc vd</sup> Π] μιν<sup>99</sup> Ω x<sup>ac</sup> L || 7, 29 ζῶον ἔτ' Ω L] ζῶον

<sup>94</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 240.

<sup>95</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 241.

<sup>96</sup> Si tratta verisimilmente di un errore poligenetico.

<sup>97</sup> Il fatto stesso che entrambi omettano *arc.* 8 e 1, 1, 11 è per Sicherl 2011, p. 241 «ein Hinweis auf ihre Zusammengehörigkeit; diese beide Gedichte werden schon in ε<sub>5</sub> gefehlt haben».

<sup>98</sup> Risulta difficile seguire Sicherl 2011, p. 243 nota 24, quando afferma che il modello dal quale la seconda mano ha attinto le parti mancanti in Cg è lo stesso della prima.

<sup>99</sup> Lezione corretta, per Sicherl 2011, p. 242.

ξτ' x Π Moreschini || 7, 38 κύκλον τιν' Ω] τινὰ κύκλον L Ca, Ἰξίονος  
 κύκλοισιν x Π || 7, 56 νόω Πατρὸς x Ca L Π] πατρὸς νόω CMaN || 7,  
 60 τόδ' ἔειπεν Ω L] τόδε εἶπεν x Π || 7, 77 μοίρην Ω L] μοῖραν x Π ||  
 7, 81 πρῶτόν τ' x Π] τὸ πρῶτον Ω L || 7, 88 ἀρτιγένεθλος x Ca L Π]  
 αὐτογένεθλος Ω || 7, 98 ὄφρα κε x Ca Π L] ὄφρα καὶ Ω.

In particolare, come già osservato da Moreschini (1995, p. 105) e Sicherl (2011, p. 242), sembrerebbe essere stato **Md** o un esemplare a lui vicino il testimone dal quale x avrebbe derivato le proprie lezioni, come si evince dai seguenti esempi (del resto, la parafrasi che accompagna **Cg**, falsamente attribuita a Niceta, è la stessa di **Md**, e cioè la *Parafrasi* anonima)<sup>100</sup>:

cfr. e.g. *arc.* 5, 5 ὕπο ῥόμβρον x<sup>Pr</sup>] ὑπὲρ ὄμβρον Md ὕπο ῥόμβρον x<sup>ar</sup> ||  
 5, 18 τῷ δ' ] τὸ δ'; 7, 29 εἰ κείνη] ἐκείνη || 7, 39 ἰχθὺν] ἰχθὺν x Md.

Va ricordato, infine, come si è visto negli esempi sopra citati, che anche ε<sub>5</sub> è contaminato, accordandosi spesso con L e Π contro Ω<sup>101</sup>. Del resto, **Cg** è provvisto nei margini della *Parafrasi* anonima, mentre **Iv** ha numerosissimi scoli interlineari che sembrano tratti appunto da quest'ultima.

**Iv** e **Al** condividono degli errori contro **Cg**, che del resto non potrebbe essere il loro modello, non contenendo tutti gli *Arcana* ed avendo *lectiones singulares*:

**AlIv**: 2, 27 ἡἔ] ἡ || 2, 65 μιν] μὲν Π IvAl || 3, 61 ἔν τε] ἔν τὸ || 3, 64 νόου] νόος || 3, 77 τινὰ] τινὶ || 4, 86 γὰρ om. || 5, 29 πρῶτον] πρῶτος IvAl<sup>2sv vd</sup> || 6, 22 μεγάλοιο] μεγάλοι || 7, 38 Ἰξίονος] ἰξιόνες || 7, 43 αἰεὶ] αἰεὶ || ἀθανάτησιν] ἀθανάτοισιν xIvAl.  
 x: 5, 14 σημάντορα] σημάντορευ || 5, 15 ὁ δ'] οὐδ' || 5, 30 ἄστρασι] ἔστρασιν || 7, 7 πέλει] πάλει || 7, 12 ἀθανάτοιο] ἀνθρώποιο.  
**Cg**: 6, 39 στορέσαιμι] κορέσαιμι || 6, 42 ἦν om. || 6, 44 ἀναστήναι] ἀναστήσαι || 6, 79 om. || 7, 125 ἰστίον] ἰστέον.

**AlIv** formano quindi un'ulteriore sotto-ramo, cui daremo il nome di ε<sub>6</sub>.

<sup>100</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 105.

<sup>101</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 243.

*Il ramo ε<sub>6</sub>*

Resta ora da definire il rapporto fra i due codici atoniti **AI** e **Iv**. Si può escludere che quest'ultimo sia il modello dell'altro, essendo verisimilmente posteriore (vd. *supra*) ed avendo 'errori' non condivisi dall'altro (e.g. 3, 61 ῥέεθρον **AI**] ῥείθρον **Iv**; 7, 15 δὲ] τε **AI**, om. **Iv**. **Iv**, inoltre, è privo di *arc.* 8, posseduto invece da **AI**). Nel caso inverso, invece, notiamo che gli errori di **AI** non condivisi da **Iv** sono per lo più ἀπό φωνῆς e dunque non sarebbe stato troppo difficile emendarli, o correggerli *ope codicum*:

1, 21 ἐμεῖο] ἐμοῖο || 2, 5 ὄς] ὠς || 2, 56 μῠθῆσαιτο] μῠθῆσετο || 3, 26 παύροισιν] παύροισι || 3, 43 ἀμαρύγμασι] ἀμαρίγμασι || 3, 72 ἐπει] ἐπὶ || 4, 78 ἔσοπρα || 5, 29 πρῶτον **AI**] -ος **AI<sup>sv</sup>Iv** || 6, 13 ἀειδέες] ἀηδέες || 6, 80 ἄγοντες **AIv**] -ας **AI<sup>sv</sup>** || 7, 27 ἄλλοις] ἄλοις || 7, 50 ἔπειτα] ἔπητα.

L'unico errore separativo sembrerebbe essere solo in 5, 1: ἀπείρων **Iv**] -ον **N<sup>2</sup>** x **CAI<sup>sv</sup>**, -ω **AIL**. In 7, 27, inoltre, **AI** ha la lezione genuina ἡ δὲ, mentre **Iv** e **N** (e **Md<sup>ec</sup>**) leggono εἰ δὲ, che doveva verisimilmente essere il testo di ε<sub>4</sub>: evidentemente **AI** si è distaccato dalla lezione errata del modello emendando il suo testo *ope ingenii siue codicum*. A questo punto, però, non si comprende per quale motivo non presenti la stessa lezione anche **Iv**, se è davvero copia di **AI**, come anche non è chiaro in base a quale criterio **Iv** sceglierebbe ora la correzione *supra versum* (*arc.* 5, 29) del presunto modello ora quella *ante correctionem* (*arc.* 6, 80). Considerando che anche le rispettive ἀκολουθίαι sono differenti e che **AI** ha la *Parafrasi* anonima, mentre **Iv** solo scolii interlineari e marginali (tratti però dalla *Parafrasi* anonima), sembrerebbe pertanto da escludere la derivazione di **Iv** da **AI**: essi deriveranno in maniera indipendente da ε<sub>6</sub>, che sarà stato eventualmente un collettore di varianti.

*AI*

In *arc.* 8 **AI** tende a seguire Ω:

23 ἔλειπον] ἔλιπον **CNVaAI L Md** || 57 πελάσοντα... ἀντιάσοντα] πελάσαντα... ἀντιάσαντα **CManVaAI L** || 59 ἀλίκτηπον] ἀλίκτηπος **CManVaAI** || 61 κατέπεμπε] κατέπεμψε **CManVaAI L** || 73 γόνου... μύθου] γόνω... μύθω **CManVaAI** || 88 χριστῶ] ἄμνου **CManVaAI L** || 98 ἄ θ'] ἄτ' **CNAI L**;

e quel che resta di  $\beta$  (NMa o il solo N<sup>102</sup>); si nota, tuttavia, l'influsso di Va, che, come si è visto, ha influenzato anche N:

*tit.* περι Διαθηκῶν καὶ Ἐπιφανείας Χριστοῦ AI, cf. περι διαθηκῶν καὶ ἐπιφανείας Χριστοῦ λόγος ἡ' CuVIMd || 14 τρέψατο] τρέψατ' N<sup>sv</sup>Va<sup>2sv</sup> AI || 19 ἱερῶν] δ' ἱερῶν NVaAI || 22 οὐ] οὐδὲ VaAI Mb || 34 ὄσον] ὄσσον NAI, δ' ὄσσον Ma || 44 γεῦσιν] βρώσιν NVaAI.

*Il testimone Pj: un apografo di Ma*

Sicherl (2011, pp. 243-244) presenta come copia di Ma anche Pj, che avrebbe poi contaminato il proprio testo con quello del *corpus* di Niceta David. In realtà, dato l'alto numero di lezioni proprie della famiglia Π (in particolare della sottofamiglia δ: vd. *infra*) presenti in Pj, sembrerebbe più plausibile ritenere questo manoscritto appartenente alla famiglia di Niceta David e postulare una contaminazione con Ω. Mi limito ad esempi tratti dai primi tre *Arcana*:

*arc. 1, 6* δ' CuVISMbPjL] om. Ω λ, add. Va<sup>2</sup> || 9 φεύγετε Ca L Π Pj] φευγέτω MaVaNIv || 19 τε Π Pj L] om. Ω, add. Va<sup>2sv</sup> || 26 μετόπισθεν Ω] μετέπειτα Ca Π Pj L Va<sup>2γρ</sup> || 2, 4 αὐτοφόνοιο Π Pj] αὐτοφονῆος Ω L || 19 ἀναρχος Ω L] ἀνάρχου Π Pj Va<sup>2</sup> || 38 ὡς τὸ Ω L] ὥστε Π Pj || 45 λυτὸν Ω (praeter Va) L] αὐτῶν Va<sup>arvd</sup> Π Pj || 80 ἀσάρκου N<sup>2sv</sup>CaIv L Π Pj] ἀνάρχου CMaVaN; 82 τεύχει CManCaIv Md L] τεύχειν Va Π Pj || 3, 5 αἰολόδωρον Π Pj] ὀλβιόδωρον Ω L || 31 ἄλτο σαωτήρ Ω L CuVICoMsMnPj] ἄλτο ἀωτήρ SVa<sup>2γρ</sup>, ἄλτος ἀωτήρ Mb, ἄλτο σαοτήρ Mb<sup>2γρ</sup>, ἄλτη σαώτερον Md || 36 αὐτὸς ἐπελθῶν Va<sup>2γρ</sup> Π Pj] ἔλθ' ἐπίκουρος Ω L, ἐλθῶν ἐπίκουρος Ma<sup>Pc</sup> || 50 λοετρῶν Π Pj] λοετρὸν Ω L || 57 λόγους Ω L] λόγοις Π Pj || 63 δὲ Π Pj] om. Ω L, add. Va<sup>2sv</sup> || 66 περίτρομος Π Pj L] περιδρομος Ω || 73 οὔτε Ca Π Pj L] οὐ Ω, corr. Va<sup>2</sup> || 77 εὔτε Va<sup>Pf</sup>N<sup>2</sup>Iv L Π Pj] οὔτε Ω || τινα μνήστιν VaN<sup>2</sup>Iv Π Pj L] τιν' ἄμνηστον CManCa || 84 ἢ οὖς CManIv] ὄσους Va<sup>ec</sup> Ca L Π Pj.

I casi di accordo sicuro con Ma sono invero pochi<sup>103</sup>:

*arc. 2, 10* om. MaVaNCaIv Pj || 3, 28 ὑπήστραψεν CVaNCa VISMb] ὑπήστραψε MaIv CuλPj || 4, 56 τόσσον CVaNCa Π L] τόσσον Ma Pj<sup>vd</sup>,

<sup>102</sup> Cfr. anche *arc. 4, 71* ἐκέασσε N<sup>2</sup>IvAI<sup>2sv</sup>] ἐκέασε NAI; 5, 1 cit. *supra*; 6, 80 cit. *supra*; 8, 14 cit. *supra*.

<sup>103</sup> Non tutti quelli citati da Sicherl 2011, p. 243 hanno un reale riscontro.

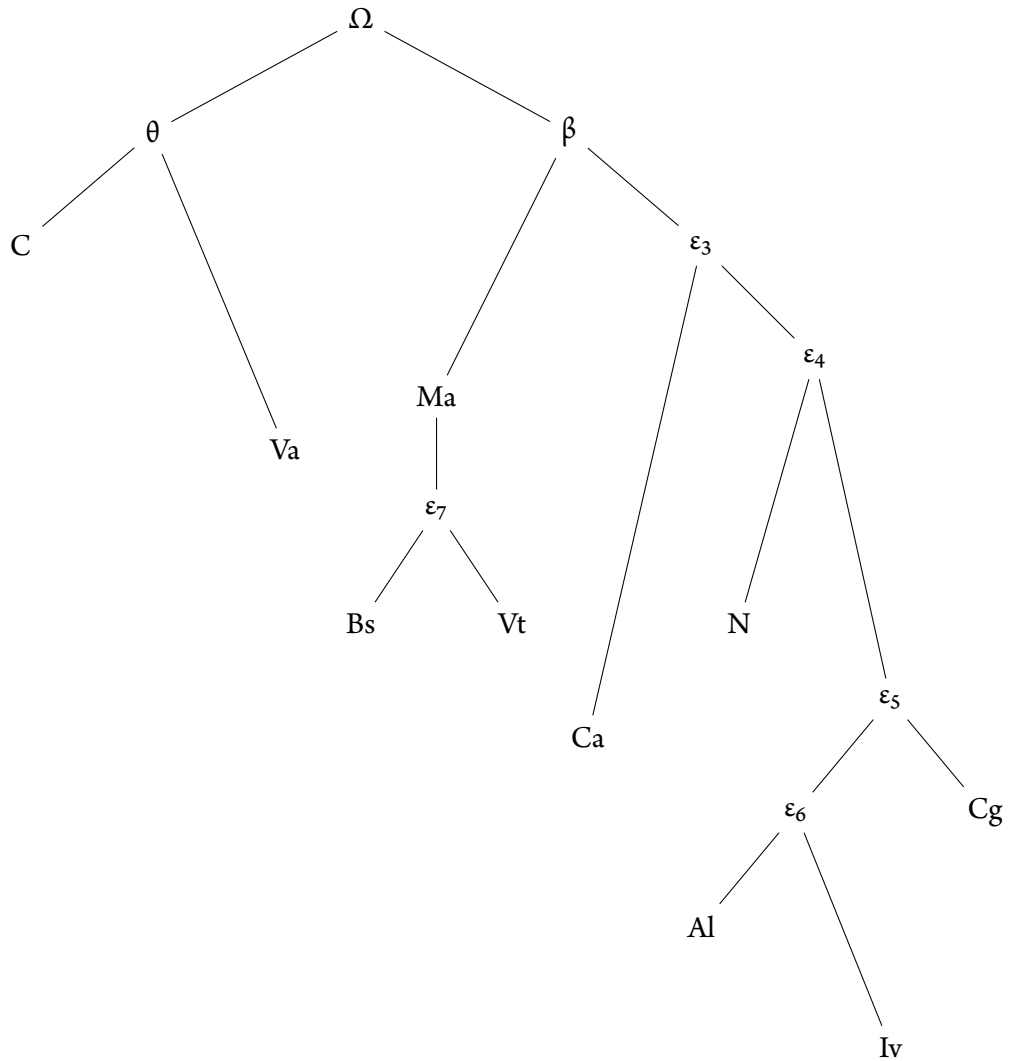
corr. Ma<sup>2sv</sup> Pj<sup>2sv</sup> || 5, 55 ἄχρονος Π L Ca] ἄφθιτος Ω Pj || 6, 5 ἔκτοθι  
 Ω L Md Pj] ἔκτοθε Π || 6, 77 πλάγκται] πλάκται Ma Pj || 7, 40 πολλάκι]  
 πολλάκις Ma Pj || 7, 71 χείρεσιν] χείρεσσιν MaN Pj L.

Tale incostanza nei raggruppamenti è dovuta al fatto che Pj è un manoscritto fortemente contaminato, a motivo dell'attività filologica del suo copista, il monaco Gabriele (vd. *infra*).

*Stemma codicum della famiglia Ω*

Da quanto considerato finora si ottiene il seguente *stemma codicum*:





## LA FAMIGLIA II

Appartengono alla famiglia II i seguenti manoscritti:

**Cu** = *Cusanus Graecus* 48, membr., X sec., pp. 4-124.

Il manoscritto – paginato, non cartulato – fa parte della collezione di codici greci appartenuti a Niccolò Cusano (XV sec.), da cui prende il nome<sup>104</sup>, ed è stato vergato da mani diverse di X sec. Al pari di VI (vd. *infra*), non contiene altri *carmi* di Gregorio oltre a quelli commentati da Niceta David nel «*corpus* delle XIV parafrasi» (Palla-Kertsch 1985, p. 12). Agati (1988, p. 105) lo annovera fra i manoscritti in minuscola «bouletée».

**Bibliografia:** Marx 1905, pp. 43-44; Palla-Kertsch 1985, pp. 10 ss.; Agati 1988; Moreschini-Costa 1992, pp. 8 ss. *passim*; Moreschini 1995, pp. 107-108; Moreschini-Sykes 1997, p. xv.

**VI** = *Vaticanus Graecus* 488, membr., X sec., ff. 3<sup>r</sup>-62<sup>v</sup>.

Si tratta di un manoscritto composito: nasce, infatti, dall'unione di due codici, uno più antico, di X secolo, che contiene il *corpus* di Niceta con gli *Arcana* (anche questo è in minuscola «bouletée»; cfr. Agati 1988, p. 108); uno più recente di XII sec. (Devreesse 1937, pp. 301-304).

**Bibliografia:** Palla-Kertsch 1985, pp. 10 ss.; Agati 1988; Moreschini-Costa 1992, pp. 8 ss. *passim*; Moreschini 1995, pp. 107 ss.; Moreschini-Sykes 1997, p. xv.

**Co** = *Parisinus Coislinianus Graecus* 262, membr., sec. XII, ff. 164<sup>r</sup>-175<sup>r</sup>.

Il testo poetico è scritto di séguito, come se fosse prosa, per tutta la lunghezza della pagina. Solo in *arc.* 1 la divisione dei versi è indicata (ignoro se si tratti della stessa mano del copista o di un'altra) da tre puntini. Le pericopi sono intervallate dalla parafrasi anonima; sono presenti anche glosse interlineari<sup>105</sup>. Gli *Arcana* si trovano alla fine del manoscritto e sono incompleti: si arrestano bruscamente, infatti, in corrispondenza di *arc.* 7, 12 e relativa parafrasi. Non sono presenti altri *carmi* di Gregorio.

**Bibliografia:** Devreesse 1945, pp. 239-241; Moreschini 1995, pp. 108 ss.; Moreschini-Sykes 1997, pp. xv ss.; Attar 2005b, pp. 61 ss.

<sup>104</sup> Cfr. Tuilier-Bady 2004, p. CLXXII nota 197.

<sup>105</sup> Cfr. Attar 2005b, pp. 61-62.

**Md** = *Marcianus Graecus* Z 494 (olim car. Bessarionis 89), chart., sec. XIII, ff. 203<sup>r</sup>-206<sup>r</sup>.

Il manoscritto, di grande formato *in folio* (cm 43 x 28, 5)<sup>106</sup>, che al pari di **Ma**, è appartenuto al Card. Bessarione, è stato vergato su carta orientale di eccellente fattura da quattro scribi diversi<sup>107</sup>: *a* = ff. 3-58<sup>v</sup>; *b* = ff. 59-121<sup>v</sup>, 208-246<sup>r</sup>; *c* = 124-202; *d* = 246<sup>r</sup>-320. Mioni (1985) ritiene che sia stato il copista *d* a riempire con altre opere i fogli rimasti vuoti (II<sup>v</sup>; I<sup>r-v</sup>; 2<sup>v</sup>, 121<sup>v</sup>-123<sup>v</sup>; 202-207<sup>v</sup>), fra i quali anche appunto quelli contenenti i *carmi* di Gregorio.

Prima di Bessarione, **Md** è appartenuto al monastero di San Giovanni Prodromo di Petra a Costantinopoli e al monastero di San Giacinto a Nicea (cfr. f. II<sup>r</sup>)<sup>108</sup>.

Il testo poetico è disposto su due colonne ed è caratterizzato da una scrittura molto fitta e ricca di segni tachigrafici.

Gli *Arcana* vi sono conservati integralmente, subito dopo una raccolta di *orazioni* dello stesso Nazianzeno, e sono seguiti dai *carmi* 1, 2, 9; 1, 2, 14; 1, 2, 15: anche questi, come si è visto nell'*Introduzione*, facevano parte del «*corpus* delle XIV parafrasi» e seguivano immediatamente 1, 1, 9, anche se 1, 2, 15 era accorpato a 1, 2, 16; in **Md**, invece, è presente solo 1, 2, 15, «nachdem vorher, im Titel, zusammen mit I, 2, 15 regelmäßig auch I, 2, 16 angekündigt worden war»<sup>109</sup>.

I *carmi* sono accompagnati dalla *Parafrasi* anonima, la stessa che si trova in **Co**, **Mn**, **Ms** (vd. *infra*) ed Hoeschel (vd. *infra*).

**Md** è ricco di *lectiones singulares* e di omissioni di parti di testo, talvolta rese visibili da un *vacuum* lasciato dal copista che Palla-Kertsch (1985, p. 28) paragonano ad una 'finestra', «ein augenscheinliches Zeigen dafür, dass sich seine Vorlage nicht in bestem Zustand fand» (*ibid.*).

**Bibliografia:** Halkin 1976; Mioni 1985, pp. 307-318; Palla-Kertsch 1985, pp. 10 ss., 27 ss.; Moreschini 1995, pp. 108 ss.; Moreschini-Sykes 1997, pp. xv ss.; Attar 2005b, pp. 67 ss.

<sup>106</sup> Cfr. Halkin 1976, p. 157.

<sup>107</sup> Cfr. Mioni 1985, p. 307.

<sup>108</sup> Mioni 1985, p. 307.

<sup>109</sup> Palla-Kertsch 1985, p. 13.

**Mn** = *Monacensis Graecus* 488, chart., sec. XIII med., ff. 160<sup>v</sup>-162<sup>v</sup> + 158<sup>rv</sup>.

Gli *Arcana* non vi sono conservati integralmente: il manoscritto, scritto su carta orientale, privo di parafrasi, ne tramanda, infatti, ai ff. 160<sup>v</sup>-162<sup>v</sup>, solo i primi tre, e il terzo solo fino al v. 68a; a questo punto, una nota avvisa: *sequitur post f. amissum f. 158*. In corrispondenza di questo un'altra nota avvisa: *post folium 158 ponendum*. Qui si trova *arc.* 4, con l'omissione dei vv. 1-4 e 51b-97a. Il testo poetico è scritto tutto di séguito – senza quindi rispettare la divisione in versi – su una sola colonna. Ai ff. 153<sup>r</sup>-157<sup>v</sup> si trova, disposto su due colonne, il carme 2, 1, 1, 1-150a, mentre i vv. 189-214 dello stesso su una sola colonna ai ff. 159<sup>v</sup>-160<sup>r</sup><sup>110</sup>.

**Bibliografia:** Hardt 1812, pp. 65-68; Gertz 1986, p. 97; Mondrain 1993, p. 232; Moreschini 1995, p. 108; Moreschini-Sykes 1997, pp. xv-xvi; Tuilier-Bady 2004, pp. CXXXIX-CXL; Sicherl 2011, pp. 227-228<sup>111</sup>.

**Ms** = *Monacensis Graecus* 484, chart. et membr., sec. XIV, ff. 417<sup>r</sup>-433<sup>v</sup>.

Il manoscritto, composito, consta di due parti: la prima, più antica, è di XII sec., mentre la seconda, che trasmette i carmi di Gregorio e la loro parafrasi, di XIV sec.<sup>112</sup>

Tale codice non era noto a Moreschini (1995; 1997), che pertanto non ha potuto utilizzarlo in fase di *recensio*. Vi sono contenuti, dopo il carme 1, 2, 33 (appartenente al *corpus* di Niceta; il codice ne omette varie parti), i primi sei *Arcana*, scritti tutti di séguito; ogni pericope è intervallata dalla relativa parafrasi anonima, che si interrompe alla fine di *arc.* 6, senza commentare gli ultimi quattro versi (al pari di **Vp**; vd. *infra*). Su questo codice David Hoeschel (1591) ha basato la sua edizione degli *Arcana* e della parafrasi anonima (che però attribuiva erroneamente a Niceta)<sup>113</sup>.

**Bibliografia:** Hardt 1812, pp. 46-51; Mondrain 1993, p. 230; Attar 2005b, pp. 61 ss.; Attar 2005a.

<sup>110</sup> Tuilier-Bady 2004, p. CXXXIX.

<sup>111</sup> Ritengo però che Sicherl a torto reputi **Mn** copia di **L**, tanto più che l'unico errore adottato come prova della derivazione del primo dal secondo in realtà è frutto di una cattiva lettura di **Mn** da parte di Sicherl stesso.

<sup>112</sup> Cfr. Attar 2005a, p. 48 nota 9.

<sup>113</sup> Cfr. Attar 2005a

**S** = *Oxoniensis Baroccianus* 96, membr., sec. XIV, ff. 1<sup>v</sup>-23<sup>v</sup>.

Si tratta di un palinsesto, la cui *scriptio inferior*, contenente un menologio del mese di gennaio, sembra risalire al IX sec.<sup>114</sup> La *scriptio superior*, vergata tutta dalla stessa mano<sup>115</sup>, «celle d'un scribe de la Renaissance byzantine de l'époque des Paléologues qui avait un sens critique averti»<sup>116</sup>, è generalmente assegnata al XIV sec., anche se alcuni tendono a retrodatarla alla fine del XIII<sup>117</sup>. L'origine del manoscritto sarebbe cretese, in maniera simile a molti manoscritti della collezione Barocci<sup>118</sup>.

Dopo il «*corpus* delle XIV parafrasi» di Niceta, segue, del Nazianzeno, l'*epit.* 119 corredato da un commentario attribuito a Niceta (in realtà non autentico) e «eine andere lange Reihe von Gedichten Gregors» (Palla-Kertsch 1985, p. 12).

**Bibliografia:** Coxe 1853, pp. 163-168; Delehaye 1937; Höllger 1985, pp. 131-132; Palla-Kertsch 1985, pp. 10 ss., 25 ss.; Gertz 1986, pp. 20-21; Moreschini 1995, pp. 110-111; Crimi *et al.* 1995, pp. 45 s., 83 s., 86 s.; Moreschini-Sykes 1997, pp. xvi s.; Tuilier-Bady 2004, p. CXII-CXV; Somers 2009, p. 58; Mazzon 2016, p. 226 nota 73.

**Mb** = *Marcianus graecus* 83 (olim card. Bessarionis 467), chart., a. 1327, ff. 88<sup>v</sup>-108<sup>r</sup>.

Il copista dell'intero manoscritto è Michele Crisocefalo (1306-1382)<sup>119</sup>, divenuto ieromonaco col nome di Macario, poi metropolita di Filadelfia in Asia Minore. La parte più antica del codice (ff. 1-181, dopo Gregorio Nazianzeno) era già finita giovedì 2 luglio 1327 a Costantinopoli<sup>120</sup>; successivamente, lo stesso Macario aggiunse altri testi (Turyn 1972, p. I 157; Gertz 1986, pp. 116-117). Anche **Mb** è appartenuto al Cardinale Bessarione.

<sup>114</sup> Tuilier-Bady 2004, p. CXII nota 95.

<sup>115</sup> Cfr. Gertz 1986, p. 20, il quale (nota 4) osserva che sono rare le correzioni di seconda mano, che spesso si limitano a correggere spiriti o accenti.

<sup>116</sup> Tuilier-Bady 2004, p. CXIV.

<sup>117</sup> Mi riferisco a Holmes 1782 (citato da Delehaye 1937), Somers 2009, p. 58 e Mazzon 2016, p. 226 nota 73.

<sup>118</sup> Gertz 1986, p. 21; Tuilier-Bady 2004, p. CXIV.

<sup>119</sup> Su di lui, vd. *PLP*, p. 31138; Mazzon 2016.

<sup>120</sup> In tale data Michele Crisocefalo non era ancora monaco; cfr. Mazzon 2016, p. 226 nota 71.

Il manoscritto è privo di commentario, ma presenta diverse glosse interlineari<sup>121</sup> e alcuni scolii marginali in inchiostro rosso, che, secondo Gertz (1986, p. 117), sembrano essere della stessa mano di Macario (ad eccezione di quelle dei ff. 6<sup>r</sup>-11<sup>r</sup>, da attribuire ad una mano più tarda).

Gli *Arcana* sono preceduti e seguiti da numerosi carmi – molti di più rispetto agli altri testimoni di Π<sup>122</sup> –, l'ἀκολουθία dei quali è riportata nel dettaglio da Mioni (1981, pp. 126-127) e Gertz (1986, p. 121): mi limito a segnalare che essi sono immediatamente preceduti da 2, 1, 13 e 10, appartenenti alla *Gedichtgruppe* I, e seguiti, conformemente alla successione del *corpus* di Niceta, da 1, 2, 9 e 14-17; 2, 1, 2 (ma 1, 2, 15 è accorpato a 1, 2, 16 e 1, 2, 17 a 2, 1, 2; sono assenti 1, 2, 31 e 1, 2, 33). Per Tuilier-Bady (2004, p. CLIII), «l'apparition de cette recension» (quella di Niceta) «dans **S**, dans **Mn**, dans **Pj** et dans **Mb**, entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle, doit être vraisemblablement attribuée à l'influence de Planude et de ses disciples à cette époque». Inoltre, «l'appartenance du *Marcianus* gr. 83 à la Renaissance byzantine dans la tradition de Planude est confirmée par le fait que le codex figurait au XV<sup>e</sup> siècle parmi les manuscrits que le cardinal Bessarion devait léguer à la République de Venise en 1468 et qui constituent le fonds les plus ancien de la Bibliothèque Marcienne» (*ibid.*).

**Bibliografia:** Turyn 1972, I 156-164, II plates 135, 245; Mioni 1981, pp. 125-128; Palla-Kertsch 1985, pp. 10 ss., 14, 25 ss.; Gertz 1986, pp. 116-117; Moreschini 1995, pp. 110-111; Moreschini-Sykes 1997, pp. xvi-xvii; Tuilier-Bady 2004, pp. CLII-CLV; Mazzon 2016.

**Pj** = *Parisinus Graecus* 1220, chart., XIV sec., ff. 191<sup>v</sup>-202<sup>v</sup>.

Tale manoscritto di piccolo formato (mm 225 x 145)<sup>123</sup>, privo di parafrasi, vergato per la maggior parte su carta italiana, si può datare al primo quarto del XIV secolo sulla base delle filigrane<sup>124</sup>, precisamente tra il 1310 e il 1325 (cfr. Gertz 1986, p. 119), ed ha verosimilmente avuto origine nell'ambiente di Massimo Planude, come conferma il contenuto (Ermete Trismegisto, Gregorio Nazianzeno *Christus patiens* e carmi, Nonno *Parafrasi sul Vangelo di S. Giovanni*, Massimo Planude *Omelia Sulla sepoltura di Cristo*)<sup>125</sup>. Recentemente, poi,

<sup>121</sup> Molte di esse si rifanno a Niceta David; cfr. Attar 2005b, p. 49.

<sup>122</sup> Palla-Kertsch 1985, p. 14.

<sup>123</sup> A. Guillaumont-C. Guillaumont 1971, p. 205.

<sup>124</sup> *Ibid.*; Tuilier-Bady 2004, p. CXLIX e nota 161.

<sup>125</sup> Tuilier-Bady 2004, p. CL.

la mano che ha vergato il codice è stata identificata con quella del monaco Gabriele, οἰκονόμος del monastero di S. Giorgio dei Mangani a Costantinopoli<sup>126</sup>.

La sua appartenenza alla famiglia Π è certa, anche se il testo appare fortemente contaminato, come dimostra il fatto che condivide diverse lezioni di Ω e che, all'interno della stessa famiglia Π, sembra muoversi con disinvoltura fra i diversi sottogruppi (vd. *infra* e *supra*). Ciò potrebbe esser dovuto all'influsso planudeo.

Il testo degli *Arcana* è sprovvisto della parafrasi di Niceta, ma sono presenti glosse interlineari e marginali (solo in minima parte coincidenti con quelle di Mb)<sup>127</sup>.

Pj era abbastanza noto fra i filologi del rinascimento: ha fatto parte, infatti, della collezione di Giano Lascaris (1445-1535), del Card. Ridolfi († 1550), di Piero Strozzi († 1558) e della Regina Madre Caterina de Medici († 1589), prima di entrare alla fine del XVI sec. nella biblioteca del re (Tuilier-Bady 2004, p. CLII). A Palla (1990a) si deve la sua identificazione con il *codex Reginae Matris* impiegato da Billius accanto al perduto *Codex Sirletanus* per la sua *editio princeps* del 1575<sup>128</sup>.

**Bibliografia:** Omont 1886b, pp. 270-271; Tuilier 1969, pp. 100-103; A. Guillaumont-C. Guillaumont 1971, pp. 205-211; Höllger 1985, pp. 144-145; Gertz 1986, pp. 119-120; Palla 1990b, pp. 32 ss.; Moreschini 1995, pp. 111-112; Moreschini-Sykes 1997, pp. xvi-xvii; Tuilier-Bady 2004, pp. CXLIX-CLII; Mondrain 2008.

Vp = *Vaticanus Palatinus Graecus* 401, chart., XVI sec., ff. 335<sup>f</sup>-358<sup>f</sup>.

È merito di Attar (2005b) aver richiamato l'attenzione su questo testimone degli *Arcana*, non adoperato da Moreschini nella sua edizione. Vergato dall'umanista tedesco Pechmann di Kit(z)ingen (Πίκανδρος Κητίγγερος, nella forma grecizzata; XVI<sup>med</sup> sec., RGK III A 563), è provvisto della parafrasi anonima ed è assai vicino ai manoscritti Co e Ms, soprattutto a quest'ultimo: entrambi, infatti, si arrestano dopo *arc.* 6 e presentano la stessa disposizione del testo e

<sup>126</sup> Vd. Mazzon 2016, pp. 226 ss., nota 74. Su di lui cfr. *PLP*, n. 3426, mentre, per una proposta di identificazione, vd. Mondrain 2008, pp. 119-129.

<sup>127</sup> Cfr. Attar 2005b, p. 49.

<sup>128</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 112.

della parafrasi; li separa solo il tentativo, parzialmente riuscito<sup>129</sup>, da parte di **Vp** di ripristinare la divisione in versi, verisimilmente non rispettata nel modello. Alla fine di *arc.* 6 (f. 358<sup>r</sup>), in riferimento ai vv. 96-99, il copista scrive nel margine: ταῦτα τὰ μέτρα ἐν τῷ ἀρχετύπῳ οὐκ ἄλλως γραφέντα εὕρισκεται. Successivamente, scrive:

οὐ πλείω ἐν τῷ αὐτογράφῳ ἐπακολουθεῖ  
ποίημα οὐκ ἀτελῶς ἔχει.

Gli *Arcana* sono preceduti dal carme 1, 2, 33 del *corpus* di Niceta, come in **Ms** e non sono seguiti da nessun altro carme di Gregorio.

**Bibliografia:** Stevenson 1885, pp. 259-260; Mittler 1986, pp. 82-83;  
Attar 2005b, pp. 63 ss.

#### RAGGRUPPAMENTI INTERNI DELLA FAMIGLIA Π

L'appartenenza di questi dieci codici alla famiglia Π è provata dai numerosi casi di accordo in errore o lezione caratteristica, di cui si forniscono alcuni esempi tratti dai primi tre *Arcana*:

*arc.* 1, 9 φεύγετε Π L Ca] φευγέτω MaNVa || 1, 26 μετόπισθεν  
C MaVaN] μετέπειτα Π L Ca Va<sup>2γρmg</sup> || 2, 4 αὐτοφόνοιο Π] αὐτοφονή-  
ρος Ω L, αὐτοφθόνοιο Md || 2, 6 οἶδεν Ma<sup>(ec?)</sup> Π] οὐδὲν C Ma<sup>2svNVa<sup>ec</sup></sup>  
Ca L || 2, 19 ἀναρχος Ω L] ἀνάρχου Π Va<sup>2</sup> || 2, 38 ὡς τὸ Ω L] ὥστε  
Π || 2, 45 λυτὸν C MaN Ca L] αὐτῶν Π, αὐτῷ Mn Va<sup>Pc</sup> VI<sup>Pf</sup> || 2, 57  
ὑπέδεκτο Ω L MbMn] ὑπόδεκτο CuVISC oMdMsVp, ὑποδέδεκτο Pj ||  
3, 5 αἰολόδωρον Π] ὀλβιόδωρον Ω L || 3, 36 αὐτὸς ἐπελθὼν Π Va<sup>2γρmg</sup>  
] ἔλθ' ἐπικούρος Ω L, ἐλθὼν ἐπικούρος Ma<sup>Pc</sup> || 3, 57 λόγους Ω L]  
λόγοις Π.

Un esame accurato della famiglia Π è realizzato da Palla<sup>130</sup> nell'ambito dell'edizione di *carm.* 1, 2, 9 (A e B); ad esso si è rifatto Moreschini (1995) per quella degli *Arcana*<sup>131</sup>. Alcuni manoscritti, come si è visto, non erano ancora noti agli studiosi e pertanto non è stato loro possibile utilizzarli per determinare più chiaramente i rapporti stemmatici. Recentemente, Attar (2005b), nel

<sup>129</sup> Spesso, infatti, il copista trascrive erroneamente la parola iniziale di un verso alla fine di quello precedente, anche se il più delle volte riesce a correggere l'errore.

<sup>130</sup> Palla-Kertsch 1985.

<sup>131</sup> Moreschini-Sykes 1997.



suo lavoro di tesi dottorale sulla *Parafrasi* anonima ai *Carmina Arcana*, ha analizzato il comportamento dei manoscritti anche in rapporto a questi ultimi, seppure in forma cursoria; le sue indicazioni, in ogni caso, risultano in gran parte preziose.

### *Cu e VI*

I due più antichi manoscritti della famiglia, **Cu** e **VI**, possiedono entrambi *lectiones singulares*, dunque sono indipendenti l'uno dall'altro, come già chiarito da Palla<sup>132</sup>; mi limito ad alcuni esempi:

**Cu:** *arc.* 1, 14 ὠσε] ὠσσε || 1, 32 om., add. Cu<sup>2mg</sup> || 1, 37 βένθος] βένθους || 2, 70 ἀλλ' ἐκάθηρεν] ἀλλὰ κάθαρεν || 2, 75 ἦν θύος om. propter lac., rest. Cu<sup>2mg</sup> || 2, 76 αἶμ' om. propter lac., rest. Cu<sup>2mg</sup> || 3, 38 θεσμοῖσι] θεσμοῖο || 3, 39 τεκτός τε] τικτός τε || 3, 58 ρίζαν] ρίζην || 4, 95 ἔνθεν] ἔνδον || 7, 24 ψυχῇ] ψευδῇ || 7, 126 πεσόντες] πλέοντες || 8, 19 ἱερῶν] ἱερὸν.  
**VI:** *arc.* 1, 17 πάροιθε] πάροι<sup>133</sup> || 2, 67 ὑπέρσχεθε] ὑπέρσχε\*\* (rasura) || 2, 71 υἱὸς] πατρὸς || 3, 55 θείοισι] θείοις || 5, 28 ἐθέλησιν] ἐθέλησεν || 6, 31 καὶ om. || 6, 41 τιν' ] θ' || 8, 86 τὸ om.

$\eta = CoMsVp$

Questi manoscritti, oltre ad essere provvisti della *Parafrasi* anonima, presentano numerosi casi di accordo in errore, come gli esempi seguenti mostrano:

*arc.* 1, 27 ἀπείριτος] ἀπείρητος || 1, 38 νοήμονες – 39 κευθομένη om. || 3, 50 χαρίσματος] χαρίσματα || 4, 8 νόου] νόους || 4, 13 ἐστάμεν] ἐστάναι || 4, 13 ἄνδιχα πάντα om. || 4, 64 θηεύμενος] θνεύμενος, corr. Ms<sup>2mg</sup> || 5, 31 om. || 6, 61 ἀπεχθαίρει] ἀπεχθαίρειν || 6, 71 om. CoMsVp (Ca).

**Co**, data la sua maggiore antichità, non può essere copia di **Ms** o di **Vp**; questi ultimi due, poi, non possono derivare da **Co**, dal momento che ciascuno è caratterizzato da numerose *lectiones singulares*:

<sup>132</sup> Cfr. Palla-Kertsch 1985, pp. 16-17.

<sup>133</sup> Errore di aplografia dovuto alla parola seguente (θεόφρονες).

**Ms:** *arc.* 1, 21 δέχρυσο] δέχρυσο || 1, 37 ἀναγον] ἀναγον || 2, 13 ἐμῆς om., add. Ms<sup>2sv</sup> || 2, 18 ἐστὶν] ἐστὶ || 2, 77 καὶ... <ᾰ>ειρε om., add. Ms<sup>2mg</sup> || 2, 81 γε om., add. Ms<sup>sv</sup> (tantum γ)<sup>134</sup> || 3, 51 μ' ὄλον] μόλον, corr. Ms<sup>2mg</sup> || 5, 69 οἶμον] οἶμιν || 6, 2 ἀντομένη] αὐτομένη .  
**Vp:** *arc.* 1, 3 ἀναφαίνειν] ἐμφαίνειν || 1, 37 ἦ] ἦ μὲν, ἦ Vp<sup>corr</sup> || 2, 3 ἀρηγέμεν] ἀρηγέμεναι || 2, 20 ὑπέρτερον] ὑπέρτερος || 2, 29 πατρὶ] τὸ πατρὶ, πατρὶ Vp<sup>corr</sup> || 2, 77 ᾰειρε] ἦρε || 2, 83 γ' εὐμενέων] γε ὑμενέων || 3, 8 παῖς om. || 3, 22 πυριθαλπέας] πυριθαλπίας .

Se ne conclude che **CoMsVp** sono indipendenti l'uno dall'altro. **Ms** e **Vp**, poi, oltre a condividere la stessa disposizione del testo poetico e della *Parafrafi*<sup>135</sup>, risultano accomunati da numerosi errori ed omissioni, come testimoniano i seguenti esempi:

*arc.* 1, 14 κακίστους] κακίστως || 3, 3 τρομέωμεν] τρομέομεν || 3, 38 γόνος] γένος Ms<sup>pc</sup>Vp || 3, 80 τερπώμεθα] τερπόμεθα || 4, 20-21 om., add. Ms<sup>mg</sup>Vp<sup>2</sup> || 4, 21 πολύπλοκος] πολύπλοος Vp, πολύπλο Ms || 4, 43 prius κακίη om. Va MsVp, κακία add. Va<sup>2sv</sup> || 5, 1 κόσμον] κόσμων || 5, 9 ἐπιτρέψητε] ἐπιστρέψητε Ms<sup>ac</sup>Vp || 5, 35 καὶ ἔνθα || 5, 62 ἐπι-63 μῆδε om. || 6, 62 εἶργει] ἔργει || 6, 75 δυσαντέα] δύσαντα.

Devono dunque derivare da un medesimo modello, che chiameremo  $\eta^2$ .

Per quanto riguarda i rapporti di  $\eta^2$  con **Co**, si deve osservare che il primo non può derivare dall'altro: mentre **Co**, infatti, si interrompe in corrispondenza di *arc.* 7, 12 incluso (testo poetico e *parafrafi*), **MsVp** si fermano ad *arc.* 6 incluso, omettendo però la *parafrafi* degli ultimi quattro versi<sup>136</sup>; lo stesso doveva dunque verificarsi anche in  $\eta^2$ . Il copista di **Vp** (f. 358<sup>r</sup>), in particolare, in riferimento ai vv. 96-99 annota nel margine: ταῦτα τὰ μέτρα ἐν τῷ ἀρχετύπῳ οὐκ ἄλλως γραφέντα εὐρίσκεται, e poco più oltre aggiunge: οὐ πλείω ἐν τῷ αὐτογράφῳ ἐπακολουθεῖ / ποίημα οὖν ἀτελῶς ἔχει. **Co**, del resto, possiede degli errori che sono assenti in  $\eta^2$ :

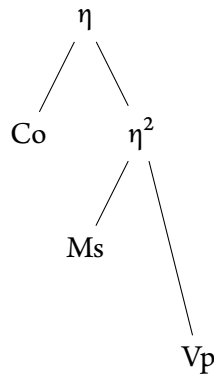
*arc.* 1, 27 ἀπίριτος] ἀπίρητος || 2, 69 δὲ om. || 4, 61 ἐστὶν om. || 4, 69 παρεόντος] παρεντος || 4, 83 ἐστὶν om. || 4, 83 ὀπάζειν] ἐ ὀπάζει || 5, 23 συνέδησαν... οὐ om. || 5, 26 τις] της || 6, 39 στορέσαιμι] στορέσαι || 6, 43 ἔχθεα] ἔχθρα (fort. corr. ex ἔχθεα).

<sup>134</sup> Anche Md legge σύγ τοῖς.

<sup>135</sup> Cfr. Attar 2005b, p. 63.

<sup>136</sup> Cfr. Attar 2005b, p. 65.

**CoMsVp** devono dunque derivare da un subarchetipo comune, che chiameremo  $\eta$  e che dovrà risalire al più tardi al XII sec. (ma prima di **Co**)<sup>137</sup>:



Tale manoscritto perduto non può esser il modello per la *Parafrasi* anonima, dal momento che contiene il commento di versi che in **CoMsVp** risultano omessi; deve, dunque, esser copia di un altro manoscritto che possedeva e i versi omessi e il commentario<sup>138</sup>. La vicinanza sua (come anche di **Md**, come si vedrà) a **Vl** piuttosto che a **Cu** è provata dai seguenti casi di accordo in errore:

*arc.* **1, tit.** om. Vl η L || **1, 6** πολλάκι] πολλάκις CoMs Vl<sup>2sv</sup> || **1, 31** κινυμένη] κινουμένη Ma Vl<sup>ac</sup> η Pj<sup>sv</sup> || **2, 71** υίδς] πατρός N<sup>2γρ</sup> Iv Vl η MdMn || **3, 85** ἐκέασεν Ca CuSPj] ἐκέασεν CMaVaN VlMb η Md || **4, 47** ὑπεροπλήσι MaVaNCa MbMdMnPj] ὑπεροπλείησι CuVlCo<sup>2</sup> MsVp L, ὑπεροπλησι C<sup>vd</sup> || **4, 60** φραζόμεσθ' ὅ τι MaVaNCa L] φραζόμεσθα τί C S<sup>2sv</sup>, φραζόμεθα τί Vl η SMb, φραζόμεθα τί CuMdPj || **4, 70** ἄτ' ἔσεται] ἀπ' ἔσεται Vl η Md || **4, 90** ἄνευθε] ἄνευθεν Vl<sup>ar</sup> η Md || **5, 26** τῆς] τίς CVaCa VlP<sup>r</sup> η Md L || **5, 61** ἠέρος Ω L] ἠρεος Vl η Ho. || **6, 11** τεινώμεσθα CNVaCgCaIv L CuS<sup>2</sup>MbPj (τεινόμεσθα Iv<sup>vd</sup>)] τεινώμεθα Ma VlSη τεινόμεθα Md Ho. || **6, 77** φιλομειδέες Ca CuSMbPjVp<sup>pc</sup>] φιλομειδεῖς CNCgIvAl φιλομηδεῖς MaVa, φιλομηδέες Vl η φιλομίδεες Md, φολομηδέες L<sup>ac</sup> φολομειδέες L<sup>pc</sup>.

In qualche caso, **Vp** non condivide errori di **CoMs**:

*arc.* **4, 2** δηριώωντες] δηριώωτες || **4, 5** πλάσσουσι] πλάσσουσιν || **4, 12** πάμπαν] πάμπα || **4, 69** πέμπτον] γίεμπτον || **5, 12** ἄναρχος] ἄνχος.

<sup>137</sup> Cfr. Attar 2005b, p. 68 e nota 33.

<sup>138</sup> Cfr. Attar 2005b, p. 64.

Ciò si deve verisimilmente al fatto che **Vp** ha corretto questi errori da sé oppure ricorrendo a qualche altro manoscritto.

### *Md ed η*

Vicino ad η appare anche **Md**<sup>139</sup>, che ne condivide numerosi errori:

*arc. 1, 3* ἀναφαίνειν] ἀμφαίνειν Ca η Md (ἐμφαίνειν Vp) || **1, 15** θεημάχον ] θεομάχον || **2, 40** δ' ἐπίηρα] δὲ πίηρα || **2, 48.57** παθέεσι] παθέεσι || **3, 43** τρισσοῖς] τρισίν || **3, 55** θειοφόροισιν] θεοφόροισιν (θεσφόροισιν Vp) || **4, 45** ἔνεικεν] ἤνεγκεν || **4, 90** παραστάτιν] παραστάτην || **6, 2** περιωγαῖς] περιωπαῖς || **6, 41** τιν' ] τε || **6, 98** ὄσον] ὄσον φάος.

**Md** non può derivare da η, perché possiede gli otto *Arcana* e l'intero testo della *Parafraasi*, mentre η, come si è detto, si arresta ad *arc. 7, 12*; **Md**, poi, è sicuramente più recente di η, che, come si è detto, dovrà risalire al più tardi al XII sec. η, infine, è caratterizzato da errori non condivisi da **Md**, come ad esempio le omissioni di versi citate *supra* ed ancora i seguenti errori:

*arc. 3, 29* ἔλειπεν Md] ἔλιπεν η || **3, 50** χαρίσματος Md] χαρίσματα η || **4, 54** ἐσόμενος Md] ἐπόμενος η || **4, 75** ὠδινεν Md] ὠδίνη ἐν η || **5, 8** τοίου, τῷ ] τοιούτου, τῷ η, τοίου, τὸ MdPj || **5, 31** hab. Md, om. η.

**Md**, a sua volta, è ricco di *lectiones singulares*; mi limito a citarne solo alcune tratte da *arc. 1 e 2*:

*arc. 1, 3* σπεύδομεν] σπευδόμενοι || **1, 29** εἰς om. || **1, 33** αὐτὰρ] ἀτὰρ || **1, 36** ἀναφαίνειν] ἀμφαίνειν || **1, 39** ἐνὶ] ἐν || **2, 4** αὐτοφόνιο Π] αὐτοφονῆος Ω L, αὐτοφθόνιο Md || **2, 24** ἐόντων] ὄντων || **2, 68** πειραστήν] πειρατήν || **2, 76** αἶμ' ἀνέθηκε] αἶμαν ἔθηκε (errore da maiuscola).

È lecito, quindi, concludere che **Md** ed η derivino indipendentemente da un medesimo subarchetipo, che chiameremo λ<sup>140</sup>.

Anche per **Md** si conferma la forte vicinanza a **VI**:

<sup>139</sup> La parentela era già stata segnalata da Moreschini 1995, p. 108, che però non conosceva **MsVp**; cfr. Attar 2005b, p. 68.

<sup>140</sup> Di conseguenza, l'assenza della parte finale degli *Arcana* in η deve spiegarsi supponendo che in quest'ultimo i fogli finali fossero andati perduti o si fossero rovinati (Attar 2005b, p. 69).

*arc.* 2, 46 μένη] μένει V1<sup>2vd</sup>Md Ca || 3, 13 ἐθέλησι] ἐθέληση V1<sup>ac</sup>vd  
Md || 5, 17 ἀστράσιν] ἄστασιν VIMd || 5, 24 συνέδησε] συνέδησεν  
V1<sup>ar</sup> συνέδεισεν Md || 7, 21 ζώειν] ζών VIMd<sup>vd</sup> || 8, 33 ἔργμασι]  
ἔρμασι VIMd || 8, 62 δ' om. VIMd || 8, 70 ὑπέδεκτο] ὑπόδεκτο VIMd  
|| 8, 86 τὸ om. VIMdPj.

Questo stretto rapporto era già stato notato da Palla<sup>141</sup>, che pertanto li faceva discendere dallo stesso perduto esemplare di **V1**, γ; dal momento che, però, **Md** non ha la parafrasi di Niceta, bensì quella anonima, non poteva esser copia di γ (che ha appunto quella di Niceta), e quindi occorreva inserire «zwischen γ und Md wenigstens ein Zwischenexemplar... in dem der Kommentar, der sich in γ befand, abhanden gekommen ist» (p. 28). Non è inverosimile supporre che questo esemplare perduto fosse appunto λ<sup>142</sup>.

In qualche caso, **Md** si accorda anche con **Cu**: cfr. e.g. *arc.* 1, 32 μονώτατος] μονότατος **CuMd**; 2, 83 σοι **Cu**<sup>corr</sup>V1<sup>ec</sup>S<sup>2</sup>MsMn] σὸ **CuS**<sup>vd</sup>**Md**; 4, 94 θειοφώρων] θεοφόρον **CuMd**; 8, 57 τε om. **CuMd**; alcuni di questi errori potrebbero tuttavia anche essere poligenetici. Giova poi ricordare quanto osservato da Palla<sup>143</sup> a proposito, e cioè che errori di quantità delle vocali o di scempiamento di consonanti, data la loro alta frequenza, vanno valutati attentamente prima di creare raggruppamenti; lo stesso vale anche per omissioni di particelle o piccole parti di testo, che potrebbero esser dovute semplicemente al cattivo stato di conservazione dell'antigrafo.

Laddove **MsVp** o **Co** (e **Mn**, vd. *infra*) si discostano dal comportamento del loro modello correggendone gli errori, la lezione di λ è data dall'accordo fra **Co** e **MdMn** (*arc.* 1, 2 πτερύγεσσι cett. η<sup>2</sup>] πτερύγεσι **CoMdMnMb**; 2, 25 μεσηγὺ η<sup>2</sup> cett.] μεσηγὺ **CoMdMn Va**) o fra **Md** ed η<sup>2</sup>: 2, 67 ὑπέρσχεθε Ω **CuCoMbPj**] ὑπερέχεθε **Md** η<sup>2</sup>, ὑπερέσχεν **Mn**.

Nel caso di 1, 39, **Co**<sup>ac</sup> e **Mn** (seguito da **Pj**) condividono la lezione errata σκοτίης contro σκοτίοις presente in η<sup>2</sup>**Md**, dovuta verisimilmente ad itacismo. In 3, 85, **Vp** condivide la *lectio facilior* di **Md** ἢ ἐθέλησις (contro il corretto ἢ ἐθέλησις di tutti gli altri codici), verisimile errore da maiuscola, che forse può spiegarsi tramite contaminazione da **Md** o da un manoscritto a lui vicino nei confronti di **Vp**.

<sup>141</sup> Palla-Kertsch 1985, pp. 27-28.

<sup>142</sup> Attar 2005b, p. 68.

<sup>143</sup> Palla-Kertsch 1985, pp. 29-30.

## Mn

Questo manoscritto, che, come si è visto, conserva solo una parte degli *Arcana*, condivide, assieme a λ, l'errore di VI πατρός in *arc.* 2, 71, contro il genuino υἱός<sup>144</sup> e quindi «deve essere inserito nel gruppo che ha in VI il suo più antico rappresentante»<sup>145</sup>, come anche questi due esempi confermano: *arc.* 2, 55 πολλὸν Ω L CuVI<sup>ac</sup>vd<sup>δ</sup>1] πολλῶ VI<sup>2pc</sup>Mn; 3, 66 ἀστατεύουσα VI<sup>pr</sup>] ἀστατεύουσα VI<sup>ar</sup>Mn. Mn, poi, si accorda spesso in errore con λ:

*arc.* 1, 6 δ' om. Ω λMn || 2, 32 ἀγέννητος] ἀγέννητος MaVaNCaIv λMnδ<sup>1146</sup> || 2, 65 μιν Ω S<sup>ec</sup>vd<sup>Co</sup>ac<sup>vd</sup>δ<sup>1</sup>] μὲν CuVlMn || 3, 26 παύροισιν C CuVIS L] παύροισι MaVaNCa λMnδ<sup>1</sup> || 3, 31 φέρον] φέρων CVaCa L MdMnPjVp<sup>147</sup>; *etc.*

in particolare, mostra di condividere diversi errori di Md:

*arc.* 1, 2 πτερύγεσσι] πτερύγεσι MdMn || 1, 16 σελίδεσσι] σελίδεσι MnMdS || 2, 1 σέβοντες] σεύοντες MnMd || 2, 12 μερόπεσσιν] μερόπεσιν MnMdS || 2, 18 ἐμείο] ἐμοῖο MnMd Ma || 2, 61 παθέεσσιν] παθέεσιν MnMd || 3, 36 κἀνθάδ'] κἀν θάδ' MnMd.

Una sola volta, invece, si accorda con il solo Co<sup>ac</sup> (nella lezione σκοτίης, contro quella corretta σκοτίοις) e poche volte con η (3, 29 ἔλειπεν] ἔλιπεν VI<sup>pr</sup> η Mn Va<sup>ac</sup>; 3, 35 εὐστρέφεσι η Mn)<sup>148</sup>.

D'altra parte, nessuno dei manoscritti di λ può esser copia di Mn, in primo luogo perché quest'ultimo non possiede la parafrasi e trasmette solo i primi tre *arcana* (il terzo incompleto) e una porzione del quarto; in secondo luogo, perché presenta *lectiones singulares* che non si ritrovano in nessuno dei manoscritti di λ:

Mn: *arc.* 1, 12 τ' om. || 1, 19 ἀγορεύσω] ἀγορεύω || 1, 29 εἰς-30 Λόγος om. || 2, 7 ἐκπεφυώς] ἐκπεφυκώς || 2, 17 γεννήσεις] γενέσεις || 2, 48 τοῖς Χριστοῦ] τοῖς γε θεοῦ.

<sup>144</sup> L'errore dipende da ἀνάρχου, di norma attribuito al Padre.

<sup>145</sup> Moreschini 1995, p. 108.

<sup>146</sup> ἀγέννητος è giustamente conservato dagli editori (ἀγέννητος è *contra metrum*).

<sup>147</sup> In questo caso, la lezione di λ è rappresentata da MdVp, mentre CoMs hanno corretto l'errore.

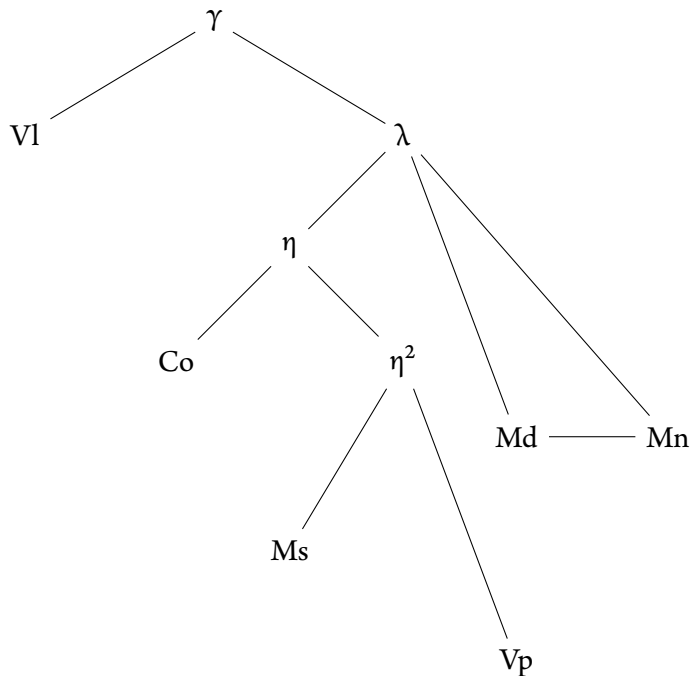
<sup>148</sup> Si tratta, però, di errori poco significativi, di possibile origine poligenetica.

Parimenti, **Mn** non può esser copia di nessuno dei discendenti di  $\lambda$ , perché sono tutti forniti di *lectiones singulares* (vd. *supra*). Se ne dovrebbe dedurre che **Mn** discenda in maniera indipendente da  $\lambda$ . Eppure, **Mn** è immune da alcuni errori di quest'ultimo:

*arc.* 1, 15 θεημάχον  $\Omega$  L CuVIMn $\delta$ ] θεομάχον  $\lambda$  || 2, 40  $\delta$ ' επίηρα MaVaNCaIv L CuVIMd<sup>dist</sup>Mn $\delta$ ] δὲ πίηρα  $\lambda$  || 2, 48 παθέεσι  $\Omega$  L CuVIMn $\delta$ ] παθέεσι  $\lambda$  || 2, 57 ὑπέδεκτο  $\Omega$  L MnMb] ὑπόδεκτο CuVIS $\lambda$  || 2, 57 παθέεσιν Mn] παθέεσιν  $\lambda$  || 2, 70 ἀλλ' ἐκάθηρεν  $\Omega$  L Mn] ἀλλὰ κάθηρεν V $\lambda$ SMb.

Il comportamento incostante di **Mn** si deve verosimilmente a contaminazione, come lascia intendere il fatto che esso conservi talvolta la lezione corretta assieme anche a  $\Omega$  (e.g. 2, 57; 2, 70). Sfortunatamente, l'estensione del testo tràdito da questo manoscritto è troppo ridotta per consentire ulteriori deduzioni.

Si potrebbe dunque ipotizzare uno stemma simile, collocando **Mn** vicino a **Md**:



In un certo numero di lezioni, con **Mn** si accordano anche **S**, **Mb** e/o **Pj**, che però sono di epoca successiva (vd. *infra*), e **N**, della famiglia  $\Omega$  (vd. *supra*).

La sottofamiglia  $\delta = SMbPj$

I manoscritti **SMb** sono imparentati fra loro, come provano i seguenti accordi in errori o lezione caratteristica:

*arc.* 1, 17 ἄνδρες] ἴδρες || 2, 8 γεννήτορι] γενήτορι, corr. S<sup>2</sup> || 2, 41 κενεόν τε] κε νέον τε S κεν νέον τε Mb || 2, 43 ἀμφοτέρων] ἀμφότερον, corr. S<sup>2mg</sup> || 2, 53 θεοῦ] θεοὶ || 2, 59 ἀγητός] ἀγαπητός || 2, 66 δωροφόροι] δωροφόρος || 3, 20 πυρὸς] πρὸς, corr. S<sup>2</sup> || 3, 31 σαωτήρ] αὐτήρ, σαοτήρ Mb<sup>2γρsv</sup> || 3, 62 τρισσοῖσι] τρισσοῖς || 4, 49 ἀνδροφόνοιο] ἰδροφόνοιο || 4, 91 ἐκγενόμεσθα] ἐκγενόμεθα || 6, 95 γεννήτορι] γενήτορι || 7, 112 ἀνδροφόνοιο] ἰδροφόνοιο || 7, 122 ὑπ' ἀήταις] ὑπ' ἀήτης (dist. S<sup>2</sup>) || 8, 11 ἔρχεῖ] ἔσχει, αἴσχει S<sup>2</sup>Pj || 8, 15 τεθιλότα] τεθηλέτα || 8, 78 ἀενάοιο] ἐνάοιο.

S non può essere copia di **Mb**, perché quest'ultimo possiede errori non condivisi dal primo, come si nota dai seguenti esempi:

*arc.* 1, 14 Λόγος] λόγους || 1, 27 ἔχων] ἔχω || 2, 40 φέρων om., add. s.v. || 3, 28 αἰγλήεντος] αἰγνήεντος || 4, 4 νοεύμενα] νοεύμονα.

La questione si complica quando si tratta di decidere quale posizione da assegnare a **Mb** all'interno dello *stemma*. Palla<sup>149</sup>, infatti, ha individuato, nell'ambito di *carm.* 1, 2, 9 (A e B), errori propri di **S** contro **Mb**, che permettono di escludere un rapporto di dipendenza del secondo dal primo: entrambi devono dunque discendere indipendentemente da un medesimo manoscritto perduto,  $\delta$ . La stessa cosa si verifica anche per gli *Arcana*<sup>150</sup>, nei quali **S** presenta diverse *lectiones singulares*:

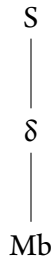
cfr. e.g. *arc.* 1, 11 οὔρεος] οὔρεο || 2, 17 εἰ ] εἴ γε || 2, 19 ὀ] οὐ || 2, 44 εἴπερ] εἴπαν S<sup>vd</sup> || 2, 67 ὑπέρσχεθε] ὑπάνσχεθε || 3, 42 ἄκτιστον] ἄκτιτον || 3, 43 κόσμον] κόμον || 4, 10 διέκρινεν] δ' ἔκρινεν SMn || 4, 69 παρεόντος] παριόντος || 5, 5 πληγῆς] πηγῆς || 7, 22 δὲ om. || 8, 59 πέτραν] πέτρην || 8, 89 τὸ om.

Sicherl (2011, *passim*, vd. in part. pp. 244-245), tuttavia, propone, di riconoscere in **Mb** un apografo di **S**, non per via diretta, ma tramite appunto il perduto esemplare  $\delta$ , nel quale sarebbe stata corretta buona parte degli errori di **S**:

<sup>149</sup> Palla-Kertsch 1985, pp. 26 s.

<sup>150</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 110.





In realtà, il filologo tedesco si limita solo ad enunziare (più volte) questa ipotesi, senza tuttavia dimostrarla. Certamente, in linea teorica, non si potrebbe escludere che il copista di  $\delta^{151}$  e/o di **Mb** avesse/ro emendato, *ope ingenii* e *ope codicum* (quindi, contaminando), molti degli errori di **S**. Del resto, è stato acclarato che

«per i carmi di Gregorio trascritti nel Marc. gr. Z 83 [...] Macario si servì di diverse recensioni dotte dell'opera, prodotte a Costantinopoli negli ultimi decenni del sec. XIII, e le arricchì con contributi provenienti da un'altra edizione filologicamente curata, risalente ai primi decenni del secolo successivo»<sup>152</sup> (Mazzon 2016, p. 226).

In effetti, come si vedrà, **SMBPj** mostrano di esser tutti contaminati, in particolare con discendenti della sottofamiglia  $\lambda$ . Anticipando la datazione di **S** alla fine del XIII sec.<sup>153</sup>, inoltre, una simile ipotesi non risulterebbe impossibile. In assenza di ulteriori riscontri e alla luce degli errori separativi dei due manoscritti, sembra più convincente la posizione di Palla, che, come si è visto, considera **S** e **Mb** copie indipendenti del medesimo manoscritto perduto  $\delta$ .

Particolare, invece, è il comportamento di **Pj**. È innegabile una parentela fra quest'ultimo e **SMB**, dal momento che ne condivide numerosi errori:

*arc.* 1, 34 νομεύς] νομεύς || 2, 53 θεοῦ] θεοὶ || 2, 59 ἀγητός] ἀγαπητός (corr. s.v. Pj ex ἀγαπητῶς) || 2, 65 ἡγεμόνευεν] ἡγεμονεύει, ἡγεμονεύει S<sup>Pr</sup> vd || 2, 66 δωροφόροι CuV|S<sup>2</sup>λ] δωροφόρος, corr. S<sup>2</sup> || 3, 20 πυρὸς] πρὸς, corr. S<sup>2</sup> || 4, 49 ἀνδροφόνοιο] ἰδροφόνοιο || 6, 87 ἀλλὰ μέσον] ἀλλὰ με μέσον || 7, 121 δαπτρεῖαν] δάπτραν || 8, 8 ἐμῆς] ἐμὸς || 8, 98 ἄ θ' ὠρια κύκλος ἐλίσσει] ἄμα τ' ἠελίω σελήνη τε.

<sup>151</sup> Si può anche ipotizzare che in  $\delta$  fossero presenti, accanto al testo di **S**, anche delle lezioni alternative, recepite poi da Macario.

<sup>152</sup> Si riferisce al *Par. gr.* 1220 (= **Pj**).

<sup>153</sup> Vd. *supra*.

All'interno di questa sottofamiglia, si registrano alcuni casi di accordo in errore con **S**:

*arc.* 1, 24 τέρπωνται] τέρονται || 1, 26 έσομένω S<sup>2corr</sup>] έσομένω || 2, 70 έβοήθη] έβοήθει, corr. S<sup>2</sup> || 3, 33 ούτω] ούτως || 5, 46 ζωοφόρους] ζωοφόρους || 7, 93 ές] εις || 7, 124 πνοιήσιν] πνοήσιν;

è però soprattutto con **Mb** che **Pj** si accorda più spesso, come mostrano i seguenti casi:

*arc.* 1, 21 έμείο] έμοιο || 2, 80 ει κείνα] εκείνα || 3, 30 om. || 4, 9 άχροον] άχρονον || 6, 87 μεθέηκεν] θέηκεν || 7, 74 πάγην] πάγη || 7, 128 νέοσπορος] νέος πόρος || 7, 129 δειλοίσιν] δειλοίσι || 8, 28 ές om. || 8, 76 άκρόγωνος] άκρόγονος.

**Pj**, d'altra parte, non può essere copia di **Mb**, in primo luogo perché, come si è visto, le filigrane consentono di collocarne la stesura fra il 1310 e il 1325, dunque prima di **Mb**, la cui parte più antica è stata completata nel 1327; inoltre, non condivide molti dei suoi errori (ad es., 4, 53 αυτοδάϊκτος] αυτοδάϊκτον; 64 αίγλην] αίγλην; 5, 64 σεβόντων] σευόντων), e parimenti **Mb** non condivide tutti gli errori di **Pj**:

*arc.* 1, 4 ήν ούδ' ] ήν δ' || 1, 17 άνδρες] άνδρ' Pj || 2, 25 άπορρήξωμεν] έπιρρήξωμεν || 2, 44 είπερ] είποις || 2, 52 om. || 3, 27 om.

Essi devono dunque risalire ad un esemplare perduto ( $\delta^1$ ), a sua volta derivato da  $\delta$ , nel quale hanno avuto origine «die Mb und Pj gegen S und die übrige Überlieferung gemeinsamen Fehler»<sup>154</sup>. Del resto, secondo recenti studi, Macario ha probabilmente avuto accesso alla biblioteca del monaco Gabriele o forse hanno frequentato entrambi la medesima per l'allestimento dei propri codici<sup>155</sup>.

Talvolta **Pj** condivide anche alcune lezioni tipiche di  $\Omega$  (vd. *supra* nota 1 a pagina 55), in *primis* l'omissione di *arc.* 2, 10 ( $\Omega Pj$ ) e la lezione άφθιτος in *arc.* 2, 55 ( $\Omega Pj$ ) contro άναρχος ( $\Pi L$ ). Si tratta, quindi, di un manoscritto che presenta una forte contaminazione, dovuta probabilmente all'ambiente planudeo in cui è nato.

**SMbPj** si mostrano poi vicini a **Md** (XIII sec.). I casi in cui tutti e tre o solo **PjMb** si accordano in errore o lezione caratteristica con quest'ultimo risultano invero pochi:

<sup>154</sup> Palla-Kertsch 1985, p. 70.

<sup>155</sup> Cfr. Mazzon 2016, p. 227, nota 74.

**Mdδ:** *arc.* 4, 40 νόων] νοῶν CuMdMnδ || 8, 74 βοῶντι CuS<sup>2corr</sup>] βοῶντι Mdδ.

**Mdδ<sup>1</sup>:** *arc.* 4, 9 ἄχροον] ἄχρονον Ma<sup>ac</sup> MdMbPj || 7, 129 δειλοῖσιν] δειλοῖσι MaN MdMbPj.

Per lo più, ciascuno dei tre condivide con **Md** errori diversi e dunque fanno di **Md** un uso indipendente l'uno dall'altro, come si evince dai seguenti esempi:

**SMd:** 2, 9 πατρὸς] πατρί, corr. S || 2, 57 σώμ' ] σώμα || 2, 83 σοί] σύ, corr. S<sup>2</sup> || 4, 47 ὀλέσσας] ὀλέσας || 5, 60 πλεόνων] πλειόνων || 6, 2 ἀντομένη] ἀντομένην MdS<sup>ec</sup>Mb<sup>ec</sup> || 7, 71 ἀθανάτησιν] ἀθανάτοισιν, corr. S<sup>2</sup> || 7, 123 ὀπίσσω] ὀπίσω || 8, 21 προφέρουσι] προφέρουσιν || 8, 23 πλέονες] πλείονε || 8, 69 ἐμείο] ἐμοῖο.

**MdMb:** 4, 22 ἐγείρειν] ἀγείρειν || 4, 51 ὀψιγόνοιο] ὑψιγόνοιο || 6, 5 κύκλοισιν Π L] κύκλοισι ΩMdMb || 7, 5 βοτοῖσί] βροτοῖσί.

**MdPj:** 4, 63 αἰῶσιν] αἰῶσι || 4, 93 κόσμων] κόσμον || 5, 9 ἐπιτρέψητε] ἐπιτρέψηται || 5, 24 ἐκέασαν] ἐκέασαν || 5, 61 ἀντολίθηεν] ἀντολίνθε || 6, 49 ὄντος] ὄντως || 8, 34 βροτέω] βροτέων || 8, 59 τρηχίην] τρηχίην || 8, 74 θεὸν om.

Lo stesso discorso vale per i rapporti con **Mn**: oltre al già citato caso di *arc.* 4, 40 (νόων] νοῶν CuMdMnδ), in due occasioni si registra l'accordo di **SPj** con **Mn** (1, 26 ἔσσομένῳ] ἔσομένῳ MnSPj, corr. S<sup>2</sup>Mn<sup>sv</sup>; 3, 33 οὕτω] οὕτως SMnPj Ca) e in una sola di **SMb** con **Mn** (2, 43 ἀμφοτέρων] ἀμφοτερον CuVI<sup>ac</sup> MnSMb). Per il resto, sono soprattutto **S** e **Pj** a condividere, in maniera indipendente l'uno dall'altro, errori di **Mn**:

**MnS:** *arc.* 3, 47 κάθαρισι] κάθαρις || 4, 10 διεκρινεν] δ' ἔκρινεν.

**MnMb:** 2, 30 γεννήματι] γενήματι<sup>156</sup>.

**MnPj:** 1, 39 σκοτίοις || 2, 54 πέλοι] πέλει || 3, 21 δείξεν] δείξας.

In un caso si registra l'accordo di δ<sup>1</sup> con λ: *arc.* 2, 32 ἀγένητος] ἀγέννητος MaVaNCa λδ<sup>1</sup>.

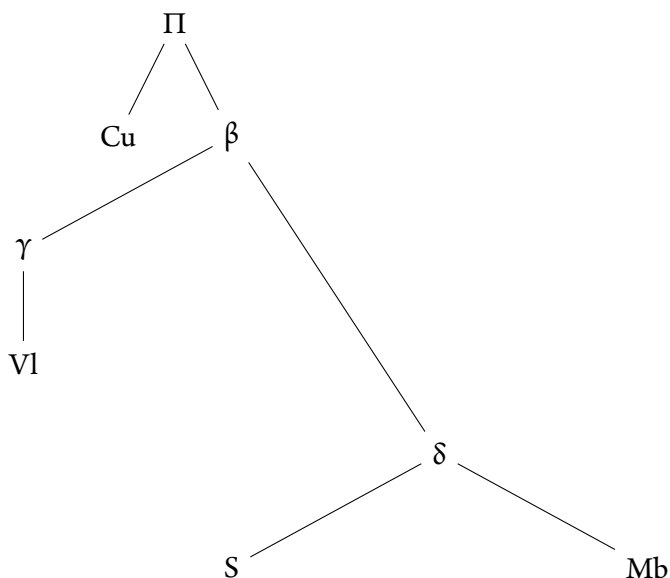
**Mb** condivide anche alcuni errori di **Ms** (1, 28 μονογενοῦς] μονογενοῦς Ma MbMs<sup>ac</sup>; 5, 10 ἐξετέλεσσαν] ἐξετέλεσαν CuMdMsCoMb C<sup>ac</sup> x; 5, 54 μάγοισιν] μάγοισι SMbMs)<sup>157</sup>, mentre **Pj** si accorda una volta in errore con η (6, 25 πτόλιάς τε] πόλιάς τε).

<sup>156</sup> Non si può escludere che si tratti di un errore poligenetico.

<sup>157</sup> Non si può escludere, però, che si tratti di errori poligenetici.

In sintesi, è soprattutto ai manoscritti **Md** e **Mn**, o ad un manoscritto loro vicino, che i discendenti di  $\delta$  mostrano, chi più chi meno, di essere legati. Non sembra però sia possibile spingersi più oltre.

Per quanto riguarda la posizione da assegnare a  $\delta$  nello *stemma*, tale vicinanza a **MdMn**, tuttavia, potrebbe far pensare che  $\delta$  sia più vicino a **Vl** che a **Cu**. Palla<sup>158</sup>, muovendosi in questa direzione, propendeva per far derivare  $\delta$  e  $\gamma$  in maniera indipendente da  $\Pi$  tramite il subarchetipo  $\beta$ , anche se individuava un solo caso di errore comune fra  $\gamma$  (inteso come **Vl**, **Md**, **Co**, **Mn**) e  $\delta$  (1, 2, 3, 147 ἀνήφθων invece di ἀνήφθω) :



I casi di accordo con **Vl** sembrano invero molto pochi (3, 86 ταυτὸν **CuMb-Pj**] τ' αὐτὸν **VlS**; 4, 88 ἀμφιθώκων] ἀμφι θώκων **VlS<sup>ec</sup>MbPj**; 4, 59 ἐξότε] ἐξ ὅτε **VlSPj**; 4, 91 ἐκγενόμεσθα] ἐκγενόμεθα **VlMdδ**; 6, 11 τεινώμεσθα **CuMb-Pj**] τεινώμεθα **VlS**, corr. **S<sup>2</sup>**). Molto più frequente, invece, l'accordo in errore di **S**, **Mb** e/o **Pj** con **Cu**, a cominciare da quello nella lezione Υἱὸς, condivisa anche con  $\Omega$  e **L**, contro πατρός **N<sup>2</sup>γρ<sup>mg</sup> Vl** (*arc.* 2, 71):

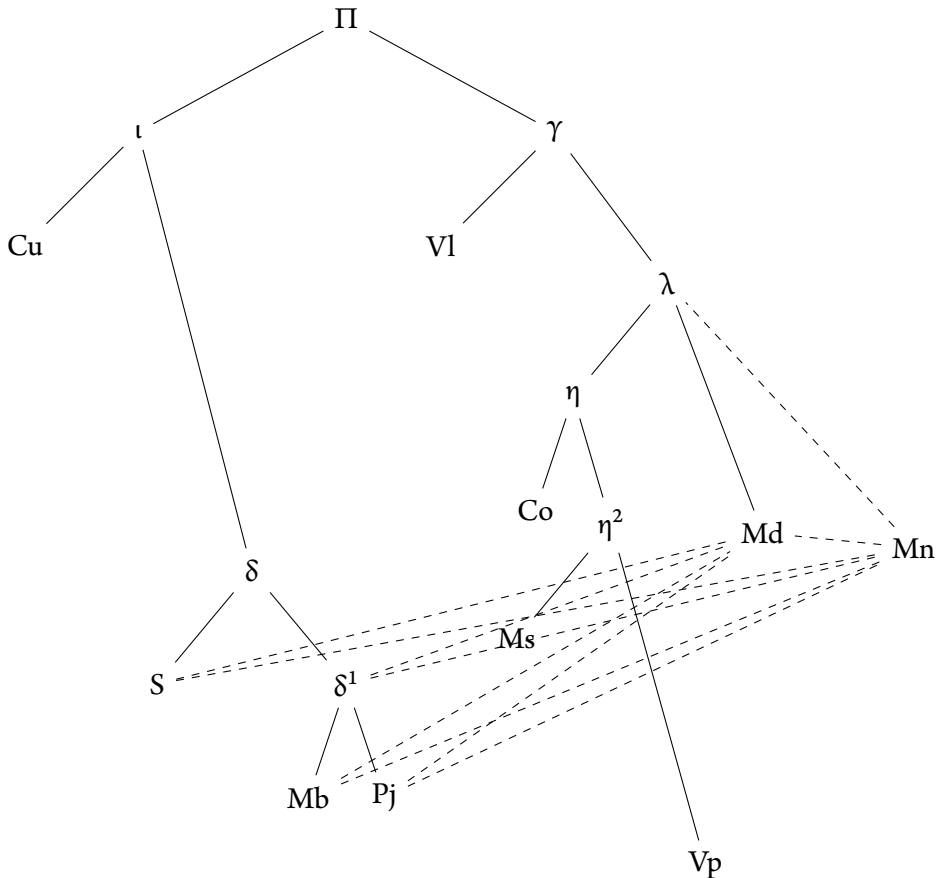
*arc.* 1, 21 ἐμείο] ἐμοῖο **Cuδ<sup>1</sup>**; 1, 24 τέρπωνται] τέρπονται **Cuδ** || 1, 34 νομεύς] νομεύς **Cuδ** || 2, 43 ἀμφοτέρων] ἀμφοτερον **CuVl<sup>ac</sup>MnSMb** || 2, 57 σῶμ' ] σῶμα **Cu<sup>ar?</sup>MdS** || 3, 20 πυρὸς] πρὸς **Cu<sup>2</sup>S<sup>vd</sup>δ<sup>1</sup>** || 3, 42

<sup>158</sup> Palla-Kertsch 1985, p. 30.

ἄκτιτον CuS] ἄκτιστον VIλδ<sup>1</sup> || 3, 62 τρισσοῖσι] τρισσοῖς Cuδ || 4, 30  
 ἔγειρας] ἔγειραι CuS<sup>vd</sup>Pj ἄγειραι Mb || 4, 40 νόων] νοῶν CuMdM-  
 nδ Moreschini || 4, 48 μερόπων] μερώπων CuMb || 8, 23 πλείονες]  
 πλείονες CuMdδ.

Si potrebbe dunque proporre, per spiegare la situazione, con tutte le cautele del caso, che δ derivi da **Cu** e che contamini con **MdMn** (l'opposto appare improbabile); del resto, si è detto che i copisti di **MbPj**, per redigere le loro edizioni, attingevano a diverse edizioni, il che rende concreta l'ipotesi di contaminazione.

Della famiglia Π si può pertanto proporre questo *stemma codicum*:



### *Apografi della famiglia Π*

Alcuni manoscritti degli *Arcana* sono *eliminandi* in quanto *descripti*, come diffusamente dimostrato da Palla-Kertsch (1985, pp. 17 ss.) e da Moreschini (1995, pp. 113 ss.), cui si rimanda per ulteriori dettagli.

#### *Apografi di Cu (attraverso il subarchetipo ε)*

**Eg** = *Londiniensis Egerton* 2474, XVI-XVII sec., ff. 154<sup>v</sup>-177<sup>v</sup>;

**Pk** = *Parisinus Graecus* 572, XVI sec., ff. 1-44<sup>v</sup>;

**Me** = *Mediolanensis Ambrosianus graecus* 1073 (I 260 inf.), XVI sec.;

**Br** = *Mediolanensis Braidensis AD XV 5*, XV sec.;

*Mediolanensis Braidensis AD XI 40*, XVI sec., ff. 1-23;

**Vo** = *Vaticanus graecus* 702, XVI sec., ff. 3<sup>v</sup>-60<sup>v</sup>.

#### *Apografi di Mb*

**Bs** = *Basileensis Univ. Bibliothek F. VIII. 4*, XIV-XV sec., ff. 119<sup>v</sup>-126<sup>v</sup> = *arc.*  
1-*arc.* 5, 34

#### *Apografi di S*

**Pg** = *Parisinus graecus* 995, XVI sec., ff. 1-40<sup>v</sup>

### LA FAMIGLIA Ψ

La famiglia Ψ è rappresentata per gli *Arcana* da un solo manoscritto:

**L** = *Laurentianus graecus* plut. VII 10, membr. XI o X sec., ff. 45<sup>v</sup>-53<sup>v</sup>.

Il codice, mutilo della parte finale, è datato all'XI secolo da Bandini (1764, pp. 216-240), mentre Livrea (1989, p. 71) ritiene che la datazione possa essere anticipata al X su base paleografica. Si tratta, in ogni caso, di «un témoin de la philologie byzantine du X<sup>e</sup> et du XI<sup>e</sup> siècle, dont l'empereur Constantin VII Porphyrogénète (913-959) fut principalement l'initiateur à son époque»<sup>159</sup>,

<sup>159</sup> Tuilier-Bady 2004, che rimandano a Gertz 1986, p. 146.

concepito come una *Gesamtausgabe* dei *Carmina* gregoriani<sup>160</sup>, «ein Ziel, das nur knapp verfehlt wurde»<sup>161</sup>.

L'ἀκολουθία comprende prima le *Gedichtgruppen* I-III, la VII, poi parte delle *Gedichtgruppen* V e VIII. Dopo i *carmi* di Gregorio (ff. 1-166) è tramandata la *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni* di Nonno di Panopoli (ff. 166-188), all'interno della quale (ff. 172<sup>v</sup>-181) vengono inseriti estratti dal carme in esametri dell'imperatrice Eudocia *Sui martiri Cipriano e Giustina*<sup>162</sup>. Per Gertz (1986, p. 146) il manoscritto non rappresenta un'edizione antica, ma sarebbe stato formato «durch Zusammenfassung älterer Sammlungen». Esso è stato vergato per tutta la sua estensione da una stessa mano ed anche le note a margine, le glosse e le varianti appaiono essere dello stesso copista; risultano rari, invece, gli interventi di mano posteriore<sup>163</sup>.

Per quanto riguarda gli *Arcana*, L appare vicino ad Ω<sup>164</sup>, come indica il fatto che, dopo *arc.* 8, ha 1, 11, assente invece in Π; inoltre, presenta la stessa divisione in tre parti di *arc.* 8 che caratterizzava C, Va e N (ed anche Cosma<sup>165</sup>), pur senza tuttavia aggiungere titoli, che in generale omette (Moreschini 1995, p. 117)<sup>166</sup>. Per Palla<sup>167</sup> L (o meglio Ψ) e Ω potrebbero risalire «auf ein und dasselbe verlorene Exemplar (X)», mentre non sarebbero presenti appigli per ipotizzare un archetipo comune per Π e X.

Una caratteristica unicamente di L è l'inserzione, fra i vv. 18 (f. 52<sup>r</sup>) e 19 (f. 52<sup>v</sup>) di *arc.* 8, di 60 versi, pubblicati per la prima volta da Bandini (1764, pp. 219-220) e successivamente da Vári (1896) e Wyß (1946). La loro autenticità gregoriana è stata difesa con grande convinzione da quest'ultimo e da Attar (2005b, pp. 85 ss.), mentre è negata da Moreschini (1995, p. 118), per il loro carattere ripetitivo e per la ripresa di *iuncturae* gregoriane tratte da altri ambiti: questi versi andrebbero dunque inquadrati nel contesto dell'«attività grammaticale» del copista di L. Dello stesso avviso è anche Sicherl (2011,

<sup>160</sup> L contiene infatti «la majorité des poèmes du Théologien avec les épitaphes et les épigrammes» (Tuilier-Bady 2004, p. XCIV).

<sup>161</sup> Gertz 1986, p. 146, che rimanda a Höllger 1985, p. 78.

<sup>162</sup> Cfr. Gertz 1986, p. 145.

<sup>163</sup> Cfr. *ibid.*; Tuilier-Bady 2004, p. XCIII.

<sup>164</sup> Cfr. anche Palla-Kertsch 1985, p. 79.

<sup>165</sup> Cfr. *Vat. gr.* 1260, f. 85<sup>r</sup>, ll. 6-7 = ed. Lozza 2000, p. 160, ll. 30 s.: Οἱ προκειμένοι λόγοι εἰσὶν οὗτοι· περὶ διαθηκῶν, περὶ ἐπιφανείας Χριστοῦ, περὶ βαπτίσματος.

<sup>166</sup> Per Moreschini 1995, p. 117 andrebbe ascritto proprio a Niceta il merito di aver considerato come un carme unico quelle tre parti che, isolate, «risulterebbero [...] quasi degli abbozzi e poco sviluppati» (pp. 117 s.).

<sup>167</sup> Palla-Kertsch 1985, p. 79.

p. 227), per il quale è proprio la loro assenza dall'intera tradizione manoscritta di Gregorio a costituire «das stärkste Argument für ihre Unechtheit»; concorda, dunque, con Moreschini (1995) nel considerarli come una sorta di centone costruito a partire da altre opere del Nazianzeno, realizzato verisimilmente da un bizantino di una certa cultura che doveva anche avere una notevole confidenza con le opere del Teologo. Del resto, la recensione rappresentata dall'intero manoscritto è frutto di un «cosciente lavoro filologico»<sup>168</sup>, come dimostrano, ad esempio, la sostituzione, in gran parte dei casi, di  $-\sigma\sigma-$  con  $-\tau\tau-$ , la «scrupolosa» inserzione del  $-v$  efebistico, come anche varianti marginali o interlineari (della stessa mano che ha copiato il manoscritto), modifiche delle terminazioni e dell'*ordo verborum*; per alcuni versi sono addirittura proposte «eigentliche Neufassungen»<sup>169</sup>. È verosimile, come osserva Höllger (1985, p. 80), che tutto questo lavoro filologico non sia interamente da ricondurre a congettura dell'editore della *Gesamtausgabe*, ma possa anche spiegarsi con una contaminazione da un altro esemplare extrastemmatico, probabilmente in maiuscola<sup>170</sup>. Il filologo tedesco ritiene che queste lezioni particolari potrebbero esser sorte già nell'antichità e forse risalire a Gregorio stesso come esiti di doppie redazioni o varianti d'autore<sup>171</sup>. In ogni caso, L offre ai filologi un materiale che sarebbe altrimenti irraggiungibile e che l'editore dovrà vagliare sulla base di criteri interni<sup>172</sup>.

**Bibliografia:** Bandini 1764, pp. 216-240; Vári 1896; Wyß 1946; Jungck 1974, pp. 39 s.; Gertz 1981; Höllger 1985, pp. 77-81; Palla-Kertsch 1985, pp. 36 ss.; Gertz 1986, pp. 145-147; Moreschini 1995, pp. 117-

<sup>168</sup> Jungck 1974, p. 39: «Offensichtlich beruht diese Tatsache, aber nicht auf einer zufällig besonders guten Überlieferung, sondern auf bewußter philologischer Arbeit».

<sup>169</sup> Jungck 1974, p. 39. Sicherl 2011, p. 224 precisa, comunque, che questa particolare tradizione di L non caratterizza l'intero manoscritto, ma solo alcune sezioni, particolarmente quelle relative alle *Gedichtgruppen* XI e VII.

<sup>170</sup> «Vielmehr wird man Kollation mit einem weiteren Exemplar annehmen dürfen, das außerarchetypischer Überlieferung entstammt (vermutlich in Majuskel)». Per Sicherl 2011, p. 224, invece, la questione dovrebbe rimanere aperta. Parimenti, dal momento che L è l'unico rappresentante di  $\Psi$ , non possiamo sapere quante delle sue caratteristiche si trovassero già nel suo modello e quante invece no.

<sup>171</sup> Höllger 1985, pp. 80-81: «Sie [Sonderlesungen, *scil.*] werden schon in der Antike entstanden sein, vielleicht sogar auf Gregor selbst zurückgehen (Doppelfassungen, Autorenvarianten)». In ogni caso, l'autore invita alla prudenza prima di giungere a simili conclusioni, rinviando per il problema a Pasquali 2010.

<sup>172</sup> Cfr. Höllger 1985, p. 81.



119; Moreschini-Sykes 1997, pp. xi-xii; Tuilier-Bady 2004, pp. XCII-XCVI.

L è caratterizzato da numerosi errori che lo separano dalle altre due famiglie, come confermano i seguenti esempi tratti dai primi due *Arcana*:

*arc. 1, 6* οὐδὲ θεὸν γὰρ] οὐ θεόθεν γὰρ || *1, 12* λαμπομένον] λαμπόμενοι || *1, 14* δὴ om., add. L<sup>sv</sup> || *1, 23* ἀτρεκίης] ἀτρεκίη L Md || *1, 23* σάλπιγγα] σάλπιγγον || *1, 27* καὶ om. L Ca Syr || *1, 32* μούνοιο] μούνοι || *1, 33* ὄλον] ὄλος L V1<sup>2pc</sup> || *2, 17* γεννήσιες] γεννήσεις || *2, 26* δ] οὐ L || *2, 39* Υἱὸν] οἶον || *2, 46* λόγοισι] λόγοις || *2, 61* δυσόδομοισιν] δυσόδομοισιν || *2, 67* ὑπέρσχεθε] ὑπέρσχεθ' || *2, 67* δ' om. L Va.

Una caratteristica di L sulla quale si è particolarmente soffermato Moreschini (1995, p. 117) è quella di accordarsi ora con Π ora con Ω (cfr. rispettivamente e.g. *arc. 1, 9* φεύγετε Π L Ca] φευγέτω MaVaN; *arc. 2, 4* αὐτοφόνοιο Π] αὐτοφονῆος Ω L), al punto da non presentare mai la lezione poziore contro le altre due famiglie. Ciò porterebbe a concludere che L sia un manoscritto contaminato, come confermerebbe anche l'«accentuata rielaborazione del testo» che lo caratterizza. Come si è detto in precedenza, che il curatore della *Gesamtausgabe* trādita da L abbia attinto lezioni da esemplari di altre famiglie testuali, non è un'ipotesi peregrina. Per Sicherl (2011)<sup>173</sup>, tuttavia, L, in alcuni casi, sarebbe l'unico a presentare la lezione poziore, ripresa poi talvolta per contaminazione da Ca:

*arc. 5, 1* εὐρυθέμειλον] εὐρυθέμεθλον L NCaIv<sup>174</sup> || *7, 38* Ἰξίονος κύκλον τιν' CMaNIv] ἰξίονός τινα κύκλον L Ca Cosm., Ἰξίονος κύκλοισιν Π x<sup>175</sup> || *7, 42* οὐδὲ θάμνον Ω Π] οὐ θάμνον L Ca<sup>176</sup> || *7, 124* ἦε Ω Π] ἦ L<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> Questi, però, non prendendo in considerazione nella sua interezza la recensione di Π (si limita, infatti, solo a δ), gode di una prospettiva più limitata.

<sup>174</sup> Questa sarebbe la lezione corretta secondo Sicherl 2011, p. 230, attestata anche in *carm. 1, 2, 1, 531*, conformemente alla diffusione delle formazioni in -θέμεθλον nella letteratura tardoantica (cfr. Sundermann 1991; Kost 1971, p. 71).

<sup>175</sup> Cfr. Sicherl 2011, p. 233. Anche in questo caso L conserverebbe la lezione poziore.

<sup>176</sup> Sicherl 2011, p. 225: «...weil μν bei Gregor wie bei Homer doppelkonsonantisch wirkt», con riferimento a Oberhaus 1991, p. 32; cfr. anche Sicherl 2011, p. 225 nota 8.

<sup>177</sup> Vd. in merito Sicherl 2011, pp. 230-231.

Parimenti, in *arc.* 3, 42, **C L Ca CuS** avrebbero la lezione poziore ἄκτιτον contro ἄκτιστον del resto della tradizione (vd. *infra, ad l.*)<sup>178</sup>, e così in 8, 14 **L** conserverebbe assieme a **C** la lezione giusta: τρέψας τ' ὄσσε (τρέψας τόσσε **C** τρέψαστ' ὄσσε **L**), contro τρέψατο ὄσσε di **Π**, στρέψατ' ὄσσε di **MaVaN** e τρέψατ' ὄσσε di **N<sup>sv</sup>Va<sup>2sv</sup>**<sup>179</sup>.

Va detto, tuttavia, che potrebbe esser stato anche Niceta a contaminare il proprio testo «ricorrendo, in determinate situazioni, a Ψ o a Ω», come Morechini (1995, p. 102) riconosce. Si ricorderà, inoltre, che alcuni gruppi di manoscritti della famiglia Ω sono contaminati con **L** (vd. *supra*). La questione, dunque, sembra destinata a rimanere ancora aperta.

Per il resto, **L** possiede un considerevole numero di lezioni che sono il frutto del lavoro filologico dell'editore della *Gesamtausgabe*<sup>180</sup>, alcune delle quali poi si sono introdotte per contaminazione in **Ca**, come si è visto *supra*:

**arc. 2, 80** ὄδε] τόδε **L Ca** | ἀσάρκου **Π L Ca N<sup>2sv</sup>**] ἀνάρχου **C MaN-Va** (ἀνάρκου\* fort. Ms), τ' ἀσάρκου γε **Mn** || **arc. 3, 29** ἡμῖν] ἄμμιν **L** || **3, 78** σεπτὸν Ω **Π**] σεμνὸν **L Ca** || **arc. 4, 1** ὑμνεῖωμεν] ὑμνήσωμεν **L** || **4, 97** θνητός] βροτός **L**, φθιτός **C<sup>p</sup>NCa**, θνατός **Mn** || **arc. 5, 5** ἐπειγόμενον] ἐλίσσόμενον **L** || **5, 39** τὸ μὲν ... τὸ δ' ἐν] τὰ μὲν ... τὰ δ' ἐν **L Ca N** | ἡμῖν] ἄμμιν **L** || **5, 50** ἐποίσει)] ἐλίσει **L** || **5, 55** ἄχρονος **Π L Ca**] ἄφθιτος Ω **Pj**; **5, 70** ἄνιμεν] ἴομεν **L NCg** || **arc. 6, 36** ἄσσον Ω] ἐγγὺς **Π L Ca**<sup>181</sup> || **6, 39** στορέσαιμι] στορέσωμεν **L Ca** || **6, 44** μὲν] μὴν **MaNCg**, τιν' **L Ca** || **6, 82** δέ τε **Π L Ca**] δέ καὶ **C MaNCg**, δέ τε καὶ **Va** || **arc. 7, 16** ἀλόγοισιν] ἀλόγοισι **Ca**, ἀλόγοιο **L** || **7, 24** ὦδ' ἄν] ὦς δ' ἄν **L** || **7, 30** θείης] θήσεις **L Ca** || **7, 53** ἄριστον] ἄριστε **L Ca** || **7, 55** ποτ' ἔην **C MaN**] ποτε ἦν **Π L Ca x** || **7, 78** δέσις] φύσις **L** || **7, 98** ἔχρισιν] ἔχρισιν ἐδὸν **L Md**, ἔχρισι omisso νέον **Ca** || **7, 112** παλαίμασιν] κακόφρονος **L** || **arc. 8, 86** πλεόνεσσιν ἐρείδει] πλεόνεσσι μ' ἐρείδει **L**.

L' EDIZIONE DI DAVID HOESCHEL (= **HO.**)

Nel 1591, a Leiden, David Hoeschel dava alle stampe un libro dal titolo *S. Gregorii Nazianzeni, Theologi, Arcana; seu de Principiis, versus CCCCXXCII cum Paraphrasi Graeca. Eiusdem Carmen contra Apolarium...*, comprendente

<sup>178</sup> Sicherl 2011, pp. 220 s.

<sup>179</sup> Sicherl 2011, p. 230.

<sup>180</sup> Sicherl 2011, p. 224.

<sup>181</sup> Lezione poziore, secondo Sicherl 2011, p. 224.

l'edizione dei primi sei carmi della silloge didascalica accompagnati dalla relativa parafrasi anonima (che attribuiva però a Niceta)<sup>182</sup>. Il numero di versi indicato (482) è, in realtà, inferiore di tre unità alla somma di quelli dei primi sei *Arcana*; esso si spiega, tuttavia, come osserva Moreschini (1995, p. 109, nota 11), con l'omissione di due versi (*arc.* 5, 31; 6, 71) e la contrazione in uno solo di *arc.* 1, 38-39 e 5, 62-63, per un totale di 481 linee; l'errata numerazione come v. 10 di *arc.* 1, 9 ha determinato poi la somma di 482.

Frequenti sono varianti marginali attribuite ad un altro manoscritto (indicato come «alter ms.» o semplicemente «alter»), che si arrestano al v. 67 del terzo carme («Hactenus alter recentior»). Questa osservazione, come già Moreschini (1995, p. 110) rilevava, rimanda immediatamente a **Mn**, il cui testo si arresta appunto a tale verso. Che questo dovesse essere l'«alter» è provato chiaramente dai seguenti esempi:

*arc.* 1, 3 ἀμφαίνειν in textu, ἀναφαίνειν alter Mn || 1, 17 πάροιθε in textu, πάρος alter Mn || 1, 27 ἀμφις ἔχων in textu, ἀμφιέχων alter Mn || 1, 31 κινουμένη in textu, οὐ κινουμένη alter Mn || *arc.* 2, 7 ἐκπεφυῶς in textu, -κῶς alter Mn || 2, 8 γεννήτορι ἴση in textu, γεννητήρος ἴση τε alter Mn || 2, 17 γεννήσεις ἄλλαι in textu, γενέσεις ἄλλαι τε alter Mn || 2, 21 ἄχρονον in textu, ἀναρχον alter Mn || 2, 55 πολλὸν in textu, πολλῶ alter Mn || 2, 57 ὑπόδεκτο in textu, ὑπέδεκτο alter Mn; etc.

Le varianti marginali che si incontrano per i versi successivi devono verisimilmente esser per lo più frutto di congettura dello stesso Hoeschel (cfr. Sicherl 2011, p. 248)<sup>183</sup>; da **Mn**, invece, proviene evidentemente la variante θνατός di *arc.* 4, 97.

Più difficile è invece stabilire quale sia la fonte del testo di base utilizzato da Hoeschel, che comunque rientra nella famiglia Π, come mostrano i seguenti casi di accordo: *arc.* 1, 26 μετόπισθεν] μετέπειτα Π **L Ho.**; 2, 19 ἀναρχος] ἀνάρχου Π **Ho.**; 2, 38 ὡς τὸ ὥστε Π **Ho.**; etc. Moreschini (1995, pp. 109-110) aveva ipotizzato che questa andasse individuata in un manoscritto molto vicino a **Co**, non in **Co** stesso, dal momento che alcuni suoi errori non sanabili per congettura non sono presenti nell'edizione cinquecentesca: cfr. e.g. *arc.* 2, 69 δὲ om.; 4, 61.83 ἔστιν om.; 4, 69 παρεόντος] παρέντος; 5, 23 συνέδησαν...

<sup>182</sup> Hoeschel 1591, p. 7: «Hunc tractatum, cum perspicua paraphrasi quam Nicetae arbitror esse [...]»

<sup>183</sup> Parimenti congettura di Hoeschel deve essere in *arc.* 2, 65 la variante marginale μιν, propria di Ω *Co*<sup>Sp</sup> *MbPj*, per la quale non è indicata la provenienza, rispetto a μὲν presente nel testo, che è lezione di Π (*Mn* incluso).

οὐ om.; *etc.* In realtà, Moreschini (1995), come si è detto, non conosceva i testimoni **Ms** e **Vp**, che con **Co** formano la sottofamiglia η, con la quale **Ho.** si accorda molto spesso in errore, come si può notare dai seguenti esempi:

η: *arc.* 1, 38 νοήμονες-39 κευθομένη om. || 4, 13 ἐστάμεν] ἐστάναι | ἀνδρα πάντα om. || 4, 82 οὐρανόις] οὐρανίων || 5, 31 om. || 5, 61 κατ' ἡέρος] κατήρεος || 6, 46 ἀσχαλόωντι] ἀσχολόωντι || 6, 71 om.  
**CoMs**: *arc.* 2, 73 πάρετοις] παρέτας || 3, 43 τρισσοῖς] τρισὶν || 3, 75 ἐπήν] ἐπ' ἦν.  
**MsVp**: 2, 67 ὑπέρσχεθε] ὑπέρεσχε δὲ **Ho.** ὑπέρέσχεθε **MdMsVp** || 3, 38 γόνος] γένος **Ms<sup>pc</sup>Vp Ho.** || 5, 62 ἐπι-63 μήδεα om. **MsVp Ho.**

Attar (2005a) ha proposto di individuare il testo di riferimento dell'edizione di Hoeschel in **Ms**: in primo luogo, infatti, l'uso di questo codice da parte di Hoeschel è confermato da Hardt (1812, p. 51): «Ex hoc codice Hoescheli cap. VI cum paraphrasi hac veteri graeca prosaria edidit Lugd. Bat. 1591»; inoltre, sia **Ms** sia **Ho.** omettono la parafrasi ad *arc.* 6, 96-99, presente invece in **Co**; sono infine accomunati da *errores coniunctivi* nel testo della parafrasi (vd. Attar 2005a, p. 50). In realtà, a prescindere dall'informazione fornita da Hardt, nel testo dei carmi sembrano esser presenti solo due errori congiuntivi del solo **Ms** con **Ho.** (*arc.* 3, 53 ἐήν] ἦν **Ms<sup>2mg</sup>Ho.** [ἶην **Ms<sup>2mg</sup>**]; 3, 66 τοίχοισι] τύχησι **Ms<sup>2sv</sup>Ho.**), mentre **Ms** ha errori che sono assenti nell'altro (*arc.* 1, 37 ἀναγνον] ἀναγον; 5, 69 οἶμον] οἶμιν; 6, 2 ἀντομένη] αὐτομένη; 6, 27 θυμὲ] θυμέον). Se alcuni di essi potevano esser senza eccessiva difficoltà sanati da un umanista del XVI secolo, dirimenti sono i casi di *arc.* 3, 92 s. e 5, 35. Nel primo, infatti, **Ms** omette 92 εἰ δὲ πλέον τι / 93 ἀγγελικοῖσι χοροῖσι (e il τὸ seguente è stato corretto in τὰ, probabilmente da un'altra mano), mentre nel margine inferiore una mano diversa ha parzialmente colmato la lacuna del testo aggiungendo τί ἀγγελικοῖσι χοροῖσι, seguito da ἀνώτερα δ' come variante di τὸ (τὰ) δὲ πλέον. ἀνώτερα δ' è anche lezione di **Ho.**, dove però è regolarmente presente εἰ δὲ πλέον τι del v. 92: se **Ms** fosse davvero il modello di **Ho.**, questi dovrebbe presentare al v. 92 la medesima omissione di εἰ δὲ πλέον τι, non sanabile per congettura; se si considera poi la scrupolo di Hoeschel nel segnalare nei margini le varianti, risulta quanto meno singolare la totale omissione di τὸ (τὰ) δὲ πλέον, senza neanche un cenno, in favore della variante ἀνώτερα δ'. Sembra dunque molto probabile che la fonte di **Ho.** non presentasse l'omissione (non può essere stata corretta tramite **Mn**, che si arresta a 3, 67). Lo stesso vale per l'altro caso, dove **Ho.** condivide con **MsVp** l'omissione di καὶ ἔνθα, che però restitui-

sce nel margine. Questa doveva essere la situazione del modello di **Ho.**, che non può essere né **Ms** né **Vp**, con il quale pure **Ho.** si accorda spesso:

*arc.* 1, 1 οἶδα μὲν] οἶδαμεν Vp Ho. || 2, 67 ἀγῶνα] ἀγῶν' Vp Ho. || 4, 21 γενέτειρα] τε δίοτειρα Ho. δυνάτειρα Vp || 4, 65 ὁμὸν] ὁ μὲν Vp Ho. || 5, 54 πτόλιν] πόλιν PjVp Ho. || 6, 38 ὑπ' ἀμπλακίην CaVp Ho. [Md], ὑπὸ ἀμπλακίην CoMs || 6, 56 ὑψόσ' ] ὕψος MdVp Ho. || 6, 58 περιώσιον] περιώσιος Vp Ho.;

l'indipendenza, in ogni caso, oltre che dall'omissione di *arc.* 5, 35, è provata anche da errori peculiari di **Vp**, assenti nell'edizione a stampa: cfr. e.g. 2, 3 ἀρηγέμεν] ἀρηγέμεναι; 2, 20 ὑπέρτερον] ὑπέρτερος; 2, 77 ἄειρε] ἤρε; 2, 83 γ' εὐμένεων] γε ὑμένεων; 3, 8 παῖς om.; 3, 22 πυριθαλπέας] πυριθαλπίας.

Infine, si deve rilevare che **Ho.** in molti punti presenta delle *lectiones singulares* che, se possono spesso interpretarsi come congetture, banalizzazioni e/o fraintendimenti (cfr. e.g. 1, 15 θεημάχον] θεούμαχον; 1, 27 ἀπείριτος] ἀπείρατος; 3, 8 γὰρ] γε; 3, 14 οἱ] εἰ; 4, 1 Εἰ δ' ἄγε] εἴτ' ἄγε; 4, 4 νοεύμενα] νοούμενα; 4, 37 φιλεύντων] φιλούντων; etc.), talvolta assumono la forma di varianti rispetto al testo tradito dagli altri manoscritti: è il caso di 4, 20, dove, al posto di νόσατο, καὶ τὰ γένοντο, legge νῶ τὰ [add. marg.] ἕκαστα ἐγείνατ'; 6, 86 οὐδὲ μὲν οὐδ' ] οὔτε μιν αὐτ'.

Alla luce di tali considerazioni, sembra molto probabile che **Ms**, **Vp** e **Ho.** siano indipendenti l'uno dall'altro e risalgano allo stesso modello η<sup>2</sup>, nel quale dovevano esser verisimilmente presenti varianti marginali solo parzialmente recepite dai suoi discendenti.

**Bibliografia:** Moreschini 1995, pp. 109-110; Moreschini-Sykes 1997, pp. xvii-xix; Attar 2005b, pp. 69 ss.; Attar 2005a.

## LA TRADIZIONE INDIRECTA

### IL COMMENTARIO DI COSMA DI GERUSALEMME

Il *Vaticanus graecus* 1260 (XII sec.) è l'unico testimone del *Commentario* ai *Carmi* di Gregorio Nazianzeno di Cosma di Gerusalemme, che si tende ad identificare con Cosma il Melodo, fratello adottivo di San Giovanni Damasceno, vescovo di Maiuma<sup>184</sup>. L'*editio princeps* si deve al Cardinale Mai (1839) nel

<sup>184</sup> L'identificazione è invero assai discussa; cfr. Lefherz 1958, pp. 157 ss. Trisoglio 1983, p. 207 e nota 74 e in particolare Moroni 1995; Crimi-Demoen 1997; Lozza 2000, pp. 5 ss.

suo *Spicilegium Romanum*, ripresa poi nel volume 38 della *Patrologia Graeca* (pp. 339-680); recentemente Lozza (2000) ne ha curato una nuova edizione.

Nonostante lo scarso valore del *commentario* in sé<sup>185</sup>, l'importanza di una simile opera, che apre una finestra su «uno stadio molto antico della tradizione»<sup>186</sup>, è indiscutibile, tanto più che essa rappresenta «la più cospicua testimonianza della tradizione indiretta di lingua greca»<sup>187</sup>, realizzata utilizzando un «manoscritto di veneranda antichità, la cui fisionomia testuale è probabilmente ancora riconoscibile in quella dei lemmi del *Commentario* medesimo»<sup>188</sup>. Più verisimilmente, come recentemente ha chiarito Palla (2010, pp. 132-133), sulla base di un passo del prologo del *commentario* e riprendendo le intuizioni del filologo polacco Leon Sternbach, Cosma

«non dice di essersi servito di un testimone delle poesie del Cappadoce, ma afferma chiaramente di aver provveduto di persona all'assemblaggio della raccolta che si accingeva a commentare (evidentemente da più fonti diverse, o meglio da più sillogi differenti)»<sup>189</sup>.

Degli *Arcana* sono commentati da Cosma solo «pochissimi versi o frammenti di versi»<sup>190</sup> (ff. 78<sup>r</sup>-87<sup>r</sup> = PG 38, coll. 452-466):

*arc.* 1 λόγος μη', περι ἀρχῶν ιστορίαί, ff. 78<sup>r-v</sup>, vv. 11-13 = Lozza 2000, p. 151;

*arc.* 2 λόγος μθ', περι υιοῦ ιστορίαί, ff. 79<sup>v</sup>-80<sup>r</sup> vv. 62-63 ἦν βροτός – πλάστης; 65-74 = Lozza 2000, pp. 152-154;

*arc.* 3 λόγος ν', περι ἁγίου πνεύματος, ff. 80<sup>r-v</sup>, vv. 30-31, 37, 39 = Lozza 2000, p. 154;

*arc.* 4 λόγος να', περι κόσμου ἔστι δὲ ὁ λόγος ἐξηγηματικός, f. 80<sup>v</sup> (è omissa il *commentario*) = Lozza 2000, p. 155;

*arc.* 5 λόγος νβ', περι προνοίας ιστορίαί, ff. 80<sup>v</sup>-84<sup>v</sup>, vv. 27-33; 32-40<sup>191</sup>, 53-57 = Lozza 2000, pp. 155-160;

<sup>185</sup> Cfr. il giudizio di Trisoglio 1983, p. 207 nota 77: «La domanda a che cosa serva non si pone nemmeno, perché è già preceduta dalla risposta: a nulla».

<sup>186</sup> Moreschini 1995, p. 119.

<sup>187</sup> Crimi *et al.* 1995, p. 59.

<sup>188</sup> Crimi *et al.* 1995, p. 61.

<sup>189</sup> Palla 2010, p. 132.

<sup>190</sup> Moreschini 1995, p. 119.

<sup>191</sup> Qui Cosma intercala *carm.* 1, 1, 38, vv. 15-23.

arc. 6 λόγος νγ' om. Cosm.<sup>192</sup>;

arc. 7 λόγος νδ', περι ψυχῆς ιστορία, ff. 84<sup>v</sup>-85<sup>r</sup> = Lozza 2000, p. 160;

arc. 8 λόγος νε', λόγος νς', λόγος νζ'<sup>193</sup>, ff. 85<sup>r-v</sup> = Lozza 2000, pp. 160-161.

Il testo degli *Arcana* citato da Cosma presenta diverse *lectiones singulares*, che verisimilmente saranno dovute al copista del *Vat. gr. 1260*<sup>194</sup>:

**arc. 1, 12** Μωσῆϊ] μωσεῖ Cosm. || **arc. 2, 71** πνεύματι] πνεύματος Cosm. | Υἱὸς] υἰὸς Cosm. || **2, 73** γούνα κάμεν] γούνατα μὲν Cosm. | μένος καὶ γούνατ'] γούνα καὶ μένος Cosm. || **arc. 3, 31** ὄτ' ἐκ' ὄτε Cosm. (Pj) || **arc. 5, 31** οὐ τις] οὐ τι Cosm. || **5, 32** λόγοις] λόγοισι Cosm.<sup>195</sup> (Va) || **5, 35** νομῶν] νομῶν Cosm. (Md) || **5, 36** τ' ἔνερθεν] τὲ νέρθεν Cosm. || **5, 40** ἦς om. Cosm. | σοφίης v. 39<sup>ex</sup> scr. || **5, 56** ὄσσω] ὄσον Cosm. (Md).

Sulla base degli errori presenti in *arc. 5, 36* si può dedurre che l'antigrafo del *Vat. gr. 1260* fosse in *scriptio continua*. Lo spostamento di σοφίης dalla fine del v. 40 dello stesso *arc. 5* alla fine del v. 39 fa pensare, invece, ad uno stadio molto antico della tradizione, in cui il testo di Cosma era scritto di séguito, senza rispettare la divisione in versi e la distinzione fra testo poetico e commentario.

In un caso (*arc. 2, 65*) Cosma ha la lezione che sarà poi propria della maggior parte dei manoscritti della famiglia Π (**CuVILS<sup>ac</sup>**), μὲν, contro μιν di Ω, L e **S<sup>pc</sup>MbPj**. Per il resto, per quanto è dato di cogliere dalle poche citazioni, Cosma si accorda con L e tutti o alcuni manoscritti della famiglia Ω: *arc. 3, 31* φέρον **MaN CuVICoMsSMb**] φέρων Cosm. **CVaCa L MdMnPj**, corr. **Va<sup>2</sup>**; *5, 29* εἰ δὲ Π **x**] εἰ μὲν Cosm. Ω L; *5, 33* ἦ γὰρ δὴ Π **Va<sup>2pr</sup>N x**] ἦδη γὰρ Cosm. **CMaVa<sup>ar</sup>Ca L**.

Solamente in due occasioni il testo di Cosma appare legato alla famiglia Ψ, accordandosi con il solo L (e i manoscritti che da lui contaminano): *arc. 5, 39* τὸ μὲν ... τὸ δ' ἐν **CMaVaN<sup>2sv</sup> x Π**] τὰ μὲν ... τὰ δ' ἐν Cosm. **LN<sup>196</sup>Ca**; *7, 38* κύκλον τιν' **CMaN**] τινα κύκλον Cosm. **L Ca**, κύκλοισιν **x Π**. Una sola volta,

<sup>192</sup> Lozza intende sia νγ' sia νδ' come riferiti ad *arc. 7*.

<sup>193</sup> I tre λόγοι corrispondono alla divisione in tre parti dell'ultimo *arcanum*; vd. *infra*.

<sup>194</sup> Cfr. Moreschini 1995, p. 120.

<sup>195</sup> Come si è visto, Cosma ripete due volte questo verso: a differenza della seconda volta, nel primo caso λόγοισι sembra essere una correzione da λόγοι.

<sup>196</sup> Si ricorderà che N è «radically contaminated from the Ψ tradition» (Moreschini-Sykes 1997, p. x); vd. *supra*.

invece, Cosma condivide esclusivamente la lezione di  $\Omega$ : *arc.* 5, 40 δ' ἐθέλει Π L Ca x] δὲ θέλει Cosm. **CMaVaN**.

Si è già detto dell'affinità fra l'ἀκολουθία di C e quella di Cosma, nonché della dipendenza da quest'ultimo degli *scholia Clarkiana* (Palla-Kertsch 1985, pp. 44-45; vd. *supra*). I contatti fra Cosma e Ψ, d'altra parte, sono stati più di una volta evidenziati dagli studiosi<sup>197</sup> ed è ben noto che «Kosmas wenigstens für gewisse Gedichte einen Text benutzt hat, der auf Ψ zurückgeht» (Palla-Kertsch 1985, p. 46).

È significativo, infine, che anche Cosma attesti la divisione di *arc.* 8 nei tre componimenti Περὶ διαθηκῶν, Περὶ ἐπιφανείας Χριστοῦ, Περὶ βαπτίσματος (f. 85<sup>r</sup>), al pari di **CVaN** e **L** (vd. *supra*).

#### LA DOCTRINA PATRUM DE INCARNATIONE VERBI

*Excerpta* degli *Arcana* sono tramandati anche da un florilegio cristologico molto ampio noto come *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*<sup>198</sup>, edito da Diekamp (1907), la cui paternità viene attribuita ad un non meglio precisato Anastasio, sulla cui identità molto si è discusso<sup>199</sup>. Quanto alla sua cronologia, la parte più antica (capp. 1-31) è stata redatta fra il 660 e il 685 (Beck 1959, p. 446; Voicu, s.v. in *NDPAC*, I col. 1466).

Al suo interno sono presenti due *χρήσεις* degli *Arcana*: 1, 25-35 (fino a Θεός incluso), all'interno del cap. 1, III (= Diekamp 1907, p. 2); 2, 47-50, in cap. 40, XVI (= Diekamp 1907, p. 302).

La prima è trādita da quattro manoscritti:

**DOCTR<sub>A</sub>** = *Vat. gr.* 2200, VIII-IX sec., p. 13<sup>200</sup>. **Bibliografia**: Diekamp 1907, pp. IX-XIV; Follieri 1969, pp. 21-23; Perria 1983; Lilla 1985, pp. 149-155;

**DOCTR<sub>B</sub>** = *Athous Vatop.* 594 (olim 507), XI sec., f. 21. **Bibliografia**: Diekamp 1907, pp. XIV ss. (propone una datazione all'inizio del XII sec.); Eustratiades-Arcadios 1924<sup>201</sup>;

<sup>197</sup> Cfr. Jungck 1974, p. 45: «Die Lemmata zeigen deutliche Beziehungen zu Ψ, beziehungsweise zu einzelnen Handschriften dieser Klasse».

<sup>198</sup> Λόγοι ἁγίων πατέρων ἤγουν ἐκλογὴ χρήσεων, δι' ὧν τὴν ὄλην τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόξαν σαφῶς διδασκόμεθα, τό τε τῆς θεολογίας φημι κήρυγμα καὶ τῆς θείας οἰκονομίας τὸν λόγον καὶ τῶν ἄλλων ὀρθῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων τὴν ἀκρίβειαν.

<sup>199</sup> Si oscilla fra Anastasio Sinaita ed Apocrisiario (Beck 1959, p. 446).

<sup>200</sup> [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.2200](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2200).

<sup>201</sup> Ulteriore bibliografia in Crimi *et al.* 1995, pp. 57-58.



DOCTR<sub>C</sub> = *Oxon. Bodl. Auct.* T.1.6 (Misc. 184), XII sec., f. 38. **Bibliografia:** Diekamp 1907, pp. XV-XVIII; Kotter 1959, pp. 48 s.; N. G. Wilson 1973, pp. 25 s., Plates 46-48; Cavallo 2000, p. 231; Roosen 2001, p. 130; Bianconi 2010, p. 92;

DOCTR<sub>E</sub> = *Vat. gr.* 1102, XIV sec., f. 346<sup>r</sup>ab<sup>202</sup>. **Bibliografia:** Diekamp 1907, pp. XVIII-XX; Mercati 1931, pp. 162 ss., *passim*;

la seconda dai soli DOCTR<sub>A</sub>, pp. 416-417, e DOCTR<sub>B</sub>, f. 145<sup>f</sup>.

Il contributo della *Doctrina* alla *recensio* degli *Arcana* non appare significativo. La brevità del primo *excerptum*, il solo tradito da tutti e quattro i testimoni, non consente di individuare errori comuni e di stabilire rapporti di parentela. La loro indipendenza reciproca è dimostrata da Diekamp (1907, pp. XLIII-XLV). Inoltre, la maggiore antichità di DOCTR<sub>A</sub> esclude una sua derivazione dagli altri tre codici; parimenti DOCTR<sub>B</sub> non può esser copia di DOCTR<sub>CE</sub>, essendo più antico, e nemmeno di DOCTR<sub>A</sub>, perché possiede errori propri non condivisi dagli altri<sup>203</sup>:

1, 27 αἰῶν' om. || 1, 28 μονογενοῦς] μόνου μονογενοῦς || 1, 29 ἐπεὶ Νόος] ἐπινοός || 1, 31 σφρηγίς] σφραγίς || 1, 32 μούνοιο] μόνιο (Cu; verisimilmente poligenetico) || 1, 33 μὲν om. (κενομίμνη legitur) | ὁ γ' υἱός] ὁ γυῖας || 1, 35 πνεῦμ' ] πνεῦμα (Niv CuVp<sup>ac</sup>; verisimilmente poligenetico).

DOCTR<sub>E</sub> possiede due errori separativi: 1, 27 υἱέος] ὕέος; 1, 28 μονογενοῦς] μονογενοῦς (Ma MbMs<sup>ac</sup>), ma, nel primo caso, potrebbe essere un errore ἀπὸ φωνῆς, nell'altro poligenetico.

La possibilità di «ricostruire [...] la fisionomia testuale dell'antichissimo manoscritto (Δ) da cui, in ultima analisi, dipende la χρῆσις della *Doctrina Patrum*»<sup>204</sup> e che doveva essere già «sfigurato da *errores* peculiari, talora vistosamente infrangenti la metrica»<sup>205</sup>, inoltre, è resa ulteriormente difficile dalla contaminazione – verificatasi verisimilmente in qualche ascendente<sup>206</sup> – dei testimoni (in particolare DOCTR<sub>CE</sub>) con la tradizione diretta. Questo è riscontrabile fin dall'*inscriptio* di *arc.* 1: mentre, infatti, DOCTR<sub>AB</sub> presentano l'usuale titolo Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐπῶν, DOCTR<sub>C</sub> vi aggiunge *περὶ τῆς*

<sup>202</sup> [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1102.pt.2](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1102.pt.2).

<sup>203</sup> La lezione καλέσειν (per καλέειν), invece, attribuita in *arc.* 2, 49 da Diekamp (p. 302) in apparato a DOCTR<sub>B</sub>, non trova riscontro nel manoscritto.

<sup>204</sup> Crimi *et al.* 1995, p. 58.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*

άγιας τριάδος, proprio di Va e recepito da Niv, e DOCTR<sub>E</sub> ha Gregorioῦ θεολόγου ἔπη ἐκ τοῦ περὶ ἀρχῶν (con ἠρωϊκά scritto a margine). Si notino anche i seguenti casi:

1, 26 ἐσομένῳ DOCTR<sub>AB</sub>] ἐσομένῳ DOCTR<sub>CE</sub> SMnPj | μετόπισθεν DOCTR<sub>ABE</sub> Ω (praeter Ca)] μετέπειτα DOCTR<sub>C</sub> Π L Va<sup>2γρ</sup>Ca || 1, 27 καὶ om. DOCTR<sub>C</sub> L Syr | ἀπείριτος DOCTR<sub>BE</sub>] ἀπείρητος DOCTR<sub>AC</sub> CMaCa η || 1, 31 κινουμένη DOCTR<sub>AE</sub>] κινουμένη DOCTR<sub>C</sub> Ma VηPj<sup>sv</sup>, μὴ κινουμένη DOCTR<sub>B</sub> VI<sup>2sv</sup> || 1, 33 ὄλον Ω (praeter Va) Π DOCTR<sub>BE</sub>] ὄλων Va DOCTR<sub>C</sub> (prob. errore ἀπὸ φωνῆς) ὄλος DOCTR<sub>A</sub> L VI<sup>2pc</sup> || 1, 34 νωμεύς DOCTR<sub>AE</sub>] νομεύς DOCTR<sub>BC</sub> Cuδ (forse errore ἀπὸ φωνῆς).

In ogni caso, come si può notare, Δ in 1, 26 doveva leggere μετόπισθεν, che è lezione della famiglia Ω (ad eccezione di Ca, che è contaminato con L) e in 1, 33 ὄλον (ΩΠ); in 1, 25 condivide l'accentazione περιγραπτός dell'intera tradizione diretta.

Nella seconda χρήσις, invece, DOCTR<sub>B</sub> ha sempre la lezione errata contro DOCTR<sub>A</sub>:

2, 47 σὲ μὲν ἔνθεν] σεμενθεν | ἀφορμηθέντα] ἀφρονηθέντα | φέριστε] φέριτε || 2, 48 παθέεσι] πάθει || 2, 50 δουλοσύνης] δούλος συνης | γεράεσι] γερα | τιμώμενον] ἐπιτιμώμενον | ἀντι Θεοῖο] ἀντιθέοις.

#### LA VERSIONE SIRIACA

Negli ultimi anni è andato crescendo l'interesse degli studiosi per la tradizione siriana di Gregorio Nazianzeno, che spesso, a motivo della sua grande antichità, permette di avere percezione di parte della tradizione anteriore al μεταχαρακτηρισμός<sup>207</sup>.

Mentre per le *Orazioni* il quadro risulta già in gran parte definito<sup>208</sup>, resta, invece, ancora in una fase iniziale il lavoro sui *Carmina*, dei quali ci sono pervenuti in traduzione siriana diverse raccolte, che non esauriscono tuttavia l'intero corpus poetico del Nazianzeno<sup>209</sup>. I principali testimoni sono il *Vaticanus*

<sup>207</sup> Cfr. Crimi 1997; Haelewyck 2007, p. V

<sup>208</sup> Vd. da ultimo Haelewyck 2017 e bibliografia ivi citata.

<sup>209</sup> Anche la versione siriana delle *Epistole*, di cui sopravvivono diverse raccolte, è allo stato attuale inedita; Haelewyck (2017, p. 75 nota 2), tuttavia, riferisce che le *Epistole teologiche* sono attualmente oggetto di una tesi di dottorato presso l'Université Catholique de Louvain.

*syriacus* 105, che comprende 130 carmi<sup>210</sup>, e alcuni codici della British Library (*Add.* 14549, 14547, 18815, 18821), editi rispettivamente dai gesuiti Johann Bollig (1895) ed Enrico Gismondi (1896). Nonostante siano noti dalle fonti i nomi di tre traduttori dei carmi gregoriani (Ianuario Seniorino Candidato di Amida, Teodosio di Edessa, Rabban Gabriel)<sup>211</sup>, allo stato attuale non è possibile attribuire loro nessuna delle raccolte presenti nei manoscritti a noi noti, spesso peraltro oggetto di datazioni contrastanti da parte della critica<sup>212</sup>.

Degli *Arcana* sono conservati in siriano i soli carmi 1; 2; 7, 1-24. I primi due sono trasmessi dal manoscritto BL *Add.* 14547 (rispettivamente f. 242<sup>r</sup> e ff. 242<sup>r</sup>-243<sup>r</sup> = Gismondi 1896, pp. 8 s. e 9-12) – e dunque non dal Vat. Syr. 105, come si è erroneamente creduto<sup>213</sup> –, mentre il Vat. syr. 105 tramanda solo *arc.* 7, 1-24 (f. 102<sup>v</sup> l. 4-103<sup>r</sup> l. 3) raggruppato assieme ad estratti da altri carmi (ff. 102<sup>r</sup>-103<sup>r</sup>). È stata da più parti notata la vicinanza della versione siriana con la famiglia Ψ. Nel caso specifico, Moreschini ha evidenziato varie affinità fra Syr e le lezioni di L: una di esse in particolare<sup>214</sup>, «an agreement in error», proverebbe la maggiore antichità della famiglia Ψ rispetto a Ω<sup>215</sup>. Sfuggono, invece, i criteri in base ai quali i carmi di Gregorio nella versione siriana furono selezionati per formare le raccolte in nostro possesso.

<sup>210</sup> Come avverte l'editore (Bollig 1895, *Lectori humanissimo salutem*, senza indicazione di pagina), il Vat. syr. 105 non presenta l'intera serie dei carmi del Teologo, ma anzi mostra la tendenza da un lato a raggruppare in un unico carme composizioni brevi, dall'altro a dividere in parti quelle più lunghe.

<sup>211</sup> Il Vat. syr. 96, databile sulla base della *subscriptio* intorno al 1352 (vd. Assemani 1758, p. 523), attribuisce a Seniorino (2° metà VII sec.) la traduzione di 17 carmi di Gregorio, dei quali riporta solo un breve frammento (ff. 96<sup>v</sup>-99<sup>r</sup>) di *car.* 2, 1, 1 (vv. 1-81), pubblicato da Guidi 1896, pp. 78-82. Come riferisce Gregorio Bar Hebraeus (*chr. eccl.* I, col. 363, in Assemanus 1721, p. 345), invece, Teodosio di Edessa, giacobita, realizzò la sua versione nell'anno 802/803. Di un'ulteriore traduzione parla il καθολικός nestoriano Timoteo I († 823) nell'*epist.* 24, attribuendola al suo contemporaneo Rabban Gabriel, che Berti (2009, p. 351) ha proposto di identificare con Gabriel Ibn Boktišo'.

<sup>212</sup> Per uno *status quaestionis* mi permetto di rimandare ad un mio recente lavoro (Semiante 2017).

<sup>213</sup> Moreschini 1995, pp. 118-119; Moreschini-Sykes 1997, pp. xii-xiv; Tuilier-Bady 2004, p. CCIV.

<sup>214</sup> Moreschini-Sykes 1997, p. xiv: «7, 16 λόγοισιν] λόγοιο L, *harmonia* [...] *formae non rationabilis* Syr».

<sup>215</sup> Grazie alle testimonianze di tradizione indiretta, osserva giustamente Crimi (1997, p. 90), è possibile «affermare la notevole precocità delle due distinte ramificazioni Ψ e Ω che non risalgono all'epoca della Rinascenza bizantina dei secoli IX e X, ma affondano le loro radici nei cosiddetti secoli oscuri di Bisanzio se non, addirittura, nella Tarda Antichità».

## CITAZIONI DEGLI ARCANI IN AUTORI BIZANTINI

**arc. 3, 24-28:** Pach. Rhus. (XVI sec.), *serm. c. haer., or. 4*, ed. Karmires 1935, p. 268, 28.

26 παύροσιν] παύροισι || 27 ὡς] ὡς || 28 ὑπήστραψεν] ὑπήστραψε.

**arc. 3, 54-59:** Greg. Palam. (1296 ca.-1359), *Process. Spir. or. II*, 1, 28, 2-5, ed. Bobrinsky 1962-1970 (vv. 56 ὡς ῥα-59 τέμνει), *epist.* 4, 17, 15, ed. Matsoukas 1962-1970 (v. 57); Ios. Bryen. (XIV-XV sec.), *or.* 12, 137-140; 21, 420-423, ed. Boulgares 1768 (vv. 54-59 τέμνει); Genn. Schol. (XV sec.), *Tract. process. Spir. S. 2*, 4, p. 414, 5-7, ed. Jugie *et al.* 1929 (vv. 54-57).

54-55 εἶ τινα – Πνεύματος] ὡς εἶπερ ἀκούσαις περὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος Ios. Bryen. *or.* 12.21 Genn. Schol. (om. ὡς) || 55 ἐν θείοισι-56 ἀνδράσιν om. Greg. Palam. *process.* Ios. Bryen. 12.21 Genn. Schol. || 57 ὡδε Greg. Palam. *epist.*] οὕτω Greg. Palam. *process.* Ios. Bryen. *or.* 12.21 Genn. Schol. | σοφίης] σοφίας Genn. Schol. || 58 ἀναρχον om. Ios. Bryen. *or.* 21.

È significativo che in questi autori si registri, in corrispondenza del v. 57, la lezione λόγους, propria di Ω e L: ciò porterebbe ad escludere la dipendenza del testo della loro *Vorlage* da Π, che legge invece λόγοις.

**60-62:** Andron. Camat. *sacr. armament.* 3, 46, 2-4 (ed. Bucossi 2014).

*tit.* Ἐκ τῶν περὶ Πνεύματος ἐπῶν || 61 οὔτε πόρος, πηγῆ] ἄτε πόρος πηγῆς.

**84-89:** Greg. Palam., *Or. antirrh. c. Acind.* 6, 16, 61, 16-20, ed. Kontogianes-Phanourgakes 1962-1970.

84 ἢ οὐς] ὄσους (L Π Va<sup>ec</sup>) | χρόνος ἡ ἐ νόημα om. || 85 ἦ om. | ἐκέασε] ἐκέασε (L Ω VIMbCoMdMs) || 86 om. || 88 ἄρευστος] ἄρρευστος.

## Parte II Commentario



## Capitolo 2

### Il primo *Carmen Arcanum*

#### *Titolo*

Il titolo Περὶ τοῦ Πατρὸς, attestato – a quanto sembra – nella sola edizione di Caillau 1840 (= PG, pp. 37, 397), è stato introdotto evidentemente per analogia con quello dei due carmi seguenti, dedicati rispettivamente al Figlio e allo Spirito Santo, al fine di conferire a ciascuno dei componimenti il carattere di una trattazione specifica di una delle ipostasi trinitarie<sup>1</sup>: esso appare invero inappropriato, dal momento che *arc.* 1, nella sua seconda parte (vv. 25-39), ha per oggetto non tanto il Padre (al quale sono dedicati i soli vv. 25-29), quanto la «Trinità nel suo complesso»<sup>2</sup>; la divinità del Padre, del resto, non era mai stata messa in discussione da nessuno<sup>3</sup>. È forse per questo motivo che **Va** reca il doppio titolo περὶ ἀρχῶν ἢ περὶ τριάδος (una seconda mano, invece, ha aggiunto, verisimilmente attingendo alla tradizione del *corpus* di Niceta, ἀρχὴ [α' Moreschini] τῶν ἀπορρήτων), recepito poi da **N** (περὶ τριάδος) e **Iv** (περὶ τῆς θεαρχικῆς τριάδος). La grande maggioranza dei testimoni, invece, possiede il titolo περὶ ἀρχῶν, che è stato giustamente accolto, nonostante il giudizio negativo di Keydell<sup>4</sup>, dall'ultimo editore. Esso è confermato anche dalla tra-

<sup>1</sup> Cfr. Moreschini 1997h, pp. 736-737.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 736

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, p. 737; Greg. Naz., *or.* 34, 10, 1-3, *SCh* 318, 214: Περὶ μὲν γὰρ τοῦ Πατρὸς τί χρὴ καὶ λέγειν, οὗ καὶ τὸ παρὰ πάντων συγκεχωρηκὸς φεῖδεται ταῖς φυσικαῖς ἐννοίαις προκατειλημμένων καὶ ἡττημένων [...] («Cosa dire di più a proposito del Padre? Di Lui tutti evitano di parlare, per comune accordo, già prevenuti e persuasi dalle idee che si formano per natura [...]»), trad. Moreschini 2012).

<sup>4</sup> Keydell 1951, p. 318: «Das erste Gedicht wird in den Ausgaben περὶ τοῦ πατρὸς oder περὶ ἀρχῶν überschrieben. Beide Überschriften treffen nicht zu».

dizione siriana (ܩܘܠܘܬܝ ܕܘܪܘܫܝܡܐ) e da Cosma di Gerusalemme e contiene un significativo rimando all'opera capitale di Origene. L'influsso esercitato dall'Alessandrino su Gregorio Nazianzeno è evidenziato in numerosi studi<sup>5</sup>. Riflesso di questo legame è la tradizione – oggi messa in discussione<sup>6</sup> – che vede Gregorio e Basilio autori della raccolta antologica di scritti origeniani nota come *Philocalia*. In effetti, il *De Principiis* dell'Alessandrino ha fornito ai carmi della silloge «the thematic frame on which Gregory weaves his own distinctive doctrinal fabric»<sup>7</sup>, come risulta evidente anche da un sommario confronto fra i titoli dell'una e degli altri:

arc. 1-3	<i>Prin.</i> 1, 1-4 (Περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ [Χριστοῦ] καὶ ἁγίου πνεύματος)
	<i>Prin.</i> 2, 7 (Ὅτι τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἐν Μωσῆϊ καὶ τοῖς ἄλλοις προφήταις καὶ ἁγίοις ἀποστόλοις)
	<i>Prin.</i> 4, 4 (Ἀνακεφαλαίωσις περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος)
arc. 4	<i>Prin.</i> 2, 1-3 (Περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισμάτων)
	<i>Prin.</i> 3, 5 (Ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος καὶ φθαρτὸς ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενος)
	cfr. <i>Prin.</i> 3, 6 (Περὶ τέλους)
arc. 5	cfr. <i>Prin.</i> 3, 1 ( <i>de libero arbitrio</i> )
arc. 6	<i>Prin.</i> 1, 5-8 (Περὶ λογικῶν φύσεων)
	<i>Prin.</i> 3, 2 (Πῶς ὁ διάβολος καὶ ἀντικείμενα δυνάμεις κατὰ τὰς γραφὰς στρατεύονται τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει)
arc. 7	<i>Prin.</i> 2, 8-9 (Περὶ ψυχῆς)
	<i>Prin.</i> 3, 4 ( <i>Utrum verum sit quod quidam dicunt, quasi binas animas esse per singulos</i> )
arc. 8	<i>Prin.</i> 2, 4-5 (Ὅτι εἷς Θεὸς νόμου καὶ προφητῶν <καὶ εὐαγγελίων> καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης θεός)
	<i>Prin.</i> 2, 6 (Περὶ τῆς τοῦ σωτήρος ἐνανθρωπήσεως)

<sup>5</sup> Vd. ad es. Moreschini 1997c; 2002.

<sup>6</sup> Vd. Harl 1983, pp. 20 ss. e 37 ss., citata da Moreschini 2002, p. 208.

<sup>7</sup> Daley 2012, p. 9.



Per maggiori dettagli, vd. Daley 2012, pp. 9 ss. Quanto al significato da attribuire al titolo Περὶ ἀρχῶν, anche per il Nazianzeno valgono le osservazioni già formulate per Origene. La scelta di un tale titolo non è un *unicum*<sup>8</sup> né appare casuale: si iscrive, infatti, in una lunga tradizione filosofica collegata alla ricerca delle ἀρχαί, che va dai Presocratici a Platone e Aristotele fino al Medio- e al Neoplatonismo, non senza interessare anche altre scuole filosofiche; per gli autori cristiani, naturalmente, il principio non può che essere il solo Dio<sup>9</sup>. Nel caso di Origene, in Περὶ ἀρχῶν vengono generalmente riconosciute le due accezioni di «principi dell'insegnamento cristiano» e «principi costitutivi dell'essere»<sup>10</sup>; lo stesso sembra valere anche per Gregorio Nazianzeno<sup>11</sup>. Il proemio (vv. 1-24), infatti, che si ricollega alle prime due orazioni teologiche (27-28), riconosce nella purificazione la condizione assolutamente necessaria per accostarsi a Dio, che rimane inconoscibile nella sua essenza, e, nell'assistenza dello Spirito Santo, la possibilità di accedere ai discorsi della teologia: a questo ben si adatta uno dei significati del termine ἀρχή indicato da Aristotele (*Met.* 5, 1, 1012 b 32-1013 a 19), quello di «principio della conoscenza» (*Met.* 1013 a 14-16: ἔτι ὄθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πρᾶγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις<sup>12</sup>). I vv. 25-39, invece, offrono una sintetica esposizione della dottrina trinitaria e delle σχέσεις fra le ipostasi, principio ontologico e gnoseologico<sup>13</sup> della realtà creata: a tale sezione

<sup>8</sup> Molte opere, del resto, avevano un simile titolo: Stobeo menziona un περὶ ἀρχῶν doricò dello Pseudo-Archita; anche Porfirio avrebbe composto un περὶ ἀρχῶν (cfr. Crouzel-Simonetti 1978, p. 13 nota 4 e relativa bibliografia). In particolare, il problema della ἀρχή, legato a quello di πηγὴ, aveva dato vita ad una profonda e complessa riflessione in età tardoantica: vd. in merito Criscuolo 2005.

<sup>9</sup> Che l'opera Περὶ ἀρχῶν di Origene si ricollegasse alle ἀρχαί platoniche (Demiurgo, Idee, materia) era stata l'accusa di Marcello di Ancira, confutata da Eus. *Marcell.* 1, 4, GCS 14, p. 23, ll. 20-23, οὐδὲ Ὀριγένης ὁμοίως περὶ ἀρχῶν ἐδόξασεν Πλάτωνι, ὁ μίαν μόνην τὴν ἀγένητον καὶ ἄναρχον καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων εἰδῶς ἀρχὴν, ταύτην τε εἶναι πατέρα ἑνὸς μονογενοῦς υἱοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα γέγονεν; cfr. Crouzel-Simonetti 1978, p. 13.

<sup>10</sup> Simonetti 2000, p. 373.

<sup>11</sup> Una conferma viene dalle origeniane *Omèlie sui Salmi* recentemente scoperte: in *H77Ps* 7, 2, infatti, l'Alessandrino afferma che esistono molti principi delle dottrine, uno relativo al Padre, uno al Figlio, uno allo Spirito santo, uno alla chiesa, uno alle sante potenze (Πολλὰ γὰρ ἀρχαὶ δογμάτων· ἀρχὴ ἢ περὶ πατρός, ἀρχὴ ἢ περὶ υἱοῦ, ἢ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἢ περὶ τῆς ἐκκλησίας, ἢ περὶ τῶν ἁγίων δυνάμεων; degna di interesse la menzione della chiesa fra le ἀρχαί). Per l'analisi di questo brano vd. Perrone 2018, pp. 107 s.

<sup>12</sup> «Inoltre, il punto di partenza per la conoscenza di una cosa si dice, esso pure, principio della cosa; le premesse, per esempio, sono principi delle dimostrazioni» (trad. Reale 2004, p. 189).

<sup>13</sup> Solo a partire dalla retta comprensione della dottrina sulla Trinità, principio di tutto ciò

ben si adatterebbero entrambi i significati visti sopra per Origene, «principi fondamentali dell'essere» e «principi fondamentali della dottrina cristiana».

PROEMIO: vv. 1-24

### 1-5

Οἶδα μὲν ὡς σχεδίησι μακρὸν πλόον ἐκπερώωμεν,  
ἢ τυτθαῖς πτερύγεσσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα  
σπεύδομεν, οἷσιν ὄρωρε νόος Θεότητ' ἀναφαίνειν,  
ἦν οὐδ' οὐρανόισι σέβειν σθένος, ὅσσον ἑοικός,  
ἢ μεγάλης θεότητος ὄρους καὶ οἶακα παντός.

In apertura del carme, Gregorio paragona lo sforzo del νοῦς umano di «rivelare la Divinità» (v. 3 Θεότητ' ἀναφαίνειν) ad una lunga traversata (μακρὸν πλόον) affrontata su zattere (1 σχεδίησι) o al volo verso il «cielo stellato» (2 οὐρανὸν ἀστερόεντα) per mezzo di «ali sottili» (τυτθαῖς πτερύγεσσι). Tali immagini, ricche di riferimenti e di allusioni letterarie e filosofiche, recano già in sé implicito un esito fallimentare: attraverso di esse, infatti, il Poeta intende affermare che Dio è assolutamente inconoscibile nella sua vera essenza, inaccessibile persino alle creature angeliche (4 ἦν οὐδ' οὐρανόισι σέβειν σθένος, ὅσσον ἑοικός), e tali sono anche le «operazioni divine *ad extra*»<sup>14</sup>, quali appunto i suoi «decreti» (5 μεγάλης θεότητος ὄρους) e il «governo del tutto» (οἶακα παντός).

La dottrina dell'ineffabilità di Dio è «un caposaldo di tutto il pensiero patristico»<sup>15</sup> e deriva al pensiero cristiano, in particolare a quello alessandrino e cappadoce, in primo luogo da Platone<sup>16</sup> – cfr. *Tim.* 28 c 3-5 (Τὸν μὲν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν)<sup>17</sup>, che grande eco ha avuto fra scrittori successivi pagani<sup>18</sup> e cri-

che esiste, è possibile avere anche una corretta conoscenza della realtà creata.

<sup>14</sup> Nardi 1990, p. 160.

<sup>15</sup> Moreschini 2005, p. 556; vd. in generale Moreschini 2013, *passim*.

<sup>16</sup> Cfr. però già Xenoph. *fr.* 34, 1-2 DK, καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτὶς ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.

<sup>17</sup> Morlet 2008, nota 4, segnala come *locus parallelus Leg.* 968 d 3 s. (ἃ δεῖ μαθάνειν οὔτε εὐρεῖν ῥάδιον οὔτε ἠρῆκότος ἄλλου μαθητὴν γενέσθαι).

<sup>18</sup> Si deve ai medioplatonici la lettura del passo del *Timeo* in senso apofatico, recepita poi dai cristiani (Morlet 2008, 93 e nota 6).

stiani<sup>19</sup> e sul quale è stato anche esemplato l'*incipit* di un celebre *excerptum* ermetico: Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δυνατόν (Stob. *Anth.* 2, 1, 26 Wachsmuth II 9.3 = *fr.* 1, 1 Festugière) – e poi dal medioplatonismo<sup>20</sup>: cfr. Alcino<sup>21</sup> (II sec. d.C), *Epit.* 10, 4, 165, 5, ed. J. Whittaker-Louis 1990, p. 23, Ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτὸς [...] <sup>22</sup>; Numen. *fr.* 2 des Places: ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος; *fr.* 17; vd. anche *Or. Chald.* 3.16.18.77 des Places. È con Plotino, tuttavia, che teologia negativa raggiunge i suoi vertici, fino ad affermare che dell'Uno non è possibile dire nulla se non solo che «è»:

cfr. e.g. 5, 3, 13, 1-6 Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὁ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς. ἀλλὰ τὸ “ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ”<sup>23</sup> ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ<sup>24</sup>. ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ<sup>25</sup>.  
5, 5, 13, 11-13 πάντα γὰρ ἀφελῶν καὶ οὐδὲν περὶ αὐτοῦ εἰπῶν οὐδέ τι ψευδόμενος, ὡς ἔστι παρ' αὐτῶ εἶασε τὸ “ἔστιν” οὐδὲν καταμαρτυρήσας τῶν οὐ παρόντων [...] <sup>26</sup>.

Tali dottrine erano state recepite dalla speculazione teologica alessandrina, in

<sup>19</sup> Vd. Nock 1962; Daniélou 1975, pp. 130 ss.; in particolare Morlet 2008.

<sup>20</sup> Vd. Vimercati 2015, p. 35.

<sup>21</sup> L'attribuzione al Albino allievo di Gaio sembra non più sostenibile: vd. J. Whittaker-Louis 1990, pp. VII ss.; per uno *status quaestionis* cfr. Vimercati 2015, pp. 587 ss.

<sup>22</sup> Colpisce la somiglianza di questo passo con Pseudo-Onata Περι θεοῦ καὶ θείου *apud* Stob. 1, 1, 39, Ὁ μὲν ὦν θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτε αισθητός, ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός, e con Greg. Naz., *or.* 38, 7, νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος (vd. *infra*.)

<sup>23</sup> La citazione, segnalata da Faggin 2019 *ad l.*, è da Plat., *Resp.* VI 509 B 9.

<sup>24</sup> Anche qui il riferimento è ad un altro *locus* platonico, *Parm.* 142 A 3: οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῶ (cfr. *ibid.*).

<sup>25</sup> «Perciò Egli è, in verità, ineffabile. Poiché qualsiasi cosa tu dica, dici sempre qualche cosa. Ma l'espressione “al di là di tutto e al di là della santissima Intelligenza” è, di tutte le espressioni, la sola vera, perché non è un nome diverso da Lui, né è una cosa fra tutte le altre, poiché nulla veramente possiamo dire di Lui; ma, dentro i limiti del possibile, cerchiamo di dare, così fra di noi, un cenno su di Lui», trad. Faggin 2019, p. 845.

<sup>26</sup> «Solo privandolo di tutto e non dicendo nulla di Lui né asserendo, falsamente, che Egli è qualcosa, si concede soltanto il monosillabo “è”, senza attribuirgli nessuna delle qualità inesistenti [...]», trad. cit., p. 885.

primo luogo da Filone (I a.C-I d.C.)<sup>27</sup>, poi da Clemente Alessandrino<sup>28</sup> e Origene<sup>29</sup>. La posizione di quest'ultimo<sup>30</sup>, tuttavia, a differenza di quella neoplatonica, è meno radicale: «Origene afferma costantemente l'inconoscibilità e l'ineffabilità di Dio, ma, a differenza dell'Uno plotiniano, il Padre si rivela»<sup>31</sup>. Indicative, in tal senso, sono le pagine del *Contra Celsum*. In 6, 65 (SCh 147), infatti, all'affermazione del filosofo secondo cui Dio non può essere raggiunto dalla ragione (οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός), opera una distinzione (διαστέλλομαι τὸ σημαϊνόμενον καὶ φημι): l'affermazione, infatti, risulta vera quando si riferisce alla ragione umana (εἰ μὲν λόγῳ τῷ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐνδιαθέτω εἴτε καὶ προφορικῶ, καὶ ἡμεῖς φήσομεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐφικτός τῷ λόγῳ ὁ θεός); non si applica, invece, a quel Λόγος che «era in principio presso Dio» e che è Dio egli stesso (εἰ δὲ νοήσαντες τὸ “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος” ἀποφαινόμεθα ὅτι τούτῳ τῷ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός); ché anzi, non solo da Lui può esser compreso, ma anche «da colui al quale Egli abbia rivelato il Padre» (οὐ μόνῳ αὐτῷ καταλαμβάνόμενος ἀλλὰ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ τὸν πατέρα). Tali concetti sono ripresi e precisati anche altrove all'interno dell'opera: in 7, 42 (SCh 150, 114) afferma che, attraverso l'incarnazione (l. 18

<sup>27</sup> Cfr. *Mut. nom.* 7: μὴ μέντοι νομίσης τὸ ὄν, ὃ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι. Ὅργανον γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνασόμεθα ἐκεῖνο φαντασιωθῆναι, οὐτ' αἰσθησῖν – αἰσθητὸν γὰρ οὐκ ἔστιν – οὔτε νοῦν («Non credere, tuttavia, che l'Ente che veramente è possa essere percepito da creatura umana. Non possediamo nella nostra struttura alcun organo con cui ci sia dato di farcene un'immagine: né la sensazione, dacché non è sensibile, né l'intelligenza», trad. Radice et al. 2011, p. 1547); *Quod Deus sit immut.* 62, 4-5: [...] ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῶ καταλήπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον («[...] Dio non è certo afferrabile neppure dall'intelletto, se non per quanto riguarda il Suo effettivo esistere», trad. cit.); cfr. anche *Quis heres* 170 (ἄρρητον γὰρ τὸ ὄν).

<sup>28</sup> Cfr. e.g. *Strom.* 5, 12, 78, 3, 3 s., SCh 278, p. 152, ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος (in riferimento a *Es* 19 s.); 5, 12, 81, 5, 1-3, l. cit., p. 158: πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν ὃ μῆτε γένος ἐστὶ μῆτε διαφορὰ μῆτε εἶδος μῆτε ἄτομον μῆτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι («Come potrebbe infatti essere definito Colui che non è né genere né alterità né specie né individuo né numero, e nemmeno accidente né soggetto cui qualcosa possa capitare come accidente?», trad. Rizzi-Pini 2006, p. 561). Sulla vicinanza di Clemente al medioplatonismo vd. Daniélou 1975, pp. 130 ss. *passim*; Moreschini 2013, 330-338 e *passim*.

<sup>29</sup> Cfr. e.g. *Prin.* 1, 1, 5, SCh 252, 96: *dicimus secundum ueritatem Deum inconprehensibilem esse atque inaestimabilem*; 4, 4, 8, SCh 268, 420: *Virtute enim sua omnia comprehendit, et ipse nullius creaturae sensu conpraehensus est. Illa enim natura soli sibi cognita est. Solus enim Pater novit Filium, et solus Filius novit Patrem, et solus spiritus sanctus perscrutatur etiam alta Dei.* Sui rapporti di Origene con il platonismo vd. Moreschini 2013, pp. 409-415.

<sup>30</sup> Ma anche di Clemente; cfr. Moreschini 2005, p. 117.

<sup>31</sup> Moreschini 2005, p. 145.

θεὸν λόγον γινόμενον σάρκα), è divenuto accessibile a tutti quel λόγος che, secondo Platone, una volta scoperto, è impossibile comunicare a tutti (18-20 ἵνα εἰς πάντας δυνατὸς ἢ φθάνειν ὁ λόγος, ὃν καὶ τὸν “εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν” φησὶν ὁ Πλάτων) e che Dio si rende visibile «a coloro dai quali egli giudichi ragionevole esser visto», pur con tutti i limiti che la presenza del corpo comporta (p. 114, ll. 32-35 ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν οἷς ἂν κρίνη εὐλογον εἶναι ὀφθῆναι, ὡς πέφυκε θεὸς μὲν ἀνθρώπῳ γινώσκεσθαι ἀνθρώπου δὲ ψυχῇ ἔτι οὐσα ἐν σώματι γινώσκειν τὸν θεόν): Platone, infatti, non sostiene che Dio non possa essere mai espresso, ma che, pur essendo dicibile, può esser detto a pochi (7, 43, 3 s. ἄρρητον μὲν καὶ ἀκατονόμαστον οὐ φησὶν αὐτὸν εἶναι, ῥητὸν δ’ ὄντα εἰς ὀλίγους δύνασθαι λέγεσθαι). In ogni caso Origene ribadisce, dando ragione a Celso, che Dio è inesprimibile – e non solo Dio, ma anche altre delle realtà inferiori a Lui (7, 43, 8-20, p. 144 Ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον τὸν θεὸν ἄρρητον εἶναι φαμεν ἀλλὰ καὶ ἕτερα τῶν μετ’ αὐτόν, con riferimento agli ἄρρητα ῥήματα di 2 Cor 12, 4; cfr. Moreschini 2013, p. 391; Lieggi 2009, pp. 182 ss.) –, ma, appellandosi alla testimonianza del Λόγος stesso di Dio (7, 44, 6 s., p. 116 Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν υἱὸς ἀποκαλύψῃ, cfr. Mt 11, 27; Lc 10, 22), afferma che si può pervenire alla conoscenza di Dio per una *grazia divina* che non si genera nell’anima se non con l’aiuto di Dio (7, 44, 7-9 θεία τινὶ χάριτι, οὐκ ἀθεοὶ ἐγγινομένη τῇ ψυχῇ ἀλλὰ μετὰ τινος ἐνθουσιασμοῦ, ἀποφαίνεται γινώσκεσθαι τὸν θεόν)<sup>32</sup>. Nelle righe immediatamente seguenti, il concetto viene ribadito ed amplificato<sup>33</sup>.

La riflessione dei Cappadoci su questo tema è condizionata dall’emergere della dottrina di Ario e poi di Eunomio. Mentre il presbitero alessandrino aveva sostenuto l’assoluta trascendenza del Padre e la sua conseguente inconoscibilità anche per il Figlio, Eunomio, invece, stabilendo uno stretto rapporto fra il linguaggio umano, inteso come dono di Dio, e l’essenza delle cose<sup>34</sup>, predi-

<sup>32</sup> Su questo tema vd. soprattutto Lieggi 2009, pp. 182 ss. e *passim*.

<sup>33</sup> Καὶ γὰρ εἰκὸς μείζονα μὲν ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ – διὸ καὶ τὰ τοσαῦτα παρ’ ἀνθρώποις ἐστὶ περὶ θεοῦ σφάλματα – χρηστότητι δὲ καὶ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ παραδόξῳ καὶ θειοτέρῳ χάριτι φθάνειν τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν ἐπὶ τοὺς προγνώσει τοῦ θεοῦ προκαταληφθέντας [...].

<sup>34</sup> In questa prospettiva, il linguaggio cessa di essere «conseguenza di un pensiero umano, di un concetto che l’uomo formula a seconda delle circostanze» (Moreschini 2014, p. 132). Già Origene, pur nella consapevolezza che «il problema dell’origine dei nomi è βαθὺς καὶ ἀπόρητος» (Criscuolo 2004c, p. 137, con riferimento a *Cels.* 1, 24, 8-9), mostrava di propendere per una sua origine divina, che sarebbe confermata dall’efficacia dei nomi barbari degli dèi in contesti magici (cfr. *Orac. Chald.* 150 des Places ὀνόματα βάρβαρα μήποτ’ ἀλλάξης); vd. Daniélou 1956; Lugaresi 2003, 164 e *pass.*; Criscuolo 2004c, pp. 132 ss..

cava la possibilità di comprendere la natura divina attraverso il linguaggio<sup>35</sup>; la sostanza del Padre, in particolare, secondo questa prospettiva, sarebbe espressa dal termine ἀγέννητος, ‘ingenerato’<sup>36</sup>; il Figlio, dunque, in quanto “generato”, non poteva essere ὁμοούσιος, bensì doveva esser necessariamente ἀνόμιος (dove il nome di anomei). Contro queste dottrine si sono fortemente opposti i Cappadoci per circa vent’anni, dal 360, anno della Sinodo omea di Costantinopoli in occasione della quale verisimilmente Eumonio presentò la sua *Apologia*, fino al Concilio di Costantinopoli (381), sviluppando per contrasto «una teologia di tipo apofatico, che è fortemente accentuata nel Nisseno, tanto da apparire come una preparazione di quella di Dionigi l’Areopagita»<sup>37</sup>. In particolare, Basilio contestava la concezione del linguaggio sopra espressa, ritenendolo piuttosto conseguente allo sforzo intellettuale umano (*Eun.* 2, 4, 35-37, *SCh* 305, 22 Οὐ γὰρ τοῖς ὀνόμασιν ἢ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ’ ὕστερα τῶν πραγμάτων εὔρηται τὰ ὀνόματα)<sup>38</sup>; questa, del resto, era stata anche la posizione di molti filosofi<sup>39</sup>. Dal momento che il linguaggio non

<sup>35</sup> Cfr. Meinel 2009, p. 76 e *passim* (74).

<sup>36</sup> Cfr. Greg. Nyss., *Eun.* 1, 655, GNO 1, p. 214, 21-25, Εἰπέ που τῶν ἑαυτοῦ λόγων ὁ Εὐνόμιος ἐπεσθαι τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον. Ἐπέστη τῷ ῥήματι ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, ὅτι τὸ ἐπόμενον τῶν ἕξωθεν ἐπιθεωρουμένων ἐστίν, ἢ δὲ οὐσία οὐ τῶν ἕξωθέν τινος, ἀλλ’ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καθὼς ἐστι τὴν σημασίαν ἐνδείκνυται («Disse in un punto dei suoi scritti che “il non generato segue Dio”. Il nostro maestro [Basilio, *scil.*] criticò questa sua affermazione, osservando che quello che segue è una delle proprietà che si vedono stare all’esterno, mentre la sostanza non è una delle cose che vengono dall’esterno, ma indica il significato dell’essere stesso, in quanto è», trad. Moreschini 2014, pp. 963, 965); 1, 658, *l. cit.*, p. 215, 16 s.: Πάλιν εἴρηται μᾶλλον δὲ “αὐτὸ ἐστὶν οὐσία τὸ ἀγέννητον” («E lui ripete che “il non generato stesso è, piuttosto, sostanza”», trad. *cit.*, p. 965); il riferimento è ad *Eun. Apol.* 7, *SCh* 305, p. 246; cfr. in generale Meinel 2009, p. 74 e nota 10.

<sup>37</sup> Moreschini 2005, p. 581.

<sup>38</sup> cfr. Meinel 2009, p. 76.

<sup>39</sup> La riflessione sul linguaggio è antica: una sintesi delle diverse posizioni è in Criscuolo 2004c. La sua origine umana e convenzionale era stata sottolineata già da Parmenide (DK 28 B 19, τοῖς δ’ ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντ’ ἐπίσημον ἐκάστω), Empedocle (DK 31 B 9), Democrito (DK 68 B 26: ὁ δὲ Δ. θέσει λέγων τὰ ὀνόματα [...]), Gorgia (DK 82 B 3, 84: ᾧ γὰρ μὴνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα). Al problema dell’origine del linguaggio era dedicato, ancorché in maniera aporetica, anche il *Cratilo* platonico, dove Socrate svolge il ruolo di arbitro fra la posizione di Ermogene (natura convenzionale del linguaggio) e Cratilo stesso (origine naturale): «i nomi, così come i discorsi, possono essere più o meno veri, cioè più o meno rispondenti alle cose, ma gli elementi primi di essi, cioè le lettere, allo stesso modo che i colori, elementi primi della pittura, hanno una loro razionalità e una loro verità fondata sulla natura» (Criscuolo 2004c, p. 126 nota 18, con riferimento a 434 b); vd. anche Aronadio 2012.

esprime l'essenza delle cose (τὸ τί ἐστὶ), ma solo il "come" una cosa è, τὸ ὅπως ἐστὶν (*Eun.* 1, 15, 1-4, *SCh* 299, 224)<sup>40</sup>, anche l'espressione "ingenerato", ἡ ἀγέννητος φωνή, non indica l'essenza, τὸ τί, ma solo che non ha avuto origine da nessuno, τὸ μηδαμῶθεν (*Eun.* 1, 15, 10 s., *SCh* 299, 224)<sup>41</sup>. La οὐσία di Dio resta dunque inaccessibile (*epist.* 234, 1, 31 Courtonne, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος); l'uomo può imparare a conoscerLo solo a partire dalle sue attività (*ibid.* 28 s. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γινώριζεν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν) e constatarne l'esistenza per fede (2, 10 s. Πίστις δὲ αὐτάρκης εἰδέναι ὅτι ἐστὶν ὁ Θεός, οὐχὶ τί ἐστὶ): la conoscenza della sostanza divina, infatti, è la percezione della sua incomprendibilità (*ibid.* 12 s. Εἶδησις ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἢ αἴσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας). Gli stessi concetti sono espressi dal Nisseno, per il quale non si conosce alcun nome che sia indicativo della natura divina (*Eun.* 3, 5, 53, *GNO* 2, p. 179, 23 s., ὅτι ὄνομα τῆς θείας φύσεως σημαντικὸν οὐκ ἐμάθομεν); i termini "non generato" e "generato" non esprimono l'essenza dei loro referenti (*ibid.* 56, p. 180, 16-18, τί δὲ κατὰ τὴν φύσιν ἐστὶν ὁ δίχα γεννήσεως ὢν καὶ ὁ γεγενῆσθαι πεπιστευμένος, ἐκ τῆς τοῦ γεννηθῆναι καὶ μὴ γεννηθῆναι σημασίας οὐκ ἐδιδάχθημεν; cfr. anche *Eun* 2, 151). Aggiunge ancora (2, 105, *GNO* 1, p. 257) che anche le espressioni che si leggono nella Scrittura su Dio indicano semplicemente delle Sue caratteristiche (οὕτως καὶ πᾶσαι φωναὶ <αἱ> παρὰ τῆς ἀγίας γραφῆς εἰς δοξολογίαν θείαν ἐξευρημένα τῶν περὶ τὸν θεὸν τι δηλουμένων ἀποσημαίνουσιν), mentre la sostanza stessa (αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν) non può essere esplorata accuratamente (ἀπολυπραγμόνητον εἶασε), perché è incomprendibile ed ineffabile (ὡς οὔτε διανοία τινὶ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν): è stabilito che essa venga onorata con il silenzio (σιωπῆ τιμᾶσθαι νομοθετήσασα)<sup>42</sup>, con il divieto di indagare più a fondo e di proferir verbo dinanzi al volto di Dio (ἐν τῷ κωλύειν τῶν βαθυτέρων τὴν ζήτησιν καὶ ἐν τῷ λέγειν μὴ δεῖν ἐξενεγκεῖν ῥῆμα πρὸ προσώπου θεοῦ)<sup>43</sup>.

Quanto al Nazianzeno, la posizione espressa in apertura di *arc.* 1 era già stata insistentemente esposta in opere precedenti. Nella seconda *Orazione teologica*, infatti, riprende l'affermazione di un non meglio precisato teologo greco,

<sup>40</sup> Cfr. Meinel 2009, p. 76.

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>42</sup> Espressione presente, ad es., in Bas. *hom.* 15 (*De Fide*), PG 31, 464, 23-25, πῶς οὐκ ἀναγκαία ἢ σιωπῆ, μήποτε ἐν τῇ τῶν ῥημάτων εὐτελείᾳ δόξη κινδυνεύει τῆς θεολογίας τὸ θαῦμα; Greg. Naz. *or.* 28, 20, 5, *SCh* 250, 140, καὶ ἡμῖν σιωπῆ τιμάσθω; 29, 8, 25, *l. cit.*, p. 192, Θεοῦ γέννησις σιωπῆ τιμάσθω; etc.

<sup>43</sup> La bibliografia sull'apofatismo di Gregorio Nisseno è ampia: vd. Moreschini 2005, pp. 581 ss.; Moreschini 2013, pp. 755 ss.; Moreschini 2014, *passim*.

secondo cui «comprendere Dio è difficile, esprimerlo impossibile» (or. 28, 4, 1-3, *SCh* 250, pp. 106, 108: Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατον, ὡς τις τῶν παρ' Ἑλληνισι θεολόγων ἐφιλοσόφησεν [...])<sup>44</sup>, per esprimere un concetto ancora più radicale: non solo «esprimerlo è impossibile», ma addirittura ancora «più difficile è comprenderlo/pensarlo» (*ibid.* 5-6, p. 108, Ἀλλὰ φράσαι μὲν ἀδύνατον, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον). La divinità, infatti, non può essere compresa dall'intelletto né immaginata interamente per quello che è (*ibid.* 11, 11-12, p. 122, Τὸ μὴ ληπτὸν εἶναι ἀνθρωπίνη διανοία τὸ θεῖον, μηδὲ ὄλον ὅσον ἐστὶ φαντάζεσθαι), dal momento che è ὑπὲρ ἅπαντα (*ibid.* 31, 41 s., p. 174), πάντων ἐπέκεινα (*carm.* 1, 1, 29, 1, *PG* 37, 507)<sup>45</sup>, «luce al di sopra di ogni nome, non afferrabile, che sfugge all'impeto del pensiero che le si avvicina e corre sempre più avanti del punto a cui perviene ogni intelligenza, in modo che con i nostri desideri noi tendiamo ad un'altezza sempre nuova»<sup>46</sup>. È, questa, come si è visto, una concezione risalente a Platone<sup>47</sup> e che trova ampia diffusione nel neoplatonismo e nella teologia caldaica<sup>48</sup>, ripresa dal Na-

<sup>44</sup> Il riferimento è verisimilmente al passo del *Timeo* platonico citato *supra* (28 c 3-5). Pépin 1982, tuttavia, ha proposto di riconoscere nel passo gregoriano la ripresa dell'*excerptum* ermetico a sua volta esemplato quest'ultimo (vd. *supra*). In effetti, come rilevato da Moreschini 1997b, p. 37, anche in altri contesti Gregorio ripropone questa dottrina (cfr. e.g. or. 32, 14, 19-21, *SCh* 318, 114, καὶ γὰρ νοῆσαι χαλεπὸν καὶ ἐρμηνεύσαι ἀμήχανον καὶ ἀκοῆς κεκαθαυμένης ἐπιτυχεῖν ἐργωδέστερον, «infatti, pensare è difficile, spiegare è impossibile, ancora più impegnativo trovare degli ascoltatori purificati», trad. cit.), che doveva godere di notevole diffusione, se anche Giuliano Imperatore sembra averla fatta propria nell'*Inno ad Helios Re* (3, 131 d, Ἔστι μὲν οὖν, εὐ οἶδα, χαλεπὸν καὶ ξυνεῖναι περὶ αὐτοῦ [...], φράσαι δὲ ἴσως ἀδύνατον, εἰ καὶ [...]; vd. in merito Pépin 1982, p. 253 nota 19). Benché recentemente Moreschini (2002, p. 215 nota 12) abbia preso le distanze dall'ipotesi dello studioso francese, precedentemente accolta (*Influenze...*, 1997), la ripresa del frammento ermetico da parte del Nazianzeno sembra possa difficilmente essere negata, anche in virtù delle puntuali corrispondenze verbali (cfr. anche Lieggi 2009, pp. 200-202).

<sup>45</sup> Tale carme (*CPG* e *CPG Suppl.* 3034) è considerato spurio da Werhahn 1966, pp. 345-346, ma difeso come autentico da Frangeskou 1989.

<sup>46</sup> *arc.* 6, 8-11, φάος οὐτ' ὀνομαστὸν / οὐθ' ἐλετόν, φευγόν τε νόου τάχος ἐγγὺς ἰόντος, / αἰὲν ὑπεκπροθέον πάντων φρένας, ὡς κε πόθοισι / τεινώμεσθα πρὸς ὕψος αἰεὶ νέον (la traduzione è di Moreschini 2006b). Accolgo l'emendamento di Sicherl 2011 ὑπεκπροθέον, contro ὑπεκπροθέων di Moreschini 1997j).

<sup>47</sup> *Resp.* 6, 509 B 9, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

<sup>48</sup> Cfr. e.g. Plot. 1, 6, 9. 41, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ «πηγὴν καὶ ἀρχὴν» [cfr. Plat. *Phaedr.* 245 C 9] τοῦ καλοῦ. In particolare, ἐπέκεινα è un tecnicismo caldaico: vd. *fr.* 5, 2 (πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον) e 169 ([...] ἅπαξ ἐπέκεινα (δὶς ἐπέκεινα)) des Places. Cfr. Criscuolo 2012, p. 176 nota 58.



zianzeno anche in un'altra orazione, dove giunge a collocare Dio "al di sopra dell'essere" (ὕπερ τὴν οὐσίαν), salvo poi correggere il tiro affermando che ha in Sé la pienezza dell'essere (ὄλον [ ... ] τὸ εἶναι)<sup>49</sup>. La ripresa platonica da parte di Gregorio va tuttavia intesa secondo una prospettiva cristiana, nel senso che «l'essere di Dio è qualcosa che è al di là dell'essere che la nostra umanità ci abitua a concepire»<sup>50</sup>. In continuità con il pensiero degli altri Cappadoci, pertanto, Dio risulta essere assolutamente inconoscibile nella sua essenza (cfr. *or.* 28, 17, 1 s., *SCh* 250, 134, Θεόν, ὃ τί ποτε μὲν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὔρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὔρη) e di Lui si può solo affermare che esiste: «Io sono», infatti, è il nome biblico di Dio (*Es* 3, 14)<sup>51</sup>. C'è una grande differenza, del resto, fra l'esser persuasi che una cosa esista e il sapere che cosa essa sia (*or.* 28, 5, 16-18, *SCh* 250, 110, Πλείστον γὰρ διαφέρει τοῦ εἶναι τι πεπεισθαι τὸ τί ποτέ ἐστι τοῦτο εἰδέναι). Anche questo motivo, come Moreschini (1997b, p. 38) segnala, era già presente in Filone (*Somm.* 1, 230-231; *Quod Deus sit imm.* 62 e 160), Origene (*CIo* II 7) e Plotino (5, 3, 13; 5, 5, 13). Come si è visto anche *supra*, le analogie col pensiero di Plotino sono molte. L'ipotesi di un'imitazione diretta va tuttavia esclusa; le convergenze rispondono verosimilmente in maniera indipendente all'«esigenza tipica di quell'epoca [ ... ] di sottolineare l'infinita ineffabilità di Dio»<sup>52</sup>, del Quale non è mai possibile avere «la περίνοια (comprensione), la περίληψις»<sup>53</sup>, ma soltanto una conoscenza analogica (ὕπόνοια)<sup>54</sup>, in definitiva «ad un livello molto basso», attraverso le

<sup>49</sup> *or.* 6, 12, 17-20, *SCh* 405, 152, κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον Θεός, εἰ μὴ τῷ φίλον καὶ ὑπερ τὴν οὐσίαν ἄγειν αὐτόν, ἢ ὄλον ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι, παρ' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις. In questo caso si può notare un'analogia con il Noῦς plotiniano, che, a differenza dell'Uno "al di là dell'essere", possiede l'essere in sé; vd. Moreschini 1997b, p. 43.

<sup>50</sup> Moreschini 1997b, p. 43. Lo stesso Gregorio, del resto, lo afferma espressamente in *or.* 25, 17, 8-9, *SCh* 284, 198, οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀνθρώπινον.

<sup>51</sup> Cfr. anche *or.* 30, 18, 1-2, *SCh* 250, 262, Ὅσον δ' οὖν ἐκ τῶν ἡμῖν ἐφικτῶν, ὁ μὲν ὦν, καὶ ὁ Θεός, μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα· καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ὦν [ ... ]; vd. in generale Moreschini 1997b, p. 38.

<sup>52</sup> Cfr. Moreschini 1997b, p. 39. Plotino era ben noto ai tre grandi Cappadoci ed è particolarmente presente nella riflessione del Nisseno (Moreschini 2013, p. 763). Il Nazianzeno mostra di conoscere il pensiero e l'emanatismo plotiniano, ma, senza nominarne l'autore, prende le distanze da esso in *or.* 29, 2, *SCh* 250, 180 (μήποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάρτεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπόνοιας πρέπον, «E noi non introduciamo il concetto di generazione non volontaria, o il paragone con un'escrescenza naturale che non si può fermare, perché questa spiegazione non si addice affatto alle riflessioni sulla divinità», trad. cit.).

<sup>53</sup> Del Ton 1973, p. 570.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.* Questo rappresenta, in qualche modo, «una rettifica della pura e semplice

«sue opere, cioè dal mondo sensibile che egli ha creato»<sup>55</sup>. I Cappàdoci sembrano sottolineare maggiormente l'impossibilità di conoscere di Dio rispetto ad Origene, per il quale è invece possibile grazie al Λόγος (Moreschini 1997c, p. 104). Ciò si deve verosimilmente alla polemica contro Eunomio: vd. Lieggi 2009, pp. 188 ss.

**1 οἶδα μὲν ὥς:** Quasi tutti i testimoni leggono οἶδα μὲν ὥς, recepito anche da Moreschini. μὲν, correlato con ἔμπης δ' avversativo al v. 6 (vd. *infra ad l.*), è un esempio di μὲν *inceptivum*<sup>56</sup>, ben attestato in Eschilo<sup>57</sup> e nell'oratoria, indicativo di «a tendency, at least in certain authors, to open a work, or a part of a work, with μὲν, with or without an expressed or implied antithesis, perhaps in order to mitigate the harshness of the inevitable asyndeton»<sup>58</sup>; anche *arc.* 5 si apre in maniera analoga (Ἦδε μὲν εὐρυθέμειλον ἐπήξατο κόσμον ἀπειρών)<sup>59</sup>. Il sintagma (οἶδα μὲν ὥς) non è infrequente nella letteratura greca: cfr. e.g. Dem. *proem.*<sup>60</sup> 7 (8), 2, 5 (cfr. Dem. *or.* 16, 2, 4); [Longin.], *Subl.* 33, 2; Eus., *v. Const.* 2, 29, 2, 1, ed è impiegato da Gregorio anche in *carm.* 1, 2, 12, 5 (PG 37, 754), Οἶδα μὲν ὥς θεόθεν σὺ Θεοῦ κλέος. Ἀλλὰ [...]; 2, 2, 7, 205-208 (PG 37, 1567), οἶδα μὲν, ὥς πλεόνεσσι ἀφανδέα ταῦτ' ἀγορεύσω / (οὐ γὰρ ἐνὶ πλεόνεσσι ὄλος λόγος, οἱ κενεῆσιν / ἐσπόμενοι δόξῃσιν, ἐτητυμῆς ἀλόγησαν), / ἀλλ' ἔμπης ἐρέω λόγον ἔμπεδον, οὐδ' ἐπικεύσω [...]<sup>61</sup>. In entrambi i luoghi gre-

teologia negativa» (Moreschini 2005, p. 558).

<sup>55</sup> Moreschini 2006b, p. 14. Si veda ancora p. 15: «da questo punto di vista, nemmeno la rivelazione cristiana mette il cristiano su di una posizione di preminenza rispetto al pagano. Il cristiano ha, invece, la prerogativa di riconoscere nella teologia un "mistero", cioè una dottrina che trascende le forze umane». Cfr. anche Moreschini 2005, p. 581.

<sup>56</sup> Cfr. Sykes 1997, p. 78.

<sup>57</sup> Cinque delle sette tragedie superstiti, infatti, si aprono con μὲν (Denniston 1954, p. 382); cfr. Sykes 1997, p. 78.

<sup>58</sup> Denniston 1954, p. 382.

<sup>59</sup> È significativo che *arc.* 2 e 7 presentino al v. 1 un δὲ *inceptivum* (per cui vd. Denniston 1954, pp. 172 s.), il che costituirebbe un collegamento logico col *carme* precedente o l'ap-prodo argomentativo di un discorso interiore (cfr. Moreschini 1997h, p. 734, n. 18), secondo uno stilema presente già nella lirica arcaica: cfr. e.g. Arch., *fr.* 1, 1, s. West, εἰμὶ δ' ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνυαλίῳ ἄνακτος / καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος; 122, 1 s. West, χρημάτων [δ'] ἄελπτον οὐδὲν ἐστὶν οὐδ' ἀπάμοστον / οὐδὲ θαυμάσιον [...]; Mimn., *fr.* 1, 1 West, τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης; 2, 1 West, ἡμεῖς δ', οἶά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὦρη. Nel secondo frammento archilocheo citato, δ' è stato ingiustamente eliminato da alcuni editori (West compreso), ma difeso da De Falco 1949, pp. 148-153.

<sup>60</sup> Sui *proemi* attribuiti a Demostene, vd. RE 5, 188.

<sup>61</sup> «io so che quello che allora dirò risulterà spiacevole ai più – presso i più, infatti, la ragione si è corrotta, perché, seguendo vane opinioni, essi non si curano della verità –, e tuttavia dirò una parola sicura né la terrò nascosta», trad. Crimi-Costa 1999, p. 284

goriani, a μέν – che non è *inceptivum* ma “preparatorio”<sup>62</sup> – segue l’avversativa espressa rispettivamente da ἀλλὰ e ἀλλ’ ἔμπης. Il secondo passo appare molto simile ad *arc.* 1: in entrambi i periodi, infatti, è presente l’ammissione – espressa tramite la *iunctura* οἶδα μέν ὡς – dell’esistenza di un limite per il discorso; ciononostante, subito dopo, tramite particelle avversative, viene manifestata la volontà di parlare in ogni caso (*arc.* 1, 6-8, ἔμπης δ’ [...] τοῦνεκα θαρσαλέως ῥήξω λόγον; 2, 2, 7, 208, ἀλλ’ ἔμπης ἐρέω λόγον ἔμπεδον, οὐδ’ ἐπικεύσω). Funge da perno fra i due κῶλα un inciso parentetico con funzione esplicativa: mentre in 2, 2, 7, tuttavia, si riferisce alla frase precedente (spiega cioè il motivo per cui ai più riuscirà sgradito quanto Gregorio sta per dire), in *arc.* 1, invece, posto immediatamente dopo ἔμπης δ’, a quella successiva (offre la motivazione della poesia teologica nonostante i limiti umani). Cfr. anche 2, 2, 5, 160-164, col. 1533 (ed. Moroni), Εἶ τοι μὴ πάντεσσιν ἐπέδραμον, ὡς ποθέεσκον, / μηδ’ ὄλον ἐξεπέρησα λόγων πόρον, ἰστία τείνας / – οὐ γὰρ σοῖς ἐπέεσσ’ ἐπιπέιθομαι, οὐδέ με κλέψει / αἶνος ἐμός· αἶνος γὰρ ἀφ’ αἵματός ἐστιν ἄπιστος – / ἀλλ’ ἔμπης τίω γε λόγων κλέος ἔξοχον ἄλλων<sup>63</sup>.

Due manoscritti (SVp) e Hoeschel hanno invece la lezione οἶδαμεν, ionico per ἴσμεν (< ἴδμεν), usuale anche nella Κοινή<sup>64</sup>. Si tratta di una variante molto antica, conservata anche nella versione siriana (ܡܢ ܗܝܚܘܒ), che non è necessariamente da scartare, dal momento che, come nota Sykes (1997, p. 78), sono attestati *Carmina* di Gregorio privi di μέν *inceptivum* (1, 1, 10, 1 s., col. 464 A, Νοῦν τὸν μέγιστον ἴσμεν ἀνθρώπου φύσιν / πᾶσαν παγέντα [...]; 1, 2, 1, 1, 521 C, Παρθενὴν στεφάνοις ἀναδήσομεν ἡμετέροισιν [...]). A favore di οἶδα μέν, tuttavia, concorrono varî elementi: anzitutto la constatazione che il μέν *inceptivum* fornirebbe «a suitable introduction to a poem opening a sequence if this were the correct reading»<sup>65</sup>; il verbo alla prima persona singolare al v. 8 (ῥήξω λόγον); la presenza di ἔμπης δ’ al v. 6, che sembra confermare l’idea di una reale opposizione fra i due periodi (vv. 1-5; 6-8; cfr. Sykes 1997, p. 78).

<sup>62</sup> Cfr. Denniston 1954, p. 369: «Normally preparatory μέν introduces the first limb of a grammatically co-ordinated antithesis, the second limb being introduced by an adversative particle or combination of particles».

<sup>63</sup> «Anche se non ho tenuto dietro ad ogni tipo di conoscenza, come desideravo, e non ho traversato tutto quanto il mare del sapere, pur avendo spiegato le vele – non do ascolto, infatti, alle tue parole, non mi ingannerà il mio elogio: l’elogio che viene dal sangue non è degno di fede –, stimo, in ogni caso, la gloria dell’eloquenza superiore a tutto il resto», trad. Moroni.

<sup>64</sup> Cfr. Pieraccioni 1993, p. 181; vd. anche Kühner-Blass 1892, pp. 240 s.; Meyer 1896, pp. 630 s.; Schwyzer 1939, pp. 767, 769.

<sup>65</sup> Sykes 1997, p. 78.

Del resto, Gregorio usa οἶδαμεν solo sei volte nei suoi scritti (e mai costruito con ὡς) e quasi sempre in prosa (*epist.* 78, 1, 1, ed. Gallay 1964 I 98; 235, 2, 3 Gallay II 126; *or.* 31, 12, 10, *SCh* 250, 298; 42, 3, 4, *SCh* 384, 54), ad eccezione di un carme (2, 1, 30, 18, col. 1290 A) e del discusso *Christus patiens* (v. 86, *SCh* 149, 134)<sup>66</sup>, mentre impiega molto più spesso il corrispettivo ἴμεν, di cui si riscontrano 16 occorrenze (cfr. *TLG*<sup>®</sup>): *epist.* 16, 8, 7, ed. Gallay 1964 I 24; 43, 4, 1, I 55; 218, 8, 4, II p. 109; *or.* 2, 2, 10, *SCh* 247, 88; 2, 27, 2, *ibid.* p. 124; 4, 78, *SCh* 309; 13, 2; 25, 1, 11, *SCh* 284, 156; 43, 11, 17, *SCh* 384, 138; 43, 36; *carm.* 1, 1, 10, 1, col. 464; 1, 2, 2, 562, col. 622 A; 1, 2, 24, 98, col. 797 A; 1, 2, 25, 207, col. 834 A; 2, 1, 12, 382, col. 1194 A (τόδ' ἴμεν, ὡς [...]); [Greg. Naz.], *Chr. pat.* 2343, *SCh* 149, 318. Sembra più verisimile, pertanto, mantenere la lezione accolta da Moreschini (che, del resto, è quella trādita da quasi tutti i testimoni), considerando quella della versione siriana un errore da maiuscola (del manoscritto sul quale è stata effettuata la traduzione) di fraintendimento di *scriptio continua*, riprodottosi poi indipendentemente nei due manoscritti sopra citati; quanto ad Hoeschel, i manoscritti che questi utilizzò per la sua edizione (**MsMn**) leggono entrambi οἶδα μὲν (e parimenti il testo della *parafrasi* di **Ms**). οἶδαμεν si può dunque spiegare con un errore di lettura o con una scelta consapevole, oppure ancora supponendo che l'esemplare utilizzato da Hoeschel per la sua edizione fosse non **Ms** bensì il suo modello η, nel quale doveva esser presente l'errata divisione delle parole, poi corretta da **Ms** e non da **Vp** (vd. *supra*).

οἶδα μὲν ὡς introduce la discussione dell'inconoscibilità di Dio anche in Nicetas Seides, *controv. eccl. Gr. Lat.* 3, 1, 64 ss., ispirata verisimilmente ad *arc.* 1, e quella sul νοῦς di Costantino Angelo in Greg. Ant., *Or. in Sebast. Const. Ang.*, p. 399 ll. 3 ss.

**σχεδιησι:** Con questo termine viene in genere indicato un tipo di imbarcazione improvvisata e precaria (*ThGL, DELG s.v.*), composta di pezzi di legno legati assieme; cfr. *lex. Greg. or., s.v. σχεδία* (ed. Sajdak 1927, p. 185, Τὰ συντεθειμένα καὶ συνδεδεμένα ξύλα, ἃ μὴ φέρεται καλῶς οὕτω καὶ ταχέως, ἤνικα ἂν τοῖς ὕδασιν ἐπιπλήη, ὡς τὰ πλοῖα; vd. anche Hsch. σ 2960: σχεδία· μικρὰ ναῦς. ἢ ξύλα ἃ συνδέουσι, καὶ οὕτως πλέουσιν [...]). L'immagine della navigazione si prestava molto facilmente ad essere utilizzata in senso allegorico<sup>67</sup>: così la nave in balia delle onde diveniva allegoria della città assediata dalle cospirazioni

<sup>66</sup> *CPG* e *CPG Suppl.* 3059. Una sintesi delle posizioni sul problema dell'autenticità di quest'opera attribuita al Nazianzeno è in Moreschini 2006c, pp. 82-83.

<sup>67</sup> Cfr. Blümner 1891, p. 163; Sundermann 1991, p. 62.

tiranniche in Alceo (*fr.* 208 a Voigt, cfr. anche *fr.* 6 e 12 Voigt), dai nemici esterni in Eschilo (*Sept.* 61 ss.; 652; 758 ss.; cfr. Gentili 2006, p. 293 e in generale pp. 292-316 *passim*), metafora dell'esistenza in Euripide (*Troad.* 102-104; cfr. anche 122-137), Platone (*Leg.* 7, 803 b 2 s. [...] διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς [...]) e Pallada (*AG* 10, 65, che racchiude una *summa* dei τόποι relativi alla navigazione; cfr. Freise 1983, p. 159). Essa ha conosciuto un ricco sviluppo nella letteratura greca e latina non solo pagana, ma anche cristiana: vd. Blümner 1891, pp. 163-167 (metafora nautica in *Commedia*, in part. quella ellenistica); Gerhard 1909, pp. 98-103 e soprattutto Rahner 1964, pp. 396-966 (cap. *Antenna Crucis*); cfr. anche Cuartero 1968; *NDPAC s.v.* 'nave'. Immagini tratte dal mondo del mare caratterizzavano inoltre la diatriba cinico-stoica (cfr. Praechter 1901, p. 88; Sundermann 1991, p. 62), che esercitò un notevole influsso sul padre cappadoce<sup>68</sup>. Nei Padri della Chiesa tale immagine si prestava facilmente ad esser impiegata come allegoria del pellegrinaggio terreno del credente, funestato da numerose tempeste, corrispondenti agli assalti del diavolo<sup>69</sup>. In quest'ottica, per raggiungere indenne il porto della salvezza eterna, non resta al cristiano che aggrapparsi con tutte le forze all'unico legno (ξύλον)<sup>70</sup> capace di solcare il periglioso mare dell'esistenza, la croce di Cristo (cfr. e.g. Aug., *In Io. Ev.* 2, 2, *PL* 35, 1389) o anche la Chiesa<sup>71</sup>, prefigurate (τύπος) entrambe dall'Arca veterotestamentaria (*Gen* 6, 9-9-19), definita appunto σχεδιά in *Sap.* 14, 5 s.<sup>72</sup> L'immagine della vita come traversata ricorre in varî carmi di Gregorio Nazianzeno: cfr. e.g. *carm.* 2, 1, 23, 1-3, col. 1282 A, Ἄλλοι μὲν εὐπλοοῦσι τῶν Θεῶ φίλων, / ἄλλοι δὲ δυσπλοοῦσιν οὐδὲν χεῖρονες. / Τίς οἶδε τούτων τοὺς λόγους, πλὴν σοῦ, Λόγε;<sup>73</sup> Ad una nave carica è paragonato il corpo appesantito dopo un banchetto (*carm.* 2, 1, 17, 71 s., col. 1267, Ὅψε δὲ φορτίδ' ἄγων, τάφον ἔμπνοον, ἄψ ἐπὶ δῶμα / ἔλξω, τὴν μογερὴν γαστέρα τειρόμενος)<sup>74</sup> o provato dalla malattia (2, 1, 50, 55 ss., col. 1389, πάντ' ἔθανε

<sup>68</sup> Vd. Moreschini 1997b, pp. 55-56 e relativa bibliografia.

<sup>69</sup> Cfr. Freise 1983, p. 159.

<sup>70</sup> Cfr. Rahner 1964, pp. 575 ss. *passim*.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 405 ss. *passim*, 437 ss.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, p. 575.

<sup>73</sup> «Alcuni di quelli che sono cari a Dio godono di buona navigazione, mentre altri, senza essere peggiori, ne hanno una cattiva. Chi ne conosce le ragioni, se non tu, o Verbo?»; trad. Crimi-Costa 1999, p. 130.

<sup>74</sup> «Né tardi riporterò a casa il mio carico greve (sepolcro vivente!), spossato, col ventre in subbuglio [... ]», trad. cit., pp. 122-123.

ζώνοντι· βίος δέ μοι ἐστὶν ἀφανρός, / νηὸς ἀκιδνότερος, τὴν λίπον ἀρμονίαι)<sup>75</sup>; il peso della carne la trattiene dall'avanzare speditamente verso Dio: cfr. 1, 2, 2, 229 s., col. 596, Μηδὲ τεῆ ζῶῃ βαλέειν ἐχενήϊδα σάρκα, / ἦτε καὶ ἰεμένην περ, ὅμως κατὰ νῆα πέδησεν<sup>76</sup>; 1, 2, 1, 278 ss., col. 543 Ὡς δ' ὀλίγην μὲν νῆα μικρὸς προΐησιν ἀήτης / λαίφεσι πεπταμένοισι δι' οἴδατος ὤκα θέουσας κτλ.<sup>77</sup> (in riferimento alla scelta del celibato; cfr. Sundermann 1991, p. 62 *ad l.*)<sup>78</sup>. Le stesse immagini ritornano nella produzione prosastica<sup>79</sup>. Nell'*or.* 10, risalente al periodo della consacrazione episcopale (372) (Calvet-Sebasti 1995, pp. 89-91), l'«imbarcazione leggera» (*or.* 10, 1, 16, *SCh* 405, 318 ἐπὶ λεπτῆς σχεδίας) su cui è possibile varcare il «piccolo braccio di mare» (*ibid.* μικρόν τι πέλαγος) della vita, paragonata ad una tempesta (*ibid.* l. 11: ζάλην τὰ παρόντα ἐνόμιζον), è «la vita da filosofo nella tranquillità» (*ibid.* l. 7, p. 316, τὸ φιλοσοφεῖν ἐν ἡσυχίᾳ), nel silenzio contemplativo, secondo il senso comune di ἡσυχία nel linguaggio platonico e cristiano, in un continuo dialogo con sé stesso e lo Spirito (*ibid.* l. 8 s., ἐμαυτῶ δὲ προσλαλῶν καὶ τῷ Πνεύματι). In *or.* 32, invece, scritta nei primi mesi del soggiorno costantinopolitano (379)<sup>80</sup>, la «zattera leggera» che conduce alla salvezza è rappresentata dalle parole semplici di chi è sprovvisto di erudizione e di conoscenza (*or.* 32, 26, 17-19, *SCh* 318, 140, ὁ πένης ἐν λόγῳ καὶ γνώσει, τοῖς ἀπλοῖς ῥήμασιν ἐπερειδόμενος καὶ ἐπὶ τούτων ὥσπερ ἐπὶ λεπτῆς σχεδίας διασωζόμενος); vd. in generale Ruether 1969, pp. 92-

<sup>75</sup> «Ogni cosa mi è spenta (eppure sono vivo!). La mia vita è priva di forze, più debole di una nave ormai in disarmo», trad. cit., p. 183. Cfr. Clem. Al. *eccl. proph.* 10 (segnalato da Freise 1983, p. 160): οἱ ἐν σαθρῷ οἰκοῦντες σώματι καθάπερ ἐν πλοίῳ πλέοντες παλαιῶ, «Coloro che vivono in un corpo malato è come se navigassero in una barca vecchia».

<sup>76</sup> «Non porre nella tua vita la carne come una remora che ferma una nave, sebbene questa si affretti», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 104; vd. Zehles-Zamora 1996, p. 119 s. *ad l.*; vd. anche i vv. 224 ss.

<sup>77</sup> «Come un vento leggero spinge una piccola nave che corre velocemente attraverso le onde a vele spiegate [... ]», trad. cit., pp. 80 s.

<sup>78</sup> Vd. in generale Lorenz 1979; Freise 1983, in particolare pp. 160-161. Non è dunque importante che la nave sia o meno bella di aspetto, ma che sia stata ben costruita; cfr. *carm.* 1, 2, 9 B, 56-60 ed. Palla-Kertsch 1985 (= 141-144, col. 678 s.), Μὴ ναῦν μιλοπαρήρον, ἐῦχροον, ἢ παρασήμοις / κάλλεσιν ἀστράπτουσαν ἄγειν ἐπὶ νῶτα θαλάσσης· / ἀλλ' ἐσθλὴν γόμοισιν, ἐῦπλοον, εὔἀραρυῖαν / χεῖρεσι ναυπηγοῖο δι' οἴδατος ὤκαθέουσας («Non affidare alle onde del mare di questa vita una nave con la prora dipinta di minio, dai bei colori, rifulgente di una bellezza contraffatta, ma una nave eccellente nella struttura, adatta alla navigazione, ben fatta dalle mani del costruttore, che attraversa rapida i flutti», trad. cit., p. 141; vd. Palla-Kertsch 1985, pp. 210-213, *ad l.*; concetti analoghi in *carm.* 2, 1, 17, 5-8, col. 1262 A).

<sup>79</sup> La traduzione di séguito citata è quella di Moreschini 2012.

<sup>80</sup> Cfr. Moreschini 1985, pp. 10-11.

96; cfr. Sundermann 1991, p. 62<sup>81</sup>. In *arc.* 1, 1, tuttavia, è l'impresa poetica ad esser paragonata ad un viaggio per mare, secondo una concezione diffusa nella lirica greca, particolarmente in Pindaro: cfr. *P.* 4, 1-3, Σάμερον μὲν χρή σε παρ' ἀνδρῶν φίλῳ / στᾶμεν, εὐίππου βασιλῆϊ Κυράνας, ὄφρα κωμάζοντι σὺν Ἄρκεσίλα, / Μοῖσα, Λατοῖδαισιν ὀφειλόμενον Πυ- / θῶνι τ' αὔξης οὔρον ὕμνων [...]; 11, 39, ἢ μὲ τις ἄνεμος ἔξω πλοῦο ἔβαλεν, ὡς ὄτ' ἄκατον ἐνναλίαν; *N.* 5, 2 s., ἀλλ' ἐπὶ πάσας ὀκάδος ἔν τ' ἀκάτω, γλυκεῖ' αἰοῖδά, / στεῖχ' ἀπ' Αἰγίνας; 6, 28 s., εὔθυν' ἐπὶ τοῦτον, ἄγε, Μοῖσα, / οὔρον ἐπέων / εὐκλέα [...]; cfr. Nardi 1990, p. 156 (vd. anche Lorenz 1979, p. 239)<sup>82</sup>. Sembra, tuttavia, che Gregorio, tramite sofisticate allusioni letterarie, intenda caratterizzare questo viaggio poetico come destinato già in partenza al fallimento. Il principale intertesto, infatti, è naturalmente il quinto libro dell'*Odissea*, nel quale Hermes (vv. 29-34) ingiunge a Calipso da parte di Zeus di lasciar partire Odisseo da Ogigia «su una zattera dai molti legami soffrendo dolori»<sup>83</sup> (v. 33 [...] ἐπὶ σχεδῆς<sup>84</sup> πολυδέσμου πήματα πάσχω) per raggiungere dopo venti giorni Scheria (43 ἡματι εἰκοστῷ Σχερίην ἐρίβωλον ἴκοιτο). L'Itacese, appreso il comando divino (162 s.), rimane non poco turbato dall'idea di dover attraversare su di una zattera «il grande abisso del mare, terribile e duro», che spaventa persino navi ben più solide, e non esita ad accusar la ninfa di star tentando di ingannarlo (173-176 ἄλλο τι δὴ σύ, θεά, τόδε μήδεαι οὐδέ τι πομπήν, / ἢ με κέλειαι σχεδίη περάαν μέγα λαΐτμα θαλάσσης, / δεινόν τ' ἀργαλέον τε· τὸ δ' οὐδ' ἐπὶ νῆες εἴσαι, / ἠκύποροι περώσιν, ἀγαλλόμεναι Διὸς οὔρῳ)<sup>85</sup>. Superate, infine, le resistenze (176-179; 206-210; 228-261; 249-251) e intrapresa la navigazione, Odisseo, il diciottesimo giorno, quando è ormai vicino alla terra dei Feaci, naufraga a causa di una terribile tempesta scatenata da Poseidone, riuscendo a salvarsi solo abbandonando, su consiglio di Ino, i vestiti fornitigli da Calipso (342-345; 370 ss.) e

<sup>81</sup> Per il Nisseno (*virg.* 23, GNO 8.1, p. 340, ll. 13-17), invece, la «continenza» (σωφροσύνη) costituisce la zattera per attraversare i flutti della giovinezza: ἐπὶ τούτου τοῦ ξύλου τὸν τῆς νεότητος κλύδωνα ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας τινὸς διαπλευσάντες εἰς τὸν λιμένα τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ.

<sup>82</sup> La metafora della poesia come navigazione ricorrerà in età tardoantica anche nella *Gigantomachia* di Claudiano (ca. 400 d.C.), 1, 1-17 Livrea: cfr. Keydell 1951, p. 318; Agosti 2006, p. 47 s.

<sup>83</sup> La traduzione, ove non altrimenti specificato, è quella di Privitera 2007.

<sup>84</sup> Tale termine ricorre diverse volte in questo libro dell'*Odissea* e ritorna nel settimo (e.g. 264; 274).

<sup>85</sup> «Un'altra cosa, non di mandarmi, tu mediti, o dea, che mi esorti a varcare il grande abisso del mare, terribile e duro, con una zattera: ma neanche navi librate, veloci, che godono del vento di Zeus, lo varcano».

nuotando con enorme pericolo per due giorni e due notti (388 ss.). Analogamente, secondo il Nazianzeno, chi avesse l'ardire di affrontare una «lunga navigazione» (*arc.* 1, 1 μακρὸν πλόον) su di una zattera (σχεδίησι è plurale poetico)<sup>86</sup>, ossia chi, come pretendeva Eunomio, volesse comprendere e spiegare con la ragione – la zattera, appunto – il mistero ineffabile della natura divina – la lunga navigazione –, fatalmente incorrerebbe nella stessa triste sorte del figlio di Laerte, che nell'esegesi dei Padri è spesso eletto a simbolo della (sola) sapienza umana<sup>87</sup>: «La “zattera”», infatti, «piccola come quella di Odisseo, suggerisce la fragilità dello strumento intellettuale in ordine alla ricerca e scoperta del vero metafisico e della sua espressione poetica»<sup>88</sup>. Tale immagine, conforme al diffuso motivo del δυσέφικτον, assieme a quella successiva del volo (2), infatti, diventa espressione di un'«aporia gnoseologica ed estetica ad un tempo»<sup>89</sup>: l'impossibilità per il νοῦς umano di comprendere – e conseguentemente di esprimere – l'essenza di Dio (vd. *supra*). Un altro importante riferimento, oltre al quinto libro dell'*Odissea*, è al *Fedone* platonico: in un noto passo, infatti, Simmia riconosce l'impossibilità o comunque l'estrema difficoltà di conoscere la verità sull'aldilà (*Phaed.* 85 c 1-4, ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγγάλεπόν τι); non intendendo, tuttavia, rinunciare all'indagine (*Phaed.* 85 c 4-6) afferma la necessità o di apprendere da altri o di scoprire da sé come stiano le cose (c 7 s. μαθεῖν ὅπη ἔχει ἢ εὐρεῖν)<sup>90</sup>, oppure, se ciò fosse impossibile, di accettare l'opinione migliore e meno confutabile e, rischiando, di attraversare su di essa, come su una zattera (d 1 ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας), il mare della vita (d 1 s. κινδυνεύοντα διαπλευσαι τὸν βίον), a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solido veicolo (ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος), ovvero affidandosi ad una divina rivelazione (ἐπὶ λόγου θείου τινός)<sup>91</sup>. Il senso di questo passo è che la «ragione umana può

<sup>86</sup> È evidente l'*imitatio* di *Od.* 5 174 s.: [...] σχεδίη περάαν μέγα λαῖτμα θαλάσσης, / δεινόν τ' ἀργαλέον τε [...].

<sup>87</sup> Vd. Rahner 1964, pp. 438-454.

<sup>88</sup> Nardi 1990, p. 156.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> Per quest'affermazione Lami 2010, 238, nota 114 cita i seguenti *loci paralleli*: Alcmaeon DK 24 B 1 (περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι [...]); *Soph. fr.* 843 Radt, τὰ μὲν διδασκὰ μανθάνω, τὰ δ' εὐρετὰ / ζητῶ, τὰ δ' εὐκτὰ παρὰ θεῶν ἠτησάμην), *Archyt.* DK 47 B 3, δεῖ γὰρ ἢ μαθόντα παρ' ἄλλω ἢ αὐτὸν ἐξευρόντα, ὧν ἀνεπιστάμων ἦσθα, ἐπιστάμονα γενέσθαι.

<sup>91</sup> *Phaed.* 85 c 7-d 4, δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἔν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπη ἔχει ἢ εὐρεῖν ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσ-



offrire solo una sorta di imbarcazione di fortuna, ossia un mezzo in qualche modo improvvisato, com'è appunto una zattera (σχεδία)», mentre «la divina rivelazione offrirebbe invece un ὄχημα, ossia un veicolo più solido, come una barca ben costruita, o una nave»<sup>92</sup>. Ciononostante, diversamente dai poeti alessandrini e dai loro emuli latini, il Nazianzeno non ha alcuna intenzione di limitarsi ad «una circospetta navigazione costiera»<sup>93</sup>, ma «intende espressamente avventurarsi nella sublimità epica della metafisica»<sup>94</sup>, come già la scelta dell'esametro indica<sup>95</sup>, fiducioso, tuttavia, non nelle proprie capacità umane, ma «in una *suppletio* divina»<sup>96</sup> da parte dello Spirito Santo, invocato ai vv. 22 ss.: proprio questa invocazione collega il passo presente con la tradizione del προπεμπτικόν, diffusa anche nella letteratura cristiana<sup>97</sup>. In tale prospettiva, il tentativo del Poeta rappresenta certamente un rischio (κίνδυνος), che potrebbe concludersi con un naufragio – e Gregorio, come già San Paolo e poi Sinesio, aveva corso realmente nella sua vita questo rischio<sup>98</sup> –, ma, come afferma Platone nel *Fedone*, è un «bel pericolo» (114 d 6 καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος), per il quale vale la pena di rischiare (114 d 5 ἄξιον κινδυνεῦσαι)<sup>99</sup>; un cristiano, del resto, non poteva non richiamare alla memoria, sentendo parlare di una nave in preda ai flutti, l'episodio evangelico della «tempesta sedata» (cfr. *Mt* 8, 23-27; *Mc* 4, 35-41; *Lc* 8, 22-25). La prospettiva di un «naufragio con spettatore», per citare il titolo di un celebre saggio di Hans Blumenberg<sup>100</sup>, sembra

εξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενον ὡσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλευσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ διαπλευσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, [ἦ] λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι.

<sup>92</sup> Reale 2000a, p. 52.

<sup>93</sup> Nardi 1990, p. 157; vd. anche riferimenti ivi citati alla nota 10.

<sup>94</sup> Nardi 1990, p. 157.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*, p. 161

<sup>97</sup> Cfr. Clem. Al., *Paed.* 3, 12, 101, 1, 6-2, 1, *SCh* 158, 188, [...] καὶ πάρασχε [...] ἀκυμάντως τῆς ἁμαρτίας τὸν κλύδωνα διαπλευσαντας, γαληνιῶντας ἀγίῳ συμφέρεσθαι πνεύματι, σοφία τῆ ἀνεκφράστῳ; vd. Nardi 1990, pp. 157-158.

<sup>98</sup> Dello scampato naufragio a causa di una tempesta durante il viaggio che doveva portarlo da Alessandria ad Atene, al fine di completare i suoi studi, nell'autunno del 350, Gregorio parla diffusamente in *carm.* 2, 1, 1, 307 ss., col. 993 s.; 2, 1, 11, 121-210, coll. 1038-1044 (cfr. Tuilier-Bady 2004, p. XVI). Certamente conosceva l'episodio del naufragio di San Paolo a Malta mentre veniva tradotto, in catene, da Cesarea Marittima a Roma (*At* 27 e 28). Per Sinesio, vd. Janni 2003.

<sup>99</sup> Lami 2010, p. 240 nota 115: «Il “rischio” è sempre nel *Fedone* quello dell'opzione filosofica, coerentemente e rigorosamente seguita».

<sup>100</sup> *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt 1979.

esclusa da Gregorio (*epist.* 166, 3, 2 s. Gallay [I 57]: [... ] μὴ μέγα εἶναι τὸ ἀπὸ γῆς κρίνειν τοὺς πλέοντας [... ], «non v'è prodezza nel giudicare da terra quelli che sono in mare», trad. Conte 2017, p. 226).

Sul rischio del naufragio connaturato alla navigazione cfr. *or.* 14, 28, *PG* 35, 896, 7 s., Πᾶς ὁ πλέων ἐγγύς ἐστι τοῦ ναυαγίου, καὶ τόσω μᾶλλον, ὅσῳ περ ἂν τολμηρότερον πλέῃ<sup>101</sup>; cfr. anche Plot. 4, 3, 17, 22-25, ὡσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνήται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλεόν τῆ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν συνεπισπασθῆναι πολλακίς τῷ τῶν νεῶν ναυαγίῳ<sup>102</sup>.

Una ripresa di *arc.* 1, 1 sembra presente in Nonn., *D.* 40, 463-465, καὶ σχεδῆς οἴηκα κυβερνητῆρα πορείης / ὕγρης ἀτραπιτοῖο πολύστροφον ἠνιοχῆα / πάντοθι δινεύοντες, ὅπῃ νόος ὑμέας ἔλκει (sui rapporti fra Gregorio e Nonno vd. Sembiante 2018; Simelidis 2016, pp. 298-307) e Mich. Psell., *Chron.* 5, 24, 19: ὄθεν ἐπὶ μικρᾶς σχεδίας μέγα περαιώσασθαι τετόλμηκα πέλαγος; *epist. ad Mich. Coerul.* 148 s., ed. Criscuolo 1973, εἰ δ' ἐπὶ τῆς σῆς πλευσεῖς σχεδίας τὸ μέγα τῆς θεολογίας καὶ βαθὺ πέλαγος, αἰνιζάμενός σοι ἐρῶ· “πέτραις ἐντύχης προβλήτισι καὶ ἀλιμένοις ἐγκυρήσεις ἀκταῖς”. Cfr. anche Id., *epist.* 13, 9- 10, ἐν μέσῳ δὲ κυμάτων οἰκῶν καὶ ἐπὶ λεπτῆς τῆς σχεδίας παντὶ συμπεριάγομαι πνεύματι; Dem. *Cyd. epist.* 344, 57-58, ed. Loenertz 1956-1960, [... ] τῆς μικρᾶς σχεδίας ἐχόμενος καὶ μετὰ ταύτης τὰς νῦν τρικυμίας πειρώμενος διαβαίνειν [... ]; *cont. mort.* 7, 29-31, ἐν τῷ παντὶ μέλλοντας κινδυνεύειν καὶ τοῦ ὄντος ὡσπερ σχεδίας τινὸς ἀποπίπτοντας ἐπὶ τὸ τοῦ μὴ ὄντος πέλαγος καὶ τὸ χάος ἐξολισθαίνειν, nei quali però sembra maggiormente presente il modello di Greg. Naz., *or.* 10 (vd. *supra*), oltre ovviamente a quelli odissiaci e platonici.

**μακρὸν πλόον:** La “lunga navigazione” corrisponde, come osserva Nardi (1990, p. 157), alla dantesca «infinita via / che tiene una sustanza in tre persone» (*Purg.* 3, 35 s.) ed è in definitiva Dio stesso, che Gregorio paragona ad un “mare di essere infinito e illimitato” (*or.* 38, 7, *SCh* 358, 114, οἶδόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον), con riferimento a Plat., *Symp.* 210 d (πέλαγος τοῦ καλοῦ; cfr. Moreschini 1997b, p. 66 nota 106) e forse, per *Kontrastimitation*, a *Plt.* 273 d 6, τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον (a proposito della Diade indefinita, vd. Reale 2010, pp. 535 ss.). L'incolmabile sproporzione fra la zattera e l'immensità dello spazio da percorrere, fra la mente umana e la natura divina, era stato un tema già ampiamente affrontato nella seconda

<sup>101</sup> «Chiunque naviga è vicino al naufragio, e tanto più quanto più arditamente naviga».

<sup>102</sup> «come nocchieri di navi in tempesta che con crescente affanno si dedicano al governo della nave e dimenticano se stessi al punto da non accorgersi di essere travolti nel naufragio», trad. Faggin 2019, p. 587.

*Orazione teologica*, dove, con una metafora analoga, la sapienza umana veniva paragonata ad un piccolo strumento (μικρὸν ὄργανον): inadatto questo a fabbricare opere grandi, inadatta la prima alla ricerca (*rectius*: alla ‘caccia’) della conoscenza della realtà e ad accostarsi agli esseri intelligibili, a causa della presenza decettiva dei sensi (*or.* 28, 21, 2-6, *SCh* 250, 142, καὶ οἷον ὄργάνῳ μικρῷ μεγάλα δημιουργοῦμεν τῇ ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν θηρεύοντες, καὶ τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων, ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων, ὑφ’ ὧν περιφερόμεθα καὶ πλανώμεθα)<sup>103</sup>. La *iunctura* all’ accusativo è attestata solo in *arc.* 1, 1, mentre in Callimaco è presente al nominativo (*hymn.* 4, 289 s. οὐδ’ ἔτι μακρὸς / ὁ πλόος Εὐβοίηθεν); in Omero (*Od.* 3, 169) si trova δολιχὸν πλόον, che corrisponde a μακρὸν πλοῦν, come indica uno scolio (cfr. *Schol. Hom. Od.* γ 169d1-3 F. Pontani), e in Euripide (*IT* 116) μακρὸν [...] πόρον. Il sintagma con la forma contratta πλοῦς, prediletta in attico (cfr. *ThGL s.v.*), è usuale per indicare un lungo viaggio via mare: cfr. Strab. 3, 3, 8, 3; Phil. Al. *decal.* 14, 1; *Flacc.* 26, 2; X. Eph. 1, 11, 6; 5, 10, 2; Gal., *bon. mal. suc.* 11, 19 (Kühn 6, 806, 12 = *CMG* 5, 4, 2, p. 424); Porph. *ad Od.* 1, 185, 2 = *Schol. Hom. Od.* α 185 F. Pontani; *Lib. or.* 11, 215, 10; *decl.* 4, 2, 1, 12. Un passo che Gregorio potrebbe aver tenuto presente o che doveva comunque conoscere è quello di Phil., *somn.* 2, 143, dove al tema della lunga navigazione è associato anche quello del naufragio, implicito nel riferimento odissiaco del lemma precedente: πολλοὶ γὰρ πολλάκις ἅπλωτα πελάγη διαβαλόντες καὶ μακρὸν πλοῦν οὐρίοις πνεύμασιν ἀκίνδυνοι παραπεμφθέντες ἐν αὐτοῖς λιμέσιν ἐξαίφνης ἐνανάγησαν, μέλλοντες ἤδη προσορμιζέσθαι<sup>104</sup>. Il riferimento principale, tuttavia, è alla “seconda navigazione”, quella che si attua quando, cessato il vento, si naviga con i remi, secondo la definizione presente in Eust. *in Od.* p. 1453, 21 s., δεύτερος πλοῦς λέγεται, ὅτε ἀποτυχῶν τις οὐρίου κώπαις πλήη κατὰ Πausανίαν (cfr. *Men. fr.* 183 (205) Kassel-Austin, ὁ δεύτερος πλοῦς ἐστὶ δῆπου λεγόμενος, ἂν ἀποτύχη τις οὐρίου, κώπαισι πλεῖν; vd. anche *ThGL s.v.* πλοῦς). Tale immagine è utilizzata da Platone nel *Fedone* (96 a-102 a; cfr. anche *Phlb.* 19 c; *Plt.* 300

<sup>103</sup> L’immagine della caccia è desunta da Platone, come segnala la nota al testo di Gally: cfr. e.g. *Phaed.* 66 a 3 ἕκαστον [...] θηρεύειν τῶν ὄντων, mentre per l’inganno provocato dai sensi *Phaed.* 66 a e 83 a; per il μικρὸν ὄργανον Moreschini (1997b, p. 29) rimanda a *Phaedr.* 250 b.

<sup>104</sup> «Perché molti, dopo aver attraversato più volte mari pericolosi, dopo avere compiuto una lunga navigazione senza danno grazie ai venti favorevoli, hanno fatto naufragio, d’improvviso, proprio nei porti, quando stavano ormai per approdare», trad. Radice *et al.* 2011, p. 1775.

b) per spiegare «la metabasi dal piano fisico al piano metafisico»<sup>105</sup>. Socrate riferisce di esser ricorso alla seconda navigazione per uscire dalle «secche» nelle quali era rimasto bloccato seguendo le dottrine dei fisiologi (la prima navigazione con le vele al vento), i quali ponevano come causa del nascere, del morire e dell'essere (cfr. *Phaed.* 96 a 9 s.) elementi fisici. Ben presto si rende conto della totale inadeguatezza di tale metodo di indagine, che, lungi da spiegare i fenomeni, li rende ancora più oscuri (96 c 3-7), dal momento che i sensi possono solo offrire un giudizio distorto e accecante, come quando si osserva un'eclissi di sole in maniera diretta e non attraverso la sua immagine riflessa nell'acqua (99 d 4-99 e 1, Ἔδοξε τοίνυν μοι [...] δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ παθεῖν ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοποῦμενοι πάσχουσιν· διαφθείρονται γὰρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, εἴαν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Analogamente, perché l'anima non rimanga accecata cercando di cogliere i fenomeni attraverso i sensi (99 e 1-4, τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διανοήθη, καὶ ἔδισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν), occorre trovare rifugio nei λόγοι, eletti a criterî per valutare la verità delle cose (99 e 4-6, ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν): sono questi i remi con i quali si attua la seconda navigazione, mentre «le vele al vento dei Fisici erano i *sensi* e le *sensazioni*» (Reale 2010, p. 147).

Nell'immagine della lunga navigazione su zattere, che rappresenta il tentativo inattuabile del νοῦς di comprendere l'essenza di Dio, è tuttavia implicita, tramite il riferimento alla seconda navigazione, la soluzione. Gregorio, infatti, riprende la metafora platonica (utilizzata anche da Phil. *somn.* 1, 44.180; *Abr.* 123; *dec.* 84) nella seconda *Orazione teologica* per descrivere la reazione dell'intelletto umano di fronte a tale limite. Il νοῦς, per la sua somiglianza con Dio (cfr. *or.* 28, 17, 4 s., *SCh* 250, 134, τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον; cfr. *Gen* 1, 27, 1 s.), desidera ricongiungersi al suo archetipo (7 s. [...] τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν)<sup>106</sup>, ma trova un ostacolo nella tenebra e nella pesantezza della carne (4, 12-14, p. 108, ὁ ζόφος οὗτος ἐπιπροσθεῖ καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν), secondo la concezione del σῶμα/σημα risalente a Platone (cfr. Moreschini 1997b, pp. 24-26; per l'ostacolo rappresentato dal corpo, vd. an-

<sup>105</sup> Reale 2010, p. 140.

<sup>106</sup> Anche questa è una concezione plotiniana, come segnala Moreschini (1997b, p. 36 e nota 78): cfr. Plot. 5, 5, 12, 7, πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφέται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκη; 5, 3, 15; 5, 6, 5; 6, 4, 3; 6, 4, 8; 6, 8, 7.

che *or.* 28, 12, 30-34, *SCh* 250, 126). In questa terra si può quindi solo avere di Dio una conoscenza relativa, proporzionata al grado di purificazione (per questo tema, vd. *infra*), «una breve emanazione» e «come un tenue bagliore che proviene da una grande luce» (*or.* 28, 17, 9-11, *SCh* 250, 136, Τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀπορροή πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον, καὶ οἶον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπάγαυσμα)<sup>107</sup>, mentre solo dopo la morte sarà possibile conoscere nella misura in cui si è conosciuti (*or.* 28, 17, 8 s., pp. 134, 136, ἐπιγνώσεσθαί ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα)<sup>108</sup>. Perfino Mosè, nel quale Gregorio si immedesima al principio di *or.* 28<sup>109</sup>, salendo sul monte<sup>110</sup> ed entrando, dopo essersi purificato (*or.* 28, 3, 3-5, *SCh* 250, 104), nella nube per ascoltare quanto il Signore aveva da dirgli (cfr. *Es* 19, 9), non riesce a contemplarne il volto, ma solo le spalle (5-6, p. 104, Ἐπεὶ δὲ προσέβλεψα, μόλις εἶδον Θεοῦ τὰ ὀπίσθια; cfr. *Es* 33, 23 ὄψη τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι), cioè un riflesso della sua gloria attraverso le sue opere (*or.* 28, 3, 12-13, ἢ ἐν τοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης). La ragione umana, quindi, frustrata nel desiderio di comprendere Dio e non rassegnandosi alla sua totale inconoscibilità, «è costretta a ripiegare sulla contemplazione delle creature e sulla conoscenza *a posteriori* della divinità»<sup>111</sup>, intraprendendo così una «seconda navigazione»: Ἐπεὶ ἐφίεται μὲν πᾶσα λογικὴ φύσις Θεοῦ καὶ τῆς πρώτης αἰτίας· καταλαβεῖν δὲ ἀδυνατεῖ, δι' ἃς εἶπον αἰτίας. Κάμνουσα δὲ τῷ πόθῳ, καὶ οἶον σφαδάζουσα, καὶ τὴν ζημίαν οὐ φέρουσα, **δεύτερον** ποιεῖται **πλοῦν** (*or.* 28, 13, 24-29, *SCh* 250, 128; analogo Plot. 6, 9, 3, 4-11, cfr. Moreschini 1997b, p. 40 nota 92). Tale seconda navigazione consiste nel riconoscere necessariamente l'esistenza di Dio in virtù dell'ordine e della bellezza del creato<sup>112</sup> (*or.* 28, 6, 1-3, p. 110, Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι θεόν, καὶ τὴν πάντων ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν, καὶ ὄψις διδάσκαλος, καὶ ὁ φυσικὸς νόμος; 28, 13, 31 ss., p. 128, διὰ τοῦ κάλλους τῶν ὀρωμένων καὶ τῆς εὐταξίας Θεὸν γνωρίσαι): ripren-

<sup>107</sup> Cfr. *Sap* 7, 26, ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

<sup>108</sup> Cfr. *1 Cor* 13, 12, βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

<sup>109</sup> Lo stesso accade anche in *or.* 40, 45, *SCh* 358, 304. In *carm.* 2, 1, 11, 1838 ss. si immedesima in Giona.

<sup>110</sup> L'ascesa al monte come allegoria dell'ascesa mistica verso Dio era già espressa in Origene (*HNm* 22, 3; *H36Ps* 4, 1, 62 ss., *SCh* 411, 184) ed è ripresa anche dal Nisseno del *De Vita Mosis* (e.g. 162 ss.; cfr. Moreschini 1997c, p. 102.)

<sup>111</sup> Nardi 1990, p. 159.

<sup>112</sup> Le stesse considerazioni si ritrovano anche nel Nisseno e.g. in *Hom. Cant.* 13, GNO 6, p. 386, 1; *Eun* 2, 223; 22, 583 (cfr. Moreschini 2014, p. 19 nota 45).

dendo un'immagine platonica (*Phaed.* 73 d), il Teologo afferma, infatti, che, se esiste la cetra, deve esistere necessariamente l'artigiano che l'ha costruita e il musicista che se ne serve (*or.* 28, 6, 8-13, pp. 110, 112; cfr. anche *arc.* 5, 10 s., τίς δὲ δόμον ποτ' ὄπωπεν, ὃν οὐ χέρες ἐξετέλεσαν; / τίς ναῦν ἢ θοὸν ἄρμα; τίς ἀσπίδα καὶ τρυφάλειαν;). Occorre, tuttavia, guardarsi dal rischio di fermarsi al solo elemento sensibile adorando gli stessi elementi della natura (dove l'origine dell'idolatria; cfr. *or.* 28, 13, 28-31). Tale argomento, già presente in Platone (e.g. *Leg.* 10, 893 ss.; 12, 967) e Senofonte (e.g. *Mem.* 4 3, 14, ἂ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον) e affermato particolarmente presso gli stoici (Gottwald 1906, p. 21 segnala Cic., *nat. deor.* 2, 37; *div.* 2, 72; *Tusc.* 1, 13; [Plut.], *plac. phil.* 1, 6) e noto come *via eminentiae*, è un τόπος della letteratura cristiana antica, con un suo fondamento biblico in *Sap* 13, 1-9 (dov'è presente la polemica anti-idoltrica) e in *Rm* 1, 20 s.: esso si ritrova in Phil., *alleg. leg.* 3, 97-100; Thphl. Ant., *Autol.* 1, 5, 1-24; Orig., *Prin.* 1, 1, 6, *SCh* 252, pp. 98, 100; *Cels.* 1, 23, 16-19, *SCh* 132, 132; 3, 77, 4-8, *SCh* 136, 174; 7, 46, 34-36, *SCh* 150, 124; 8, 38, 19-22, *SCh* 150, 258; *HLc* 22, 9, *SCh* 87, 308; *Ath., inc.* 54, 1, *SCh* 199, pp. 456, 458; *gent.* 54<sup>113</sup>. La novità di Gregorio, però, è nel riproporre questo tema in negativo (*or.* 28, 22 ss.): l'armonia del cosmo è talmente perfetta da risultare troppo alta per la ragione umana e, in definitiva, incomprensibile<sup>114</sup>. La seconda navigazione è richiamata anche in *arc.* 7, 122-125, dove essa rappresenta il viaggio – non privo di fatica – verso l'eternità, la “cara navigazione” (127 οὐκ ἀμογητὶ φίλον πλόον ἐκπερώωμεν), funestato spesso da tempeste invernali che rispingono indietro il navigante (122 s. ὡς δ' ὑπ' ἀήταις / χειμερίοις παλίνορσος ἀλίπλοος ἦλθεν ὀπίσω); talvolta possono esser presenti brezze più leggere oppure è necessario por mano ai remi con fatica (124-125 Αὐθὶς δ' ἠὲ πνοῆσιν ἐλαφροτέρησι πετάσας / ἰστίον, ἢ ἐρέτησι μόγῳ πλόον αὐθὶς ἄνυσσεν). In *carm.* 1, 2, 2, 416, col. 611 (Δεύτερον ἐκ πρώτοιο καλὸν πλόον) la seconda navigazione consiste nel ripiegare sul matrimonio (*Ehe*) «als Lebensform zweiten Ranges nach dem Ideal der Jungfräulichkeit»<sup>115</sup>; valore proverbiale ha anche in 2, 1, 11, 497 e 1638. Si riscontrano *iuncturae* simili in 1, 2, 1, 577, col. 566, πλόος [...] ἀπείρων; *ibid.*, v. 582, *l. cit.*, πλόος [...] μέγας; *ibid.*, v. 629, col. 570, κουφότερος βιώτοιο πλόος; 2, 1, 34, 49 s. (cfr. Piottante 1999 *ad l.*); 2, 1, 73, 1, col. 1420, κακὸν πλόον ἐξεπέρησα; 2, 2,

<sup>113</sup> Cfr. Gottwald 1906, p. 21; Moreschini 1997b, p. 40 nota 92.

<sup>114</sup> Cfr. Moreschini 2006b, p. 15.

<sup>115</sup> Zehles-Zamora 1996, pp. 183 s.

3, 40, col. 1483, βιότοιο περῶν πλόον; 2, 2, 5, 161, ed. Moroni (= PG 37, 1533) μηδ' ὄλον ἐξεπέρησα λόγων πόρον [...]; 2, 2, 7, 319, col. 1576, dove è presente anche l'immagine delle ali (Τοῖσδε λόγοις πτερόεσσι διδοῦς πλόον ἡμετέροισι).

**ἐκπερώμεν:** Cfr. anche Aesch. *Eum.* 240 [...] θάλασσαν ἐκπερῶν; Ap. Rhod. 4, 496 s., εἰρεσίη περάαν πλόον ἀντίον ᾧ ἐπέχουσι / δῆϊοι.

**2 τυτθαῖς πτερύγεσσι:** La *iunctura* sembra essere un ἄπαξ gregoriano. L'immagine del volo e delle ali, già impiegata nell'AT (e.g. Ez 1, 7, 2 s., καὶ ἐλαφραὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν; Ps. 54, 7 s., Τίς δώσει μοι πτέρυγας ὡσεὶ περιστερᾶς / καὶ πετασθήσομαι [...]; 138, 9, ἐὰν ἀναλάβοιμι τὰς πτέρυγὰς μου κατ' ὄρθρον / καὶ κατασκηνώσω εἰς τὰ ἔσχατα τῆς θαλάσσης), è ampiamente diffusa nella letteratura greca, dove si ritrovano spesso espressioni affini a quella usata da Gregorio: cfr. Anacr. *fr.* 33, 1 s. Page (= Ar. Av. 1372), ἀναπέτομαι δὴ πρὸς Ὀλυμπον πτερύγεσσι κούφῃς / διὰ τὸν Ἑρωτ' [...]; [Hom.] *hymn.* 33, 13, ξουθῆσι πτερύγεσσι δι' αἰθέρος; Aesch. *Prom. vinct.* 125 s., [...] αἰθὴρ δ' ἐλαφραῖς / πτερύγων ῥιπαῖς ὑποσυρίζει; Eur. *fr.* 911, 1-4 Kannicht, χρύσεια δὴ μοι πτέρυγες περὶ νώτῳ / καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλα ἀρμόζεται, / βάσομαι δ' ἀν' αἰθέρα πουλὺν ἀερθεῖς / Ζηνὶ προσμείζων; IT 1141 s., ἐν νώτοις ἀμοῖς πτέρυγας / λήξαιμι θοάζουσα; Critias *fr.* 3, 4 Snell, ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς; Ar. *Pax* 159-161, ἴει σαυτὸν θαρρῶν ἀπὸ γῆς / κᾶτα δρομαίαν πτέρυγ' ἐκτείνων / ὀρθὸς χώρει Διὸς εἰς αὐλάς; Av. 697 (πτερύγοιν χρυσαῖν); 1364 s. [...] ταυτηνδὶ λαβῶν / τὴν πτέρυγα [...], 1447-49 Ὑπὸ γὰρ λόγων ὁ νοῦς τε μετεωρίζεται / ἐπαίρεται τ' ἄνθρωπος. Οὕτω καὶ σ' ἐγὼ / ἀναπερώσας [...]; Ra. 1352 Ὁ δ' ἀνέπτατ' ἀνέπτατ' ἐς αἰθέρα κου- / φοτάταις πτερύγων ἀκμαῖς; Ap. Rhod. 2, 299 s. ἡ δ' ἀνόρουσεν / Οὐλύμπόνδε θοῆσι μεταχρονίη πτερύγεσσι; 4, 758 λαιψηρήσι [...] πτερύγεσσι; *Orac. Chald.* 217, 5 s. des Places, [...] καὶ πρὸς Ὀλυμπον [...] / ἤξεν ἀειρόμενος ψυχῆς κούφαις πτερύγεσσι. In Ar. Av. 1229 è associata a quella della navigazione (τῶ πτέρυγε ποῖ ναυστολεῖς; cfr. Blümner 1891, p. 165 ed anche anche *Suppl. Com. fr.* 9 Demianczuk, μετέωρον αἶρουσ' αἱ πτέρυγες τὴν ναῦν [...], ἕως ἀν ἐμπέσωσιν εἰς τὸν οὐρανόν). Come metafora della poesia è presente in Sapph. *fr.* 101 A Voigt, πτερύγων δ' ὕπα / κακχέει λιγύραν ἀοίδα, / ὀπποτα φλόγιον †καθέ- / ταν† ἐπιπτάμενον †καταυδείη†; Pind. I. 1, 64, εἶη νιν εὐφώνων πτερύγεσσι ἀερθέντ' ἀγλααῖς / Πιερίδων [...]; Bacch. *epin.* 5, 16-19 [...] Βαθὺν / δ' αἰθέρα ξουθαῖσι τάμνων / ὑψοῦ πτερύγεσσι ταχεί- / αῖς αἰετὸς; [Hom.] *hymn.* 21, 1 Φοῖβε, σὲ μὲν καὶ κύκνος ὑπὸ πτερύγων λίγ' αἰεῖδει; cfr. anche Orph. *Arg.* 593 s. Αὐτὰρ ἐμοὶ μολπῆς γέρας ὥπασε δῖος Ἴησων / ἐμβάδα χρυσεῖσι τιταινομένην πτερύγεσσι. Nella poesia epigrammatica è frequente l'immagine dell'anima alata: cfr. e.g. AG 5, 57 (Meleagro) Τὴν περινηχομένην ψυχὴν ἀν πολλὰκι καίης, / φεύξεται, Ἑρωσ καυτὴ, σχέτλι, ἔχει

πτέρυγας.

In τυτθαῖς πτερύγεσσι è presente un chiaro riferimento *in primis* al mito del carro alato narrato da Socrate nel *Fedro* platonico (246 a-256 e), con la perdita delle ali dell'anima e la sua caduta a terra (348 c 8, πτερορρυήση τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέση), che ha goduto di notevole fortuna presso Filone (*somn.* 1, 139; *Abrah.* 223; *spec. leg.* 1, 207) e i successivi scrittori cristiani (*Iust. dial.* 2, 13; *Thphl. Autol.* 2, 17; *Meth. symp.* 8, 172), in particolare gli alessandrini (*Clem. Strom.* 5, 13, 83, 1; *protr.* 10, 93, 3; 106, 3; *Orig. HIs* 6, 6; *Cels.* 4, 40; 6, 43; cfr. anche Greg. Nyss. *HCant* 15 GNO 6, 448, 3-12; *perf.* GNO 8.1, 213, 22 ; *virg.* 2, 3, 6 s. *SCh* 119, 270; 11, 4, *ibid.* p. 386, 3.16); sulla ripresa del mito platonico nelle fasi successive del Platonismo e negli scrittori cristiani, vd. Boyancé 1963; Courcelle in *RAC s.v.* «Flügel (Flug) der Seele I»; Courcelle 1974 (in part. pp. 287 s. per Gregorio Nazianzeno); Daniélou 1975, pp. 145-148; Trisoglio 1999, p. 129 nota 119; Criscuolo 2004a. Anche Gregorio vi allude spesso con l'immagine del volo dell'anima verso Dio e del peso del corpo: cfr. *or.* 2, 22, 10 s., *SCh* 247, 118, τὸ προκειμένον πτερώσαι ψυχὴν, ἀρπάσαι κόσμου καὶ δοῦναι Θεῷ [...]<sup>116</sup>; 7, 21, 10 s., *SCh* 405, 234, καὶ τὰς περικειμένας ἀποσεισαμένη πέδας ὑφ' ὧν τὸ τῆς διανοίας πτερόν καθείλετο [...]<sup>117</sup> (per la concezione del corpo come prigionia dell'anima, cfr. Plat. *Phaed.* 62 b; *Crat.* 400 c); 16, 15, *PG* 35, 953, 38-40, ἀλλ' εἰκὼν ἀνακαθαιρέτω τὴν ἰλὸν καὶ ἄνω τιθέτω τὴν ὁμόζυγον σάρκα, τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς κουφίζουσα<sup>118</sup>; 26, 13, 7-9, *SCh* 284, 256, Ὅτ' ἂν πάντων ἐξείργηται τῶν ἐπὶ γῆς, κατεσκευάσται αὐτῷ πτέρυγες ὥσπερ ἀετοῦ καὶ [...] πρὸς Θεὸν ἀναπτῆσεται<sup>119</sup> (a proposito del filosofo; cfr. Plat. *Theaet.* 173 e 3-5 ἢ δὲ διάνοια [...] πανταχῇ πέτεται); 28, 28, 1-4, *SCh* 250, 162, πρὸς τὸν ἀέρα κουφίσθητι τοῖς τῆς διανοίας πτεροῖς, [...] πρὸς τὰ οὐράνια, καὶ τὸν οὐρανὸν αὐτόν, καὶ τὰ ὑπὲρ οὐρανόν<sup>120</sup>; 37, 11, 7 s., *SCh* 318, 294, ἢ σὰρξ ἐβάρησεν, ἀλλ' ὁ λογισμὸς ἐπτέρωσεν<sup>121</sup>; 40, 19 (cfr. *Ps.* 54, 7 s.); *carm.* 1, 1, 36,

<sup>116</sup> «lo scopo è quello di mettere le ali all'anima, di strapparla al mondo e consegnarla a Dio», trad. cit.

<sup>117</sup> «e dopo aver scosso le catene che la circondavano e dalle quali veniva impedito il volo della mente», trad. cit.

<sup>118</sup> «l'immagine però deterga il fango e sollevi anche la carne, sua compagna di giogo, alleggerendola con le ali della ragione», trad. cit.

<sup>119</sup> «Quando è stato allontanato da tutte le cure terrene, si arma di ali come quelle di un'aquila, e [...] volerà a Dio», trad. cit.

<sup>120</sup> «solleva le ali del tuo intelletto verso l'aria [...] verso le regioni celesti e verso il cielo stesso, e ancora, al di sopra del cielo», trad. cit.

<sup>121</sup> «La carne opprime, la ragione dà le ali», trad. cit.



28, col. 520, σοί τε νόον πετρόεντα αἰὲν ἀείρων<sup>122</sup>; 1, 2, 1, 5 s., col. 522, [...] παρθένος οἴστρος / πρὸς Θεὸν ὑψιμέδοντα νόου πετρόν ἔνθεν ἀείρων<sup>123</sup>; 1, 2, 9, 26 s., col. 669 Πολλάκι ταρσὸν ἄερα πρὸς αἰθέρα, καὶ με βαρεῖα / τηκεδανή τε μέριμνα χαμαὶ βάλε<sup>124</sup>; 1, 2, 10, 414-415, col. 710 τὸ πρῶτον καλόν, [...] ὁ πετρῶ βίον<sup>125</sup> (cfr. anche dello stesso carne vv. 260 s.); 1, 2, 16, 31, col. 780, πάντα νόου πετρυέσσι ἐπέδραμον, ὅσσα παλαιά / ὅσσα νέα· θνητῶν δ' οὐδὲν ἀκιδνότερον<sup>126</sup>; 1, 2, 17, 49, col. 785, τοῦνεκεν ἢ πετρυέσσι ἀείρεο πάμπαν ἔλαφραῖς<sup>127</sup>; 2, 1, 19, 44 s., col. 1274, πάντων μὲν κρατέειν, πάντων δ' ὑπὲρ αἰθέρα τέμνειν / χρυσαῖας πετρυέσσι<sup>128</sup>; 2, 1, 23, 13 s., col. 1283, Σκευάζε σαυτὸν ὡς τάχος, πρὸς οὐρανὸν / ψυχὴν πετρώσας τῷ λόγῳ τὴν τιμίαν<sup>129</sup>; 2, 1, 45, 119, col. 1362, πνεύματι δὲ πετρόεντι<sup>130</sup> e v. 279, col. 1373, ὡς Χριστῷ πετρόεντες ἅμ' ἔσπωνται βασιλῆϊ<sup>131</sup>; 2, 1, 88, 69-75, col. 1438, Ἴθι, πρόβαινε, ταρσοὺς / ὄξυπτέρου μενοιῆς / κυκλουμένη πρὸς ὕψος. / Ἐγὼ πετρόν καθαίρω, / ἐγὼ λόγοις ἐπαίρω / ὡς εὔπετρόν τιν' ὄρνιν / ἐς αἰθέρα προπέμψω<sup>132</sup>; cfr. anche 2, 2, 1, 159-162, col. 1463; 2, 2, 7, 306 s. 306 s., 309 s., col. 1575, τοῦτο δέδεξο / δῶρον ἐμῆς φιλῆς [...] / οὐ κύκνου λιγυροῖο / μόρον γοάοντος ἀοιδῆν, / γεραλέαις πετρυέσσι ὄτ' ἐπίπτῃσιν ἀήτης<sup>133</sup>; *epit.* 12, 5 (= AG 8, 91, 5) πετρόεντι νόῳ (cfr. 2, 2, 4, 69, vd. Moroni 2006, pp. 116 s.). Quest'immagine sarà ripresa anche da Syn., *hymn.* 3, 64-68 Terzaghi: χαίροις δ' ἄχραντος πνοιά, / κέντρον

<sup>122</sup> «e sempre a te sollevando la mente alata», trad. Moerschini *et al.* 1994, p. 70.

<sup>123</sup> «la verginale passione [...], sollevando da qui l'ala della mente verso Dio, signore del cielo», *ibid.*, p. 72.

<sup>124</sup> «Spesso sollevai il piede verso il cielo ma la pesante cura terrena mi gettò a terra», *ibid.*, p. 138.

<sup>125</sup> «il primo Bene [...] verso cui innalzo la mia vita», trad. Crimi *et al.* 1995, p. 145.

<sup>126</sup> «Ogni cosa, sia antica che nuova, ho percorso con le ali dell'intelletto, ma nulla ho trovato di più meschino dei mortali», trad. Moerschini *et al.* 1994, p. 182.

<sup>127</sup> «Perciò, sollevati con penne leggerissime», *ibid.*, p. 184.

<sup>128</sup> «credevo che avrei vinto ogni cosa e al di sopra di tutti avrei percorso il cielo con ali d'oro», trad. Crimi-Costa 1999, p. 126.

<sup>129</sup> «Lesto prepara te stesso, dirigendo al cielo l'anima provvista, a guisa d'ali, della ragione», *ibid.*, p. 131.

<sup>130</sup> Vd. *ibid.*, p. 169.

<sup>131</sup> «per poter seguire Cristo Re», *ibid.*, p. 175; più precisa la traduzione dei Maurini: «ut Christum regem aligeri simul sequantur».

<sup>132</sup> «Suvvia, fatti avanti, e rivolgiti verso l'alto, con rapido volo, le ali del tuo pensiero. Io purifico la tua ala e la sollevo con le mie parole, per condurti verso il cielo come un uccello ben alato», *ibid.*, p. 211.

<sup>133</sup> «ricevi [...] questo dono della mia amicizia [...]. Esso non è il canto di un cigno melodioso che piange la sua morte, allorché il vento s'abbatte sulle sue vecchie ali [... ]», *ibid.*, p. 290.

κούρου καὶ πατρός· / τάν μοι πέμποις σὺν πατρὶ / ἄρδοισαν ψυχᾶς ταρσοῦς, / κράντειραν θείων δώρων<sup>134</sup>.

È evidente anche il riferimento al mito di Dedalo ed Icaro, scarsamente attestato in epoca arcaica e classica<sup>135</sup>, ma oggetto di particolare interesse in quella tardoantica come paradigma di ὑβρις<sup>136</sup>. Gregorio vi allude in *or.* 32, dove esorta i fedeli a divenire consapevoli dei propri limiti e ad metter da parte i discorsi della teologia, sino ad allora perseguiti con ardore dai laici anche in contesti del tutto profani, demandando tale compito ai teologi, gli unici legittimati in quanto costituiti nella τάξις<sup>137</sup>; anche costoro, tuttavia, hanno il dovere di lasciarsi guidare ὑπὸ τοῦ νοῦ (*or.* 32, 24, 6, *SCh* 318, 136) e σὺν λόγῳ καὶ ἐπιστήμῃ (*ibid.*, l. 8; per i riferimenti platonici vd. Criscuolo 2001b, p. 311), badando a non precipitare giù e a non perdere le ali per l'altezza del volo (*or.* 32, 24, 8-10, *SCh* 318, 136, καὶ μὴ καταπιπτέτω διὰ τὴν ἔπαρσιν, μηδὲ πτερορρνεῖτω διὰ τὸ ὕψος τῆς πτήσεως), come Icaro. Concetti analoghi con allusione al mito di Icaro si leggono anche in *Syn. Dion* 10 (particolarmente 53 A Terzaghi, ὁ Ἴκαρος, ἐπειδὴ τοῖν ποδοῖν ἀπηξίου κεχρησθαι, ταχὺ μάλα καὶ ἄερος καὶ γῆς ἀπετύγχανεν, ὧν τῆς μὲν ὑπερεῖδε, τοῦ δὲ οὐκ ἐφίκετο<sup>138</sup>) a proposito di chi viola i precetti del γνῶθι σαυτὸν e del μηδὲν ἄγαν<sup>139</sup>.

Il mito di Icaro, assieme a reminiscenze del *Fedro* platonico, riaffiora in Gregorio anche in *carm.* 1, 2, 1, 377-379, col. 550, dove esprime il timore della perdita delle ali della verginità: ἀλλ' ἔμπης τρομέω καὶ δείδια, μὴ τις ἀερθεῖς, / παρθενίης νεόπηκτον ἐπὶ πτερὸν αἰθέρι νωμῶν, / τοῖσδε λόγοις ἐπὶ γαῖαν ὀλισθήσειε τάχιστα<sup>140</sup>. Una ripresa tarda è in *AG* 16, 108, 2 (Giuliano Egizio, VI sec. d.C.).

Un'altra caduta emblematica è quella di Lucifero, descritta in *arc.* 6, 56 ss.:

<sup>134</sup> «e salve, o puro Spirito, centro del Figlio e del Padre, e che tu possa inviarmelo, (o Figlio) d'accordo col Padre, perché m'irrigi le ali dell'anima, mi procuri i doni divini», trad. Garzya 1989, p. 773.

<sup>135</sup> Vd. Criscuolo 2001b, pp. 315 s.

<sup>136</sup> Nardi 1990, p. 158; Sykes 1997, p. 78; Criscuolo 2001b.

<sup>137</sup> Cfr. Criscuolo 2001b, pp. 310 s.; vd. anche Del Ton 1973, p. 572.

<sup>138</sup> «Icaro, quando disdegnò di servirsi dei piedi, ben presto venne a perdere e il cielo, che non poté raggiungere, e la terra, che aveva dispregiata», trad. Garzya 1989.

<sup>139</sup> Sia Gregorio sia Sinesio sembrano essersi ispirati a Luciano; vd. in generale Criscuolo 2001b, pp. 313 ss.; sulla ripresa dei testi gregoriani da parte di Sinesio vd. Criscuolo 2012, pp. 172 ss..

<sup>140</sup> «Ma tuttavia pavento e temo che uno sollevatosi in alto, agitando nell'aria le ali della verginità da poco cresciute, assai velocemente cada sulla terra a causa di questi discorsi», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 84.

[...] ὁ πρῶτιστος Ἐωσφόρος ὑψόσ' ἀερθεῖς / [...] ὤλεσεν αἴγλην / καὶ πέσεν ἐνθάδ' ἄτιμος [...]; 63 [...] θεότητος, ὄθεν πέσεν [...].

Si può supporre che in questo *locus* gregoriano giochi anche la suggestione del mito di Bellerofonte, il cui tentativo, dovuto all'orgoglio, di raggiungere l'Olimpo fu vanificato da Pegaso, che lo lasciò cadere a terra (Pind. *I.* 7, 44 ss.; Eur. *Bell. fr.* 285-312; cfr. Scheer 2006).

**οὐρανὸν ἀστερόεντα:** *iunctura* molto diffusa in epica: cfr. e.g. Hom. *Il.* 19, 128; *Od.* 9, 527 (= *Il.* 15, 371); 11, 17; 12, 380; Hes. *Th.* 470.685; [Hom.] *hymn.* 2, 33; *Batr.* 155. Nel Nazianzeno si ritrova anche in *arc.* 8, 14; *carm.* 1, 2, 1, 68, col. 527; 1, 2, 14, 116, col. 764 (vd. Domiter 1999, p. 236 *ad l.*); 2, 1, 10, 6, col. 1027; 2, 2, 1, 247, col. 1469; 2, 2, 5, 131, col. 1531 (vd. Moroni 2006, p. 239 *ad l.*). In *or.* 32, 27 (*SCh* 318, 142) la pretesa di certi fedeli di inoltrarsi nelle profondità dei misteri teologici è paragonata alla velleità di volare verso il cielo (Τί πρὸς οὐρανὸν ἀνίπτασαι, πεζὸς ὦν;).

**3 σπεύδομεν:** cfr. *arc.* 5, 70 s., ἐς λογικὴν γὰρ / σπεύδομεν [...] φύσιν, dove il verbo ricorre nella medesima *sedes* di *arc.* 1 (da notare, in entrambi i passi, l'*enjambement*). Le occorrenze assieme a πρὸς οὐρανὸν sono pochissime e concentrate nel greco tardo e bizantino; cfr. Io. Chrys. *hom. 1-11 in I Thess.*, PG 62, 453, οὔτοι πρὸς τὸν οὐρανὸν σπεύδουσιν; *Synax. Eccl. Const.*, Sept. 1, 2, l. 21 καὶ πρὸς οὐρανὸν σπεύδων; Phil. Monotr., *Dioptra*, λόγος 4, 7, l. 1259 πρὸς οὐρανὸν ἐπαιρούμεθα ἄνω καὶ σπεύδομεν.

**οἶσιν:** È possibile intenderlo come dativo etico o strumentale: la prima interpretazione è seguita da Niceta (ed. Moerschini-Costa 1992, p. 36, 40-42, ὅσοις ἔννοια παρίσταται τὰ περὶ Θεοῦ καὶ τῆς πρώτης φύσεως φιλοσοφεῖν, «noi che abbiamo in animo di meditare su Dio e sulla prima natura», trad. *ibid.*, p. 37), Billius (1575, pp. 4 s., *aggredimur* [...] *quicumque Tonantis / Tendimus arcanum verbis expromere numen*), Hornschuch (1645, p. 3, *nos, quibus excitata est mens ad ostendendum DIVINITATEM*), Caillau (1840, p. 207, *nos... quibuscunque fert animus Divinitatem praedicare*), Nardi (1989, «... noi, che fervido incita il cuore a rivelar la Deità») e Moerschini (2006, p. 217, «il nostro animo, infatti, ci spinge...»), la seconda dalla versione siriana (ܐܠܘܢ ܥܡܘܢܐ, lett. «attraverso queste cose») e da Sykes (1997, p. 3, «on these the mind stirs itself to proclaim a Divinity which...»). Entrambe le opzioni sono valide, anche se tenderei a dare forse la preferenza alla prima. Accogliendone il valore strumentale, οἶσιν si riferirebbe o a σχεδῆσι (1) e πτερύγεσσι (2) insieme (ὄρνυμι nell'accezione di «mettersi in moto, slanciarsi») o solo a quest'ultimo («innalzarsi»),).

**ὄρωρε νόος:** L'uso di νόος con il verbo ὄρνυμι sembra attestato, oltre che in questo luogo, solo in Hom. *Od.* 1, 346 s., dove si riferisce all'ispirazione dell'aedo ([...] τί τ' ἄρα φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδὸν / τέρπειν ὄππῃ οἱ νόος ὄρνυται; [...]); Orp. *Hal.* 3, 509 (ὄψὲ δέ μιν νόος ὤρσε [...]); Orph. *Lith.* 128 (εἰ μὴ μοι νόος ὤρτο θοῶς ἐπὶ βωμὸν ὀροῦσαι)<sup>141</sup>; Marin. *v. Procl.* 696-698 (ed. Masullo 1985), Ψυχὴ μοι πνεύουσα πυρὸς μένος εἰλήλουθεν, / καὶ νόον ἀμπετάσασα πρὸς αἰθέρα πυρσοέλικτος / ὄρνυται, ἀθανάτης δὲ βρέμει πολυτειρέα κύκλα<sup>142</sup>. Cfr. anche Ar. *Av.* 1447, ὑπὸ γὰρ λόγων ὁ νοῦς τε μετεωρίζεται; *Amphis fr.* 3, v. 3 K.-A. II 237, ἐπὶ τοῦ μαθήματος γὰρ ἐστηκῶς ὁ νοῦς / αὐτὸν λέληθε παραπλέων τὰρ συμφορὰς (cfr. Blümner 1891, pp. 164-165). Il perfetto di ὄρνυμι ha valore intransitivo e regge il successivo infinito ἀναφαίνειν (vd. *LSJ s.v.*).

**νόος:** «la facoltà più idonea a conoscere Dio, per la sua somiglianza, perché anche Dio è νόος (v. 29) e il suo Verbo νόημα (“pensiero”, v. 34)»<sup>143</sup>; cfr. *or.* 28, 17, 4-6, *SCh* 250, 134, τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν καὶ λόγον; *or.* 30, 20, 5-6, *ibid.*, 266, “Λόγος” δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος. Il raggiungimento di tale obiettivo «è condizionato dalla purificazione» (Moreschini 1997b, p. 30): quanto più l'anima si purifica, tanto più diviene luminosa (*or.* 28, 17, 13 φωτειδέστερος) e simile a Dio (θεοειδής, cfr. *or.* 38, 7), con il quale è imparentata (*or.* 14, 4, ... καὶ τὸν νοῦν ἡμῶν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπανάγουσα). La dottrina della parentela fra il νοῦς umano e Dio, come anche la ‘terminologia della luce’ (a sua volta risalente alla *Repubblica* di Platone; vd. *infra ad vv.* 9 s.), si deve certamente all'influsso di Origene<sup>144</sup>, per il quale tutti gli esseri razionali partecipano al Λόγος (cfr. Holl 1904, p. 163 e, in generale, Moreschini 1997b; f; c; vd. anche Völker 1993, pp. 72 ss.), ma era propria già del pensiero platonico (cfr. *e.g. Resp.* 7, 518 E, ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι [ἀρετὴ, *scil.*] παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει...), successivamente ripreso e rielaborato da Plotino, per il quale il νοῦς τῆς ψυχῆς, coincidente con il διανοητικόν, «è un'immagine del Nous perfetto» (Szlezák 1997, p. 225 e nota 546, che rimanda a 5, 3, 4, 21; 8, 46; 8, 53; 9, 8); Plotino, inoltre, dichiara che la parte superiore dell'anima, che pensa sempre, non

<sup>141</sup> Si noti, nel passo omerico ed orfico, la presenza del dativo etico.

<sup>142</sup> «La mia anima come soffio gagliardo di fuoco è andata e l'intelletto dispiegando in alto verso l'etere avvolta in spire di fuoco si leva, e freme la volta tutta stellata della immortale», trad. Faraggiana di Sarzana 1985, p. 311.

<sup>143</sup> Nardi 1990, p. 159.

<sup>144</sup> Cfr. *e.g. Prin.* 1, 1, 7, 252-256, *SCh* 252, 106, *et nolunt hoc intellegi, quod propinquitat quaedam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit, et per hoc possit aliquid de deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a materia corporali.*

è discesa nel mondo materiale, ma è rimasta in quello intelligibile ed è in connessione con il Νοῦς (cfr. e.g. 4, 8, 8, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ; vd. anche e.g. 2, 9, 2; 6, 7, 6); vd. in generale Reale 1987, pp. 578 ss.; Szlezàk 1992; 1997.

**θεότητ' ἀναφαίνειν:** *iunctura* presente solo in questo luogo e alla fine del carne al v. 36. In *carm.* 2, 2, 7 (*Ad Nemesium*), 300-302, col. 1574, parimenti, il Nostro afferma di voler proclamare quanto Cristo gli ha insegnato, «rivelando i fondamenti della nostra dottrina, la divinità, la creazione [ad opera] di Dio, il timone del tutto» (Αὐτὰρ ἐγὼ, τὰ με Χριστὸς, ἐμὸν φάος, ἐξεδίδαξεν, / ἐξερῶ, μύθοιο θεμελίια πάντ' ἀναφαίνων / ἡμετέρου, θεότητα, Θεοῦ κτίσιν, οἴακα παντός). In *arc.* 3, invece, con ἀναφαίνω si alterna il verbo προφαίνω (24 s. ὡς γὰρ Πατρὸς ἀνακτος ὄλην θεότητα προφαίνων / πρόσθε λόγος [...]; 27 ὡς καὶ Παιδὸς ἔπειτα φαεινότερην ἀναφαίνων). Il significato di 'rivelare', 'mostrare', 'far vedere' per ἀναφαίνω è attestato in Omero (e.g. *Il.* 1, 87 θεοπροπίας, 20, 411 ἀρετήν, *Od.* 4, 159 ἐπεσβολίας), Pindaro (*I.* 4 [3], 71 νίκαν ἀνεφάνατο), in Tragedia e Commedia (Soph. *fr.* 432, 7 Radt, κἀνέφηνεν οὐ δεδειγμένα; Eur., *Bacch.* 537 s., ὄργαν / ἀναφαίνει; Ar. *Av.* 745, Πανὶ νόμους ἱεροῦς ἀναφαίνω;): vd. *ThGL*, *LSJ*, *DGE s.v.* In *At* 21, 3 (ἀναφάναντες δὲ τὴν Κύπρον) si dà invece quello di 'avvistare', che nel passo in questione potrebbe forse apparire suggestivo o comunque non inappropriato, visto il riferimento alla navigazione su zattere; alla luce dei *loci* sopra citati, esso appare invero secondario.

**4 ἦν οὐδ' οὐρανόισι σέβειν σθένος, ὅσσον ἐοικός:** La natura divina trascende anche la comprensione delle creature angeliche, che quindi non sono in grado di venerarla come si conviene. Già nella seconda *Orazione teologica* Gregorio aveva affermato che «ogni essere, celeste o sopraceleste, anche se è per sua natura molto superiore a noi e più vicino a Dio, dista comunque da Dio e dalla perfetta comprensione di Dio più di quanto è superiore a noi» (*or.* 28, 3, 22-25, *SCh* 250, 106, Κἂν γὰρ οὐράνιον ἅπαν, κἂν ὑπερουράνιον τι, καὶ πολὺ τὴν φύσιν ὑψηλότερον ἡμῶν ἦ, καὶ ἐγγυτέρω Θεοῦ, πλέον ἀπέχει Θεοῦ καὶ τῆς τελείας καταλήψεως, ἢ ὅσον ἡμῶν ὑπεραίρει [...], trad. cit.; cfr. anche *carm.* 1, 1, 29, 15, co. 508, Τίς νόος οὐρανίδης εἰσδύσεται;). Nel paragrafo successivo di *or.* 28, ritornando sullo stesso argomento, propone dubitativamente che anche gli esseri spirituali abbiano di Dio, rispetto agli uomini, una conoscenza più perfetta ed appropriata, in misura diversa in base alla loro posizione gerarchica (cap. 4, 14-19, *ibid.*, p. 108, Οὐκ οἶδα δέ, εἰ μὴ καὶ ταῖς ἀνωτέρω καὶ νοεραῖς φύσεσιν, αἱ διὰ τὸ πλησίον εἶναι Θεοῦ, καὶ ὄλω τῷ φωτὶ καταλάμπεσθαι τυχὸν ἂν καὶ τρανοῖντο, εἰ καὶ μὴ πάντα, ἀλλ' ἡμῶν γε τελειώτερόν τε καὶ ἐκτυπώτερον, καὶ

ἄλλων ἄλλαι πλείον ἢ ἔλαττον, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τάξεως<sup>145</sup>; cfr. anche *or.* 40, 5, 10-14, *SCh* 358, 204, 206, Δεύτερον δὲ φῶς ἄγγελος, τοῦ πρώτου φωτὸς ἀπορροή τις ἢ μετουσία, τῇ πρὸς αὐτὸ νεύσει καὶ ὑπουργία τὸν φωτισμὸν ἔχουσα· οὐκ οἶδα εἴτε τῇ τάξει τῆς στάσεως μεριζομένη τὸν φωτισμὸν εἴτε τοῖς μέτροις τοῦ φωτισμοῦ τὴν τάξιν λαμβάνουσα<sup>146</sup>), benché questo rimanga un mistero riservato solamente agli angeli stessi ed alla Trinità, come è affermato in *arc.* 3, 92 s. (εἰ δὲ πλέον τι [Τριάς ἐξεκάλυψεν, v. 90 *scil.*], / ἀγγελικοῖσι χοροῖσι· τὸ δὲ πλέον ἢ Τριάς ἴστω). In *or.* 29, 8 (26 s., *SCh* 250, 192) invece, viene categoricamente negata agli angeli la possibilità di comprendere la generazione del Figlio: Τὸ δὲ πῶς [γεγέννηται, *scil.*], οὐδὲ ἄγγελοι ἐννοεῖν [...] (dello stesso avviso era già Alessandro di Alessandria: vd. Opitz p. 14, 22, l. 23). Questa affermazione è particolarmente rilevante, dal momento che riconosce non nella corporeità il limite per conoscere Dio, come sembrava ricavarsi da *or.* 28, 4 (ὁ ζόφος οὗτος ἐπιπροσθεὶ καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν), bensì nell'essere creatura in quanto tale (cfr. Lieggi 2009, p. 169). La posizione di Origene, anche in questo caso, sembra aver influenzato quella di Gregorio: se da un lato, infatti, in *HNm* 11, 4, 3 (*SCh* 442, 38) «propone di riferire il nome Israhel agli ordini angelici in quanto (secondo l'etimologia del termine ebraico) essi *sunt mens videns Deum*» (*DO*, p. 12 s.v. «Angelo»), dall'altra in *HIs* 4, 1 (*GCS* 33, 257), in riferimento a *Mt* 18, 10 (Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς), che sembrerebbe presupporre una visione diretta della natura divina, afferma che questa è riservata solamente al Figlio e allo Spirito Santo (*Solus Saluator et Spiritus sanctus, qui semper fuerunt cum Deo, uident "faciem" eius*), mentre gli Angeli *qui "uident iugiter faciem Patris, qui est in caelis", uident et principia negotiorum*, da intendere nel senso che essi possono «conoscere, se non Dio stesso, almeno la sua azione in ordine alla creazione del mondo» (*DO, ibid.*). Concetti analoghi a quelli espressi nel verso in questione sono presenti anche nell'*hom.* 15 (*De Fide*), 1 di Basilio di Cesarea (*PG* 31, 465, 8-12): Οὐδὲ γὰρ αἱ τῶν ἀγγέλων

<sup>145</sup> «Io non so se questo è impossibile anche alle nature che vivono più in alto, quelle intelligenti. Dal momento che sono vicine a Dio e sono illuminate da tutta la luce divina, forse vengono rischiarate, anche se non completamente, certamente in maniera più completa e più intensa rispetto a noi, alcune di più e altre di meno, in base alla loro posizione», trad. cit.

<sup>146</sup> «Seconda luce è l'angelo, che è un'emanazione della prima luce, o una partecipazione ad essa, e che possiede la sua illuminazione perché si rivolge a Dio e lo serve: io non so se l'illuminazione che riceve è divisa in base al rango della sua collocazione, o se, viceversa, questa collocazione riceve il suo posto in base alla misura della sua illuminazione», trad. cit.

γλῶσσαι, αἰτινές εἰσιν, οὐδὲ αἱ τῶν ἀρχαγγέλων, μετὰ πάσης ὁμοῦ τῆς λογικῆς φύσεως συναχθεῖσαι, πολλοστοῦ μέρος ἐφικέσθαι δυνήσονται, μὴ ὅτι τῷ παντὶ ἑαυτὰς ἐξισῶσαι<sup>147</sup>; e in Gregorio di Nissa: cfr. e.g. v. *Mos.* 163, Θεὸν οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάση νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτη διοριζόμενος<sup>148</sup>; *Eun.* 69-70. Alle logikai φύσεις è dedicato il sesto *carmen arcanum*; cfr. anche *or.* 28, 31. Sull'angelologia di Gregorio e il suo rapporto con quella di Origene, vd. Moreschini 1997c, pp. 110 s.

**ἦν οὐδ'**: si tratta, come dimostrato da Friedländer 1914, p. 5, di un modulo tipico dell'inno e della preghiera, consistente nell'amplificazione/descrizione, introdotta da una relativa, delle caratteristiche della divinità invocata (cfr. e.g. [Hom]. *hymn.* 5, 2; 6, 2; Call. *hymn.* 3, 2). Sarebbe forse possibile ipotizzare un influsso su questi versi di *arc.* 1 anche di Eur. *fr.* 898, 2 s. Kannicht, un vero e proprio 'inno' in trimetri giambici ad Afrodite, dove ἦν οὐδ' introduce l'espressione dell'impossibilità di dire e di misurare la grandezza della dea: ἦν οὐδ' ἂν εἴποις οὐδὲ μετρήσειας ἂν / ὄση πέφυκε κάφ' ὄσον διέρχεται (vd. Milo 2018). Cfr. anche Norden 1913, pp. 287 ss.

**οὐρανίοισι**: epiteto frequente per indicare gli dèi: cfr. Eur. *El.* 1234; Ar. *Nu.* 305; Plat. *Leg.* 828 c 7; e.g. A.R. 4, 1412 (cfr. in generale *ThGL, LSJ s.v.*); ad eccezione di [Hom.] *hymn.* 2 (*in Cererem*), 55 (τίς θεῶν οὐρανίων...), è assente invece in Omero, che usa l'aggettivo ἐπουράνιος (cfr. *Il.* 6, 129.131.527; *Od.* 17, 484) e il sostantivo Οὐρανίων, sempre al plurale (Οὐρανίῳνες), ora assieme a θεοί (*Il.* 1, 570; 17, 195; 24, 612; *Od.* 7, 242; 9, 15; 13, 41), ora da solo (*Il.* 5, 373, 898; 21, 275, 509; 24, 547). In questo luogo, al pari di altri epiteti quali οὐρανίῳνες e οὐρανίδης, si riferisce, invece, agli angeli, come anche altrove negli *Arcana* (cfr. e.g. *arc.* 2, 3 καὶ βροτὸν οὐρανίοισιν ἀρηγέμεν; 3, 6 e 4, 41 οὐρανίων χθονίων τε; 4, 46 ἐν οὐρανίοις φαέεσσιν; 4, 81 s. ὅπως πλεόνεσσιν ἀνάσσει / οὐρανίοις; 5, 64 ἀστρολόγων τὸν ἄνακτα σὺν οὐρανίοισι σεβόντων; 6, 27 s. τρομέει λόγος οὐρανίοισι / κάλλεσιν ἐμβεβαώς) e nella produzione prosastica (cfr. e.g. *or.* 4, 15, 7, *SCh* 309, 108; 14, 7; 42, 11) e poetica (cfr. e.g. *carm.* 1, 1, 29, 15, col. 508, Τίς νόος οὐρανίδης εἰσδύσεται; 1, 1, 34, 13, col. 515 ἐπ' οὐρανίοιο χοροῖο; 1, 2, 1, 188, col. 537 = 2, 1, 97, 3, col. 1450 οὐρανίοιο χορείης; 1, 2, 1,

<sup>147</sup> «Né le lingue degli angeli, qualunque mai esse possano essere, né quelle degli arcangeli, raccogliendo insieme tutta la loro natura razionale, potranno arrivare alla minima parte, tanto meno potranno mettersi in grado di arrivare alla totalità», trad. Trisoglio 2017, p. 885.

<sup>148</sup> «Nessuno mai ha visto Dio, precisando con questa negazione che la conoscenza della sostanza divina è inaccessibile non solo agli uomini, ma anche ad ogni natura noetica», trad. Moreschini 2014, p. 600.

373, col. 550, τυτθὸν ἐν οὐρανίοισιν ἔχειν κλέος αἰὲν ἐοῦσιν; 1, 2, 1, 443, col. 613, πρῶτος ἐπ' οὐρανίοιο κλέους ἐπὶ γαῖαν ἔλυσθεις; 1, 2, 2, 493, col. 617 Καὶ γαῖαν ἐκάθηρεν ἀμαρτάσιν οὐρανόων; 1, 2, 9, 81, ed. Palla-Kertsch 1985 "Ἡδ' ἀρετὴ πλεκτοῖο, τὸ δὲ πλεόν οὐρανόων) del Nazianzeno, secondo un *usus* che risale già a *Lc* 2, 13 (καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλήθος στρατιᾶς οὐρανόου) – in *Mt*, invece, οὐράνιος è sempre riferito al Padre (cfr. 5, 48, 2; 6, 14, 2; 6, 26, 3; 6, 32, 3; 15, 13, 3; 18, 35, 2; 23, 9, 2) – e diffuso fra gli autori cristiani (cfr. *Iust. Dial.* 131, 3 ἀγγέλων οὐρανόων; [Bas.] = Didym. [*CPG* 2571, 2837] *Eun.* 5, *PG* 29, 728, l. 41; cfr. *PGL s.v.*).

**5 ἡ μεγάλης θεότητος ὄρους καὶ οἶακα παντός:** La traduzione in lingua inglese di Sykes (1997, p. 3) fa dipendere ὄρους e οἶακα da σέβειν («nor can they revere the ordinances of great Divinity and its governance of the universe») anziché, come Nardi 1989 («ovvero proclamare i decreti dell'immensa Deità e dell'universo il governo») e Moreschini 2006a, p. 217 («... ci spinge a cantare Dio [...], le misure del grande Signore e il timone del tutto»), da ἀναφαίνειν. La seconda interpretazione, oltre a non forzare la sintassi, appare anche teologicamente più appropriata, dal momento che gli angeli sono tradizionalmente considerati gli esecutori dei comandi divini (cfr. *Ps.* 102, 20 εὐλογεῖτε τὸν κύριον, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, δυνατοὶ ἰσχύι ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ); oggetto di venerazione è poi più propriamente la Θεότης, che essi contemplano incessantemente (cfr. *Mt* 18, 10 [...] οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντός βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς). Con questo verso il Nazianzeno vuole affermare, come osserva Nardi (1990, p. 160), che «è umanamente impossibile spiegare» non solo l'essenza divina, ma «anche le operazioni divine *ad extra*». Questo argomento era già stato sviluppato, diffusamente e con dovizia di immagini ed esempi, nei capitoli 22-30 della seconda orazione teologica (il c.d. 'poema della creazione'), al fine di dimostrare che «se sono inspiegabili molti fenomeni naturali, *a fortiori* lo deve essere la vita intradivina» (*ibid.*).

**ὄρους:** Tale lemma si presta a più letture (vd. in generale *ThGL,LSJ, PGL s.v.*), che non si escludono vicendevolmente. Il primo significato che gli si può attribuire è naturalmente quello di 'confine', 'limite': il Teologo qui intende indubbiamente proclamare l'infinità di Dio, che sfugge a qualsiasi tipo di determinazione o quantificazione nel tempo e nello spazio (vd. *infra* v. 27 ἀπείριστος). L'idea di infinito, che aveva presso i Greci una connotazione negativa, in quanto caratteristica del vuoto e della materia (cfr. e.g. Plat. *Tim.* 49 ss.), viene introdotta nella riflessione filosofica, in relazione all'Uno, da Plotino (cfr. 4, 3, 8; 6, 5, 4), mentre in ambito cristiano è solo con i Cappadoci che si afferma come



attributo divino (cfr. Simonetti 1984, p. 326; Moroni 2006, p. 239); cfr. e.g. Bas. *Eun.* 4 (PG 29, 688) Τὸ ἀγέννητος οὔτε ὄρος ἐστὶ Θεοῦ, οὔτε ἴδιον; Dion. Ar. *d. n.* 9, 6 (ed. Suchla, p. 211) τὸν [θεὸν, *scil.*] ὑπὲρ πάντα καὶ ὄρον καὶ λόγον; *ibid.* 13, 3, p. 228 ὑμνεῖν τὴν [...] θεότητα, τὸ πάντων αἴτιον ἓν, τὸ πρὸ παντὸς [...] ὄρου καὶ ἀοριστίας. Per la *Parafraasi* anonima e Niceta David sarebbe la sapienza divina ad essere priva di ὄροι (cfr. risp. Attar 2005b, p. 212 τῆς σοφίας ταύτης τὰ ἔσχατα; Moreschini-Costa 1992, p. 36 αὐτῆς τῆς σοφίας τὰ ἔσχατα). Billius (p. 6), invece, li interpreta come i precisi confini entro cui è e deve essere trasmessa la dottrina divina (*doctrinae divinae per certa capita traditionem*), traducendo quindi ὄρους con *dogmata*, significato attestato in alcuni autori cristiani (cfr. e.g. Hipp. *haer.* 10, 5, 1, 3 s. τότε γὰρ <μόνον τὰ> τῆς πλάνης ἔντεχνα σοφίσματα ἀσύστατα φανερωθήσεται, ἐπὶ δὲ τῆς ἀληθείας ὄρος ἐπιδειχθή; Thgn. Al. *hypot. fr.* 1 = Athan. *ep. Serap.* 4, 1, 2 ss. (ed. Savvidis 2010, p. 583) πρῶτον δὲ ὄρον καὶ δευτερόν φησι τὴν περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ κατήχησιν, τὸν δὲ τρίτον τὸν ἐπὶ τῇ τελειώσει καὶ τῇ τοῦ πνεύματος μετοχῇ παραδιδόμενον λόγον; [Athan]. *Apoll.* 2, 15, PG 26, 1157 Ἀσύμφωνος τοίνυν ταῖς ἀγίαις Γραφαῖς ὁ ὄρος ὑμῶν). Caillau, infine, propone di rendere il termine con *decreta*, presente in tale accezione in Metodio (*res.* 1, 38, 4, 5-7, GCS 27, 281 βαρυτάτη δὲ βλάβη τὸ παρακοῦσαι θεοῦ τοὺς ὄρους τῆς κατὰ τὸ αὐτεξούσιον ὑπερβάντα δικαιοσύνης), in Eusebio (*DE* 4, 16, 33, 2, GCS 23 ὄρος τε [...] καὶ ἀπόφασις) e Teodoreto di Cirro (*qu. 9 in Jos.* 9, PG 80, 472 ὥστε τὸν ἐπιχειροῦντα παραβῆναι τὸν ὄρον [...] τῶν υἱῶν ἀποβαλεῖν τὸν πρωτότοκον) e corrispondente ai κρίματα di *Rm* 11, 33 (ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, Vulg.: *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius*). Questa interpretazione è accolta da Nardi (1990, p. 160) e da Sykes (1997, p. 79), i quali rilevano come ὄρους così intesi assieme al successivo οἶακα si accordino nell'esprimere l'impossibilità di comprendere, come si è già detto, «le operazioni divine *ad extra*» (Nardi 1990, p. 160), quali appunto i giudizi di Dio e la Sua azione provvidenziale nel mondo. A tal proposito si deve rilevare che, in riferimento al citato passo paolino, Gregorio aveva descritto nella seconda *Orazione teologica* il tentativo dell'apostolo Paolo di accostarsi ai giudizi di Dio nella consapevolezza dell'impossibilità di avvicinarsi alla Sua natura (*or.* 28, 21, 20-23, *SCh* 250, 144, Παῦλος δὲ πειρᾶται μὲν ἐφικέσθαι, οὕτω λέγω τῆς τοῦ Θεοῦ φύσεως, τοῦτο γὰρ ἦδει παντελῶς ἀδύνατον, ἀλλὰ μόνον τῶν τοῦ Θεοῦ "κρίματων")<sup>149</sup>: non trovando alcuna via d'uscita né sosta alla sua ascesa, che si configura come priva di qualunque limite (23-25, ἐπεὶ δὲ οὐχ εὐ-

<sup>149</sup> «Paolo prova ad accostarsi non dico alla natura di Dio (sapeva infatti che è del tutto impossibile), ma soltanto ai "giudizi" di Dio», trad. cit.

ρίσκει διέξοδον οὐδὲ στάσιν τῆς ἀναβάσεως, οὐδὲ εἷς τι φανερόν τελευτᾶ πέρας ἢ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας)<sup>150</sup>, è costretto a riconoscere l'insondabilità dei giudizi di Dio (28 s., ὁμολογεῖ τῶν τοῦ Θεοῦ κριμάτων τὸ ἀκατάληπτον), definendoli con Davide (Ps. 35, 7) un «profondo abisso» (29-31, μονουχὶ τὰ αὐτὰ τῷ Δαυῖδ φθεγγόμενος, ποτὲ μὲν «ἄβυσσον πολλήν» ὀνομάζοντι τὰ τοῦ Θεοῦ κρίματα), il cui fondo sfugge a qualsiasi misurazione o sensazione (31, ἥς οὐκ ἔστι τὴν ἔδραν ἢ μέτρῳ ἢ αἰσθήσει λαβεῖν). C'è da aggiungere, però, che, in base alla sequenza Θεότητα – Θεοῦ κτίσιν – οἶακα παντός presente in *carm.* 2, 2, 7 (v. 302, col. 1574), ὄρους potrebbe anche riferirsi all'ordine naturale stabilito da Dio, alla creazione, alla quale è dedicato *arc.* 4, secondo un *usus* attestato nella letteratura cristiana (vd. *PGL s.v.* C 4, 'law', 'order of nature'): cfr. Athan. *fr.* (PG 26, 1233) σώζειν τὸν ὄρον τῆς φύσεως; Dion. Ar. *epist.* 8, 1 (PG 3, 1088) ἀκοσμία [...] τῶν θειοτάτων ἐστὶ καὶ ὄρων καὶ θεσμῶν ἐκβασίς. Le osservazioni di Nardi (1990, p. 160) sull'impossibilità di «spiegare anche le operazioni divine *ad extra*» ben si accorderebbero con questo significato: in merito si può citare, oltre ai capitoli 22-30 di *or.* 28, anche un passo dell'orazione *De dogmate et constitutione episcoporum*, generalmente considerata cronologicamente vicina alle *Orazioni teologiche*<sup>151</sup>: εἰ σαυτὸν οὐκ ἔγνως ὅστις εἶ ὁ περὶ τούτων διαλεγόμενος, εἰ ταῦτα οὐ κατέλαβες ὧν καὶ ἡ αἰσθησις μάρτυς, πῶς Θεὸν ἀκριβῶς, ὅπερ τε καὶ ὅσον ἐστίν, εἰδέναι ὑπολαμβάνεις; (*or.* 20, 11, 17-20, *SCh* 270, 80)<sup>152</sup>.

**οἶακα:** L'*α* della seconda sillaba, lungo per natura, è stato abbreviato da Gregorio, verisimilmente per necessità metriche (Sykes 1997, pp. 61, 79; lo stesso avviene in 2, 2, 7, 302 e in 2, 1, 50, 100 (οἶακας)), al fine di collocare quello che altrimenti sarebbe stato un palimbacchio in V sede di esametro. In Omero il termine è presente solo in *Il.* 24, 269, dove si riferisce a «iugi acumina, quae ita resima sunt ut gubernaculi formam praebeant» (*Lex. Hom.*, II, p. 33 s.v. οἶηξ). L'immagine del timone della nave, oltre naturalmente ai casi di utilizzo in senso proprio (cfr. e.g. Aesch. *Suppl.* 717; Ag. 663 θεός τις, οὐκ ἄνθρωπος, οἶακος θιγῶν; Soph. *fr.* 869 Radt, πολλῶν χαλινῶν ἔργον οἰάκων θ' ἄμα; Eur. *Hel.* 1591; *Hipp.* 1227; *IT* 1357; Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 11, v. 136), si prestava facilmente ad un uso metaforico (cfr. e.g. Aesch. Ag. 802, οὐδ' εὖ πραπί-

<sup>150</sup> «Poiché, tuttavia, non trova una via di uscita né una sosta alla sua salita, e poiché la curiosità della mente non giunge ad un limite evidente», trad. cit.

<sup>151</sup> Vd. in merito l'introduzione di Mossay 1980 in *SCh* 270.

<sup>152</sup> «se non sai chi sei, tu che parli di questi argomenti, e se non hai comprensione neanche delle cose di cui la percezione sensoriale rende testimonianza, come può pensare di conoscere con precisione Dio, per sapere che cosa sia e quanto grande sia?», trad. cit.

δων οἶακα νέμων; Eur. *Or.* 795, ἔρπε νυν οἶαξ ποδός μοι; Chrysipp. *SVF* 978 (= Oenom. *ap.* Eus. *PE* 6, 255 b), ἀπόλωλε γάρ, τό γ' ἐπὶ τοῖς σοφοῖς, ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου, ἀπόλωλεν, εἴτε οἶακά τις αὐτὸ εἴτε ἔρμα εἴτε κρηπίδα ὀνομάζων χαίρει, τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἢ ἐξουσία, ἦν ἡμεῖς μὲν αὐτοκράτορα τῶν ἀναγκαιοτάτων τιθέμεθα<sup>153</sup>; *4Macc* 7, 3, κατ' οὐδένα τρόπον ἔτρεψε τοὺς τῆς εὐσεβείας οἶακας; Philo, *somn.* 2, 201, ἐν δὲ ταῖς τοῦ κυβερνήτου [χερσίν, *scil.*] τοὺς οἶακας; Plot. 4, 3, 21, 15 s., [...] κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ τοῦ κυβερνήτου τοῦ ἐνδύντος πρὸς τὸν οἶακα [...] <sup>154</sup>; Orig. *H73Ps* 2, 5, Οὕτως ὁ κατὰ τὸν λόγον ἡμῶν, ὁ κυβέρνησιν κτησάμενος, ὁ ἔχων κυβερνήτην λόγον ἐν αὐτῷ προσπάσαν<τα> καὶ πάντα τὰ πνεύματα [...] φέρει ἑαυτοῦ τὸν οἶακα; Bas. *Spir.* 30, 77, 25, [...] παραλαβόντες τοὺς οἶακας, περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν; vd. anche Blümner 1891, pp. 165-166), ma anche politico (cfr. e.g. Aesch. *Sept.* 2 s., [...] ἐν πρύμνῃ πόλεως / οἶακα νωμῶν [...]; Eus. *l. Const.* 1, 6, [...] ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς [...] τοὺς οἶακας διακυβερνῶν ἰθύνει; Greg. Naz. *carm.* 2, 2, 1, 9 s., col. 1452, [...] ὦν ῥα πόλῆες / νωμῶνται μεγάλης οἰάκεσι παλάμης; [Greg. Naz.] *Chr. pat.* 622 ss. (in particolare 626); Psell. *Chron.* 2, 1, 5) ed ecclesiologico (cfr. e.g. Orig. *FrPr* 26, 11, *PG* 17, 240 B Οὕτω καὶ ὁ πᾶς τις ἐκκλησίας οἶακας ἐγκεχειρισθαι ἐπιθυμῶν; Greg. Naz. *or.* 2, 5, 4 ss., *SCh* 247, 92; *or.* 42, 20, 21 ss., *SCh* 384, 92.94; *or.* 43, 26, 3-8, *ibid.* 184; *carm.* 2, 1, 30, 50 s., *PG* 37, 1291); cfr. *ThGL* e *PGL s.v.* Qui però «riappare l'idea della nave applicata però all'universo [...], nave il cui timoniere è la divinità» (Nardi 1990, p. 160), ampiamente attestata nella letteratura greca, a partire da Eraclito<sup>155</sup> (DK 22 B 64 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός; cfr. anche *fr.* 41 εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων), Parmenide (DK 28 B 12, 3 δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ) e particolarmente dal *Politico* di Platone (cfr. *Plt.* 272 d τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἶον πηδαλίων οἶακος ἀφέμενος), il cui influsso sembra ravvisabile in questo luogo gregoriano (ed anche di 273 d-e, dove il dio, vedendo il mondo in preda al disordine, torna a sedersi al timone, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος); cfr. ancora Id. *Criti.* 109 c 3 s. οἶον οἶακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν, οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν

<sup>153</sup> «Se dalla vita di un uomo si togliesse ciò che rende sapienti, si toglierebbe anche dalla nostra vita quel potere – o preferiamo chiamarlo timone, o fondamento, o basamento? – che noi riteniamo dominare su tutte le cose che sono assolutamente necessarie», trad. Ramelli.

<sup>154</sup> «sul modello del pilota che opera dall'interno del suo timone», trad. Faggini 2019, p. 595.

<sup>155</sup> Aris., *phys.* Γ 4, 203 b 6 = DK 12 A 15 attribuisce ad Anassimandro e alla maggior parte dei fisiologi (οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων) la dottrina secondo cui l'infinito governa tutte le cose (πάντα κυβερνᾷν). Vd. in generale West 1999, pp. 34 ss.

πᾶν ἐκυβέρνων; Anaxandr. fr. 4, 5 s. K.-A. II, 240 τὸν γὰρ οἶακα στρέφει / δαίμων ἐκάστω; Cleante, *Inno a Zeus* in SVF 537, 2 νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν (cfr. anche v. 31); AG 12, 157 (Meleagro), 1 s., [...] Ἔρως δ' οἶακα φυλάσσει / ἄκρον ἔχων ψυχῆς ἐν χειρὶ πηδάλιον; Philo, *Praem.* 51, 4 ὁ θεὸς ἐνεχείρισε τοὺς οἶακας; Orph. *hymn.* 58, 8 μῦνος γὰρ τούτων πάντων οἶηκα κρατύνεις (Eros); 64, 8 αὐτὸς γὰρ μῦνος ζώων οἶακα κρατύνει (Nomos); 87, 1 ὃς πάντων θνητῶν οἶηκα κρατύνεις (Thanatos); Numen. fr. 18, 1-3 des Places, Κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φοροῦμενος ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἶαξι διιθύνει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος<sup>156</sup>. Fra i cristiani si segnalano Clem. Al. *Paed.* 3, *hymn.* 3 (SCh 158, 192) οἶαξ νηῶν ἀτρεκῆς (vd. anche v. 20, p. 196); Hipp. *antichr.* 59, 8 τὸν ἔμπειρον κυβερνήτην Χριστὸν [...] οἶακες δύο αἰ δύο διαθήκαι; Meth. *Symp.* 8, 16, 17 s. αὐτὸς ἀφράστῳ σοφία καὶ ἀνευνοήτῳ διέπει κατευθύνων τὸν οἶακα τῆς οἰκουμένης; *resurr.* 1, 37, 2, 5-8, GCS 27, 278 ὁ θεὸς [...] ὡσπερ σκάφος τῷ τῆς σοφίας οἶακι διευθύνων ἀκλινῶς τὸ πᾶν [...]; Eus. *ETH* 1, 13, 3 s. κυβερνήτην μόνον αὐτὸν ὁ γεννήσας ἀνέδειξεν πατῆρ, τῆς τῶν ὄλων συστάσεως τε καὶ διοικήσεως μόνῳ τοὺς οἶακας ἐγχειρίσας; Athan. *gent.* 39, 30 s. ἐπειδὴ οὐδὲ ναῦς ὑπὸ πολλῶν κυβερνωμένη κατ' ὀρθὸν πλευσεῖται, εἰ μὴ εἰς ταύτης τοὺς οἶακας κρατοῖη κυβερνήτης; Id. *inc.* 43, 7, SCh 199, 422, 424 (citazione di Plat. *Plt.* 272 d, applicata al Λόγος); Thdt. *affect.* 4, 44, 2 ss., SCh 57, 216 (citazione di Plat. *Plt.* 272 d); 4, 45, 2, p. 217 τοῦ Θεοῦ καταλιπόντος τοὺς οἶακας; 6, 2, 6-8, p. 254 τὸν τῶν ὄλων ὀρωσι κυβερνήτην ἄριστά γε ἰθύνοντα καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς οἶαξι φαινομένην εὐφημοῦσι σοφίαν; 6, 56, 3 s., p. 274 τῆ θείᾳ προνοίᾳ κινεῖσθαι τῶν ὄλων τοὺς οἶακας; *interpr. in Jer.*, PG 81, 572 πῶς ὁ Δεσπότης Θεὸς κατέχει τοὺς οἶακας τοῦ παντὸς κόσμου, καὶ σοφῶς κυβερνᾷ [...]; Ps., PG 80, 1260 τῆς κτίσεως οἶαξιν (cfr. anche PG 82, 61); Procl. *hymn.* 4, 1, [...] θεοί, σοφίης ἱερῆς οἶηκας ἔχοντες. In Gregorio Nazianzeno, oltre a questo luogo, l'immagine del timone e del governo dell'universo torna in *arc.* 5, 14 (σημάντορα παντός) e 34 ([...] Θεὸς τάδε πάντα κυβερνᾷ) e in *carm.* 1, 2, 25 (*Adversum iram*), 535 (su cui vd. Oberhaus 1991, pp. 191 s.), col. 850 (αὐτὸς φέρει δ' οἶαξιν ἀπταιστῶς τὸ πᾶν)<sup>157</sup>; 2, 1, 50 (*Contra diabolium in morbum*), 100, col. 1392 (οὐδὲ γὰρ ἂν τοίους οἶακας ἄμμι φέρειν); 2, 1, 78 (*Ad suam animam*), 10, col. 1425 (πῶς οἰακίζει καὶ στρέφει τὸ πᾶν Θεός); 2, 2, 7, 302, col. 1574 (θεότητα, Θεοῦ κτίσιν, οἶακα παντός); altrove, invece, il timone governato da Dio riguarda la sfera dell'esistenza degli uomini (*carm.* 1, 1, 6, 112-114, col. 438 A Δέον δέ-

<sup>156</sup> «Un pilota che naviga in mare aperto, seduto sul timone, dirige la nave dal suo posto di comando», trad. Vimercati 2015, p. 1389.

<sup>157</sup> L'avverbio ἀπταιστῶς è in Plat. *Theaet.* 144 b.

χεσθαι πᾶσαν οἶακος στροφήν / ὦ μ' ἐκ πάλης τε καὶ ζάλης διεξάγει, / ἕως ἂν ὄρμοις εὐδίοις προσορμίση<sup>158</sup>; 2, 1, 34 A, 139 s., πάντα τάδ' ἠγεσίης Χριστοῦ μεγάλοιο ἄνακτος, αὐτὰρ ἔπειτα νόου οἶακος ἡμετέρου<sup>159</sup>, su cui vd. Piottante 1999, p. 108). In *arc.* 1, 34 la funzione di *timoniere* (νωμέυς) è attribuita al Λόγος: vd. *infra ad l.* Significativa è anche l'occorrenza del termine in contesti astrologici (cfr. Paul. Al. *elem. apotel.* 24), dove designa l'ascendente al momento della nascita (ὠροσκόπος), dal momento che «the poem in which Gregory develops the idea of divine government (*Arc.* 5) has a strong interest in refuting astrology» (Sykes 1997, p. 79). In Nonn. *D.* 40, 463-66 il nesso σχεδῖης οἴηκα potrebbe verisimilmente esser stato esemplato su questi primi versi di *arc.* 1; sull'*imitatio* nonniana di Gregorio Nazianzeno, oramai accettata dagli studiosi, vd. D'Ippolito 1994; Simelidis 2016; Sembiante 2018.

### 6-8a

ἔμπης δ' (οὐδὲ Θεὸν γὰρ ἀρέσσατο πολλάκι δῶρον  
πλειότερης ἀπὸ χειρὸς ὄσον φιλῆς ὀλίγης τε),  
τοῦνεκα θαρσαλέως ῥήξω λόγον.

Nonostante l'impossibilità per il νοῦς umano di comprendere e conseguentemente di esprimere l'essenza di Dio, affermata nei primi cinque versi, il Poeta dichiara il suo proposito di cimentarsi egualmente nell'impresa: è consapevole che si tratta di una scelta audace, come indica l'avverbio θαρσαλέως al v. 8, ma si mostra certo (6-7) che Dio apprezza maggiormente un dono proveniente da una mano povera ma amica che quello di una mano più ricca (è dunque un'audacia sostenuta dalla Fede). Sorge a questo punto spontanea la domanda di come sia possibile esprimere a parole l'inesprimibile. In primo luogo, si può osservare con Nardi (1990, p. 161) che il poeta è mosso dalla «fiducia in una *suppletio* divina» e dalla «certezza che Dio, accogliendo il» suo «proposito [...], gli conferisce una specie d'investitura» profetica (cfr. *ibid.*, p. 162): si pensi, ad esempio, alla vocazione profetica di Mosè o a quella di Isaia, che confessano a Dio la loro inadeguatezza, il primo come oratore (*Exod.* 4, 10

<sup>158</sup> «Invece tu devi accettare ogni mutamento che il timone imprime alla rotta della nave: con quel timone Dio mi guida per il suo cammino dopo che sono stato nella tempesta e nel turbine, fino a quando non potrò approdare ad ormeggi tranquilli», trad. Moreschini 2006a, p. 241.

<sup>159</sup> «Tutte queste cose sono sotto il comando di Cristo, il grande Signore, e, in subordine, sotto quello dell'intelletto, nostro timone», trad. Crimi-Costa 1999, p. 147.

οὐχ ἰκανός εἰμι), in quanto ἰσχνόφωνος e βραδύγλωσσος (*ibid.*), l'altro a causa dell'impurità propria e del contesto in cui vive (*Is* 6, 5 Ὡ τάλας ἐγώ, ὅτι κατανένυγμαι, ὅτι ἄνθρωπος ὢν καὶ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων ἐν μέσῳ λαοῦ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχοντος ἐγὼ οἰκῶ). Ed è proprio questo aspetto a fornire al poeta la strategia retorica per tradurre in poesia didascalica un argomento ineffabile, come Meinel (2009) ha ben messo in luce: Gregorio, infatti, colloca chiaramente la sua poesia in «a prophetic framework» (p. 79), come indica da un lato il riferimento a Mosé e ad Isaia (*arc.* 1, 16-21) e la successiva invocazione allo Spirito Santo (22-24; vd. *infra ad l.*<sup>160</sup>). In questo modo, «the ultimate authority of the text is removed from the poet and attributed to infallible Godhead» e gli *Arcana* risultano così «written by the Holy Spirit» (*ibid.*). Il contesto di rivelazione è ottenuto in primo luogo attraverso un linguaggio che rinuncia all'esattezza della definizione, evidentemente impossibile dato il particolare tipo di contenuto, in favore della descrizione, dell'allusione e del paradosso («paradox was a valid means of expressing the inexpressible», p. 84; cfr. in generale pp. 80 ss.). Inoltre, la presenza dell'elemento innico (per cui vd. Faulkner 2010) e del tipico linguaggio della preghiera, espresso principalmente attraverso l'uso dell'anafora, conferisce agli *Arcana* una struttura liturgica («liturgical framework», p. 85): grazie ad essa, la poesia viene a configurarsi come un dono – il δῶρον di *arc.* 1, 6 – del λόγος al Λόγος<sup>161</sup> (cfr. *epist.* 235, 1, 4, GCS 53, 168: δοῦναι τῷ Λόγῳ τοὺς λόγους; vd. ancora *or.* 4, 4, 5 s., *SCh* 309, 90: τῷ Λόγῳ [...] ἢ διὰ τοῦ λόγου χάρις οἰκειοτάτη; 45, 30; 2, 2, 7, 45-47, col. 1554), «which gives meaning to the word» (Meinel 2009, p. 86; cfr. in generale *passim*) – la *suppletio* divina di cui parlava Nardi (1990). Un'ulteriore considerazione sul 'paradosso del mistero' è aggiunta da Lieggi (2009, p. 209): per Gregorio, come anche per Origene, nonostante l'abisso ontologico che separa la creatura dal suo Creatore, la possibilità di parlare di Dio è garantita dalla Sua scelta di rivelarsi attraverso l'incarnazione del Λόγος in un corpo e dunque anche nel linguaggio umano.

δ': È lezione di L, di CuVIδ della famiglia Π e delle edizioni di Billius e Hoeschel, confermata anche da Syr (ⲉⲛ, *dēn*), mentre è omissa dal ramo λ di Π e dall'intera famiglia Ω (di C, privo dei primi 24 vv., non possiamo dire); Va<sup>2</sup> lo aggiunge per contaminazione da Π (vd. *supra*). Ragionando secondo

<sup>160</sup> Meinel 2009 rimanda anche ad *arc.* 3, 90, τόσπον ἐμοῖς φαέεσσι Τριὰς σέλας ἐξεκάλυπεν; 6, 96, ταῦτα [...] Πνεῦμ' ἐδίδαξε.

<sup>161</sup> Si ricordi che prima ancora il λόγος umano è dono del Λόγος: per lo sviluppo nazianzenico di questa dottrina origeniana vd. Moerschini 1997c, pp. 97-100; Lieggi 2009, 208 ss.

un criterio puramente meccanico, si dovrebbe concludere che Π doveva presentare originariamente δ', andato perduto poi in λ; di conseguenza, dall'accordo di ΠΛ contro Ω, quest'ultima risulterebbe lezione genuina. Sulla tradizione manoscritta, tuttavia, grava un sospetto di contaminazione fra le tre famiglie, che sarebbe avvenuta già in epoca molto antica (cfr. Moreschini 1995, p. 101). Il criterio di maggioranza non può dunque essere decisivo nell'individuazione della *lectio potior*, ma è necessario il ricorso ad altri strumenti. Si deve rilevare anzitutto che la presenza di δ' risulta assolutamente irrilevante ai fini della metrica, dal momento che ἔμπησ costuisce uno spondeo e la penultima sillaba non necessita di allungamento per posizione; la sua assenza, d'altra parte, non è in contrasto con il μέν *inceptivum* del v. 1, che, come nota Denniston (1954, p. 382), può sussistere «with or without an expressed or implied antithesis». In Gregorio, tuttavia, non si legge mai ἔμπησ δ(έ), ma ἀλλ' ἔμπησ (sempre ad inizio di verso: cfr. *arc.* 4, 11; 7, 3; *carm.* 1, 2, 1, 377.518, coll. 550.561; 1, 2, 2, 112.596, col. 587.625; 1, 2, 14, 93, col. 762; 1, 2, 29, 49, col. 888; 2, 1, 13, 18, col. 1229; 2, 1, 50, 57.85, col. 1389.1391; 2, 2, 2, 29, col. 1479; 2, 2, 3, 304, col. 1502; 2, 2, 5, 164, col. 1553; 2, 2, 7, 143, col. 1562; 2, 2, 7, 208, col. 1567), ἀλλὰ καὶ ἔμπησ (sempre in fine di verso: *epit.* 110, 3 = AG 8, 147, 3; *carm.* 1, 2, 1, 708, col. 576; 2, 1, 1, 498, col. 1007), ἀλλὰ τόδ' ἔμπησ (sempre in fine di verso: cfr. *arc.* 2, 11; *carm.* 1, 2, 1, 179, col. 536; 2, 2, 7, 222, col. 1568), περ ἔμπησ (una sola volta, in fine di verso: 1, 2, 1, 584, col. 566) e il semplice ἔμπησ (due volte, in fine di verso: *epit.* 119, 47 = AG 8, 11, 1; *carm.* 2, 2, 4, 55, col. 1509): per questo motivo è ritenuto da Sicherl (2011, p. 234 nota 14) un'innovazione del *corpus* di Niceta. Inoltre, in un passo delle *Dionisiache* nonniane (7, 48-50)<sup>162</sup> chiaramente ispirato ad *arc.* 1, l'antitesi al concetto introdotto attraverso οἶδα μέν ὡς è espresso dal solo ἔμπησ senza δέ<sup>163</sup>, il che sembrerebbe confermare la proposta di Sicherl (2011). Pur riconoscendo la fondatezza di tale ragionamento, si può tuttavia evidenziare una differenza fra *arc.* 1, 6 e gli altri passi gregoriani: ἔμπησ, infatti, in posizione incipitaria si incontra esclusivamente quando è composizione con ἀλλά (ἀλλ' ἔμπησ), altrimenti è sempre in fine di verso (ἀλλὰ καὶ ἔμπησ; ἀλλὰ τόδ' ἔμπησ; περ ἔμπησ; ἔμπησ). In *arc.* 1, 6 Gregorio non avrebbe potuto servirsi di ἀλλ' ἔμπησ in quanto *contra metrum*; la scelta di ἔμπησ δ', *iunctura* molto frequente nell'epica (cfr. e.g. Hom. *Il.* 1, 562; 5, 191;

<sup>162</sup> οἶδα μέν, ὡς ἐρόεις πέλεται γάμος, ἥχι λιγαίνει / Πανιάδος σύριγγος ὁμόθροος αὐλὸς Ἀθήνης / ἔμπησ κτλ. («So come è piacevole un matrimonio dove suona l'*aulos* di Atena insieme alla zampagna di Pan; e tuttavia *etc.*», trad. Gigli Piccardi 2017, p. 533).

<sup>163</sup> In *D.* 39, 193 e 46, 33, invece, l'antitesi a οἶδα μέν ὡς è espressa rispettivamente da ἀλλά (ἀλλ', v. 194) e dal solo δέ (36); ἔμπησ δ' è invece ben attestato (e.g. in *D.* 11, 19).

12, 326; 17, 632; 22, 522; *Od.* 191, 302; *Ap. Rhod.* 1, 1159; vd. anche *ThGL s.v.* e Sundermann 1991, p. 112), potrebbe esser stata dettata dalla volontà di rafforzare l'antitesi rispetto al periodo precedente (1-5). L'antichità della lezione, del resto, è attestata dalla versione siriana, come si è visto. Infine, si può osservare che, se ἔμπης δ(ἐ) non è mai attestato in Gregorio se non in questo passo, lo stesso non può dirsi per ἔμπα δέ: *epit.* 60, 4 = *AG* 8, 18, 2 (correlato con μέν al v. 3 = 1); *epit.* 63, 2 = 8, 21, 2; *carm.* 2, 1, 32, 43, col. 1303. La scelta di Moreschini (1997j) di mantenere nel testo la lezione in oggetto appare pertanto sostanzialmente condivisibile, tanto più che omissioni di particelle di questo tipo, spesso espresse graficamente da segni tachigrafici, erano assai frequenti.

**6 s. οὐδὲ – ὀλίγης τε:** Analoghe affermazioni si leggono anche in *or.* 32, 1, 5-9, *SCh* 318, 82, Ἡ μὲν γὰρ [προθυμία, *scil.*] ἀπαιτεῖ τὰ μείζω, ἢ δὲ εἰσφέρει τὰ μέτρια· καὶ κρεῖσσον τὸ κατὰ δύναμιν εἰσενεγκεῖν, ἢ τὸ πᾶν ἐλλείπειν. Οὐ γὰρ ὁ μὴ δυναθεῖς τὰ τοιαῦτα ὑπεύθυνος, ἀλλ' ὁ μὴ βουληθεῖς ὑπαίτιος, κἂν τοῖς θείοις ὁμοίως, κἂν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν<sup>164</sup>. L'immagine del dono rimanda anzitutto a due episodi biblici<sup>165</sup>: da una parte il passo evangelico dell'obolo della vedova (*Mc* 12, 41-44; *Lc* 21, 1-4), lodata da Gesù perché, pur essendo povera, ha donato tutto ciò che ha, tutta la propria vita (ὄλον τὸν βίον αὐτῆς), mentre gli altri avevano dato del loro superfluo (*Mc* 12, 43 s., Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἢ πτωχὴ πλείον πάντων ἔβαλεν τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον· πάντες γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον, αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὄλον τὸν βίον αὐτῆς); dall'altro alla vedova di Sarepta di Sidone (*1 Reg.* 17, 7-24), che, per aver accolto e nutrito il profeta Elia in pieno tempo di carestia, ne ottenne in cambio di non patire la fame e la risurrezione del figlio (lo stesso episodio è richiamato dal Teologo in *carm.* 1, 2, 2, 172-176, col. 592, Ἡλίας δὲ κόραξι τράφη, καὶ γραῖαν ἔθρεψε / Σιδονίην τυτθῆσιν ἐνὶ ψεκάδεσσι βίοιο, / οὐ ποτέ γ' ἐν πενιχρῇ σιπύρῃ λήγοντος ἀλεύρου, / καὶ κεράμιο βρύοντος αἰεὶ τόσον ὑγρὸν ἔλαιον, / ὅσσον ἀφύσσετο χερσὶ φιλοξείνοιο γυναικός<sup>166</sup>). Cfr. anche *Gen* 33, 10 δέξαι τὰ δῶρα διὰ τῶν ἐμῶν χειρῶν;

<sup>164</sup> «Il vostro desiderio, infatti, richiede grandi cose, io, invece, sono in grado di offrire cose modeste: di certo, comunque, è meglio dare per quanto è possibile, che essere del tutto manchevoli. Infatti, colui che di tali cose non è capace non ha colpa, ma colui che non ha voluto è colpevole, tanto negli affari divini quanto in quelli umani».

<sup>165</sup> Cfr. Nardi 1990, p. 161.

<sup>166</sup> «Inoltre Elia fu nutrito da un corvo e nutrì a sua volta una vecchia di Sidone con piccole porzioni di cibo, perché mai finiva la farina nella povera madia e l'orcio faceva zampillare sempre tanto liquido olio quanto ne veniva attinto dalle mani della donna ospitale».



Soph. *OT* 1022 δῶρόν ποτ', ἴσθι, τῶν ἐμῶν χειρῶν λαβῶν. Non meno rilevanti sono altri riferimenti presenti nel testo: alla δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε offerta dal porcaro Eumeo ad Odisseo, non ancora riconosciuto (*Od.* 14, 58); all'esiodeo «sacro dono delle Muse» (*Th.* 93, Μουσάων ἱερὴ δόσις); a «certe tematiche della poesia alessandrina e neoterica, in cui a un umile personaggio [...] è dato ospitare e offrire semplici doni alla divinità o a illustri personaggi»<sup>167</sup>, come nel caso dell'*Hecale* callimachea, di Filemone e Bauci (*Ov. Met.* 8, 626-724) e del pescatore Amicla (*Luc. Phars.* 5, 515-596)<sup>168</sup>. Cfr. anche Theoc. *Id.* 28, 24 s.: [...] ἢ μεγάλη χάρις / δῶρω σὺν ὀλίγῳ· πάντα δὲ τίματα τὰ παρ φίλων, per il quale A. Gow (1952, II p. 503) segnala i seguenti *loci paralleli*: *AG* 6, 227 (Crinagora di Mitilene), 5 s. [...] ὀλίγην δόσιν, ἀλλ' ἀπὸ θυμοῦ / πλείονος; *Philem. fr.* 168 ἅπαν διδόμενον δῶρον, εἰ καὶ μικρὸν ἦ, / μέγιστόν ἐστι † μετ' εὐνοίας διδόμενον† (l'insistenza sull'eseguità dei doni, oltre ad essere un diffuso τόπος, è verisimilmente un riflesso della poetica alessandrina della *brevitas*). Una connessione fra δῶρα e πλειότερη χεῖρ è presente in *Hom. Od.* 11, 355-60 *passim*, Ἀλκίνοε [...] εἶ [...] ἀγλαὰ δῶρα διδοῖτε, [...] καὶ κεν πολὺ κέρδιον εἶη πλειοτέρη σὺν χειρὶ φίλην ἐς πατρίδ' ἰκέσθαι; per χεῖρ e ὀλίγος cfr. *Plut. Ant.* 4, 6 (τὸ μηδὲν ὀλίγη χειρὶ μηδὲ φειδομένη χαρίζεσθαι στρατιώταις); per χεῖρ e φίλιος cfr. *Eur. Hel.* 628 (χέρα φίλιον); *Soph. OC* 200 s. (ἐς χέρα [...] φιλίαν ἐμάν). La fusione fra «motivi classici» e «sentire biblico» realizzata in questi versi «conferisce solennità al ministero del vate rivelatore» (*ibid.*, p. 162). Ulteriori esempi sono offerti da Imerio, che in *or.* 40, 3, 16-18 Colonna fa riferimento all'ἀρχαῖος [...] νόμος di «corrispondere a coloro che si fanno iniziatori della benevolenza con ciò che si ha a disposizione» (ἀρχαῖος γὰρ οὗτος ὁ νόμος, ἀφ' ὧν ἔχει τις, ἀμείβεσθαι τοὺς τῆς φιλοφροσύνης ὑπάρξαντας) e in *or.* 44, 7, 63-69 Colonna, dove loda il popolo degli Andri, i quali, essendo stati beneficiati da Apollo e volendo per questo sdebitarsi con una ἀντίδοσις (63-66, Ἄνδριοι μὲν γάρ, δῆμος εὐγνωμοσύνης οὐκ ἄπειρος, τύχης πειραθέντες δεξιᾶς παρ' Ἀπόλλωνος, εἶτα βουλευθέντες εὐγνωμονεῖν τὴν ἀντίδοσιν), poterono solo accendere un fuoco, non potendo procacciare un altro sacrificio migliore (66 s., πῦρ μόνον ὑψήσαν, θυσίας ἑτέρας οὐκ εὐποροῦντες βελτίονος); il dio, tuttavia, si compiace egualmente della modalità del dono, gradendo il solo fuoco ed antepo- nendo alla libagione l'espressione della intenzione (67-69, ὁ δὲ θεὸς ἦσθη τῷ τρόπῳ καὶ μόνην τὴν φλόγα προσίετο καὶ σπονδῆς προέκρινε τὰ τῆς προαιρέσεως

trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 102.

<sup>167</sup> Nardi 1990, p. 161.

<sup>168</sup> Cfr. Nardi 1990, p. 161.

σύμβολα)<sup>169</sup>: vd. Lazzeri 2019, pp. 107 ss. *ad l.* Cfr. ancora Greg. Naz. *epist.* 25, 2 (ἐπεὶ καὶ τὰ μικρὰ μεγάλα τοῖς πένεσιν).

**οὐδὲ Θεὸν γὰρ**: Solo L legge οὐ θεόθεν γὰρ, qui privo di senso (per θεόθεν vd. *ThGL s.v.*), mentre Ma ha οὐδὲ γὰρ Θεὸν, *contra metrum* come anche οὐ θεὸν γὰρ di Pj.

**πολλάκι**: È lezione di tutte e tre le famiglie. La variante πολλάκις di VI<sup>2</sup> CoMs è chiaramente una banalizzazione e *contra metrum*.

**8 θαρσαλέως**: L'avverbio è presente nell'*Odisea*, sempre associato al verbo ἀγορεύω (cfr. 1, 382, 385; 18, 330, 390, 411; 20, 269). Nella stessa *sedes* di *arc.* 1 si ritrova in Ap. Rhod. 1, 707, 761; Opp. *Hal.* 5, 121, 161; Quint. Smyrn. *Posthom.* 6, 315; 7, 102; 8, 273, 330; 12, 253, 264; [Apoll.] *met.* 2, 55, 27; 2, 90, 29. L'avverbio è presente nel Nazianzeno in *epigr.* 69, 2 (= AG 8, 196, 2); *arc.* 7, 83 (stessa sede); 2, 2, 5, 76, col. 1527 (ma è respinto in quanto *facilior* da Moroni 2006, pp. 218 s. a favore di θαρσαλέος).

**ρήξω λόγον**: Con queste parole il Poeta manifesta il proposito di rompere il silenzio e di "far fuoriuscire" il discorso su Dio che fino ad allora aveva cercato di reprimere; cfr. *ThGL s.v.* ῥήγνυμι: «Post silentium loqui, et quasi vocem gestientem edere, i.e. Sinere ut erumpat». In questo significato sono presenti esempi in Erodoto (cfr. *e.g.* 1, 85 ἔρρηξε φωνήν) e in Aristofane (*e.g.* *Nub.* 357 ῥήξατε κάμοι φωνήν), mentre Euripide preferisce congiungerlo con αὐδή (*Supp.* 710 ἔρρηξε δ' αὐδήν [...]). Nei *Septuaginta* si riscontra in un luogo (*Is* 54, 1 Εὐφράνθητι, στείρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥήξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ὠδίνουσα, ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης) un uso assoluto di tale verbo all'imperativo (ῥήξον), seguito da un altro imperativo (βόησον): la sequenza dei due verbi, che costituiscono un'endiadi, esprimerebbe in primo luogo l'atto fonopoiatico dell'interruzione del silenzio e successivamente quello dello sgorgare pieno della voce (per altri riferimenti vd. *ThGL*; *LSJ s.v.*). L'uso di ῥηγνύναι, sia come verbo semplice sia come composto, assieme con λόγος sembra invero assai raro prima del Teologo (cfr. *e.g.* *Com. Att. Frag., fr.* 1292, ῥήξαι με καὶ φράσαι ἀεὶ λόγον; *Pind. fr.* 180, 1 ἀναρρήξαι τὸν ἀχρεῖον λόγον), il quale si serve di tale *iunctura* in diverse occasioni: *or.* 5, 39, 6, *SCh* 309, 374, [... ] ἀλλὰ ῥήξιν φωνήν ἐλευθέραν [...]; 18, 13 [... ] ἀλλὰ καὶ δημοσίᾳ ῥήξαι φωνήν [... ] *carm.* 1, 1, 20, 12, col. 489 οὐ λαλέων ῥήξε λόγον;

<sup>169</sup> «Gli uomini di Andro, gente non inesperta di gratitudine, dopo aver provato la buona sorte da parte di Apollo, quando vollero mostrare riconoscenza con un dono in ricambio, accesero solo un fuoco, poiché non avevano un'altra offerta migliore. Ma il dio si compiacque del modo, e accolse il solo fuoco, e preferì il simbolo dell'offerta alla libagione», trad. Lazzeri 2019, pp. 19-20.

1, 2, 10, 685 (ed. Crimi *et al.* 1995), ῥήξαι ῥῆμα; 2, 1, 11 (*De vita sua*), 1057, col. 1102 ἐρράγη λόγος. In particolare, nel carme *Ad Episcopos* (2, 1, 13, 18-23, col. 1229) Gregorio offre, tramite una metafora, una suggestiva spiegazione di come intendesse lo ‘sgorgare’ del λόγος dall’anima:

ἀλλ’ ἔμπης τά με θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει,  
φθέγξομαι, οὐκ ἐθέλων μὲν, ἀτὰρ λόγον ἔκτοθε ῥήξω  
ψυχῆς, ὡς ὅτε κύμα βιώμενον ἔνδοθι λάβρω  
πνεύματι, καὶ σήραγας ὑποτρέχον, οὐκ ἐπίοπτα  
καγγλάζει, καὶ πού τι διεκπίπτει δαπέδοιο,  
ῥηγνυμένης ὠδίνος ἀνὰ στόμα [...] <sup>170</sup>;

20

cfr. anche *carm.* 2, 2, 3, 177, col. 1493:

Φθέγξομαι οὐκ ἐθέλων μὲν, ἀτὰρ λόγον ἔκτοθε ῥήξω,  
ὄφρα με μὴ ῥήξειεν ἐεργόμενος πραπίδεσσι <sup>171</sup>.

Espressioni affini si rinvencono in *carm.* 2, 2, 3, 86, col. 1486 (ῥήξομεν ἡμετέρων στομάτων ἔπος [...]) e 2, 2, 7, 208, col. 1567 (ἀλλ’ ἔμπης ἐρέω λόγον ἔμπεδον [...]).

## 8b-15

ἀλλ’ ἀπὸ τῆλε  
φεύγετε, ὅστις ἀλιτρός· ἐμὸς λόγος ἢ καθαροῖσιν  
ἢ ἐ καθαιρομένοισιν ὄδ’ ἔρχεται· οἱ δὲ βέβηλοι  
ὡς θῆρες, Χριστοῦ κατ’ οὖρεος ἀκροτόμοιο  
λαμπομένου, Μωσῆϊ νόμον τ’ ἐνὶ πλαξί γράφοντος,  
αὐτίκα ῥηγνυμένοισιν ὑπὸ σκοπέλοισι δαμῆεν.  
κεῖνοι μὲν δὴ τοῖα· καὶ ὡς Λόγος ὥσε κακίστους  
ἡμετέροιο χοροῦ θεημάχον ἦτορ ἔχοντας.

10

Questi versi introducono, rielaborato in forma poetica e arricchito di riferimenti veterotestamentari, un tema centrale nella riflessione teologica del

<sup>170</sup> «Ma io [...], tuttavia dirò contro voglia ciò cui lo sdegno mi spinge con forza: farò scoppiare dall’animo un discorso, come quando l’onda è spinta da un vento violento e s’infilza, penetrandovi, sotto gli anfratti del mare; invisibile rimugghia e in qualche punto prorompe, spuntando da qualche frattura del suolo», trad. Crimi-Costa 1999, p. 105.

<sup>171</sup> «Non parlerò volentieri, tuttavia farò erompere fuori la mia parola, affinché essa non mi squarci per essere stata serrata nel cuore», trad. cit., p. 242.

Nazianzeno: quello della purificazione, *condicio sine qua non* per accostarsi a Dio e alla Teologia. È possibile individuare un'articolazione in quattro diversi momenti, sui quali converrà soffermarsi distintamente:

1. vv. 8 s.: allontanamento degli impuri (cfr. *arc.* 1, 35 [...] ἔρρετε πάντες, rivolto ai pneumatomachi);
2. 9 s.: proclamazione della necessità della purificazione per accostarsi a Dio e ai discorsi a Lui relativi;
3. 10-13: conseguenze negative auspiccate per i profani/peccatori che ardissero accostarsi alla teologia;
4. 14 s.: conclusione della sezione e transizione verso quella successiva.

**8-9:** Il severo monito rivolto dal Poeta-Teologo ai peccatori, con il quale ordina loro di fuggire lontano (8 s.), ha il suo modello in quelli callimachei nel prologo degli *Aetia* contro i Telchini (*Aet.* 1, *fr.* 1, 17 Massimilla = Pfeiffer, ἔλλετε Βασκανίης ὀλοὸν γένος) e soprattutto nell'inno ad Apollo (*hymn.* 2, 2 [...] ἐκάς ἐκάς ὄστις ἀλιτρός)<sup>172</sup>, dove la sequenza ὄστις ἀλιτρός, in quinta e sesta sede di esametro come in *arc.* 1, «trova corrispondenza concettuale nell'affermazione che Apollo “appare (φαίνεται) non a chiunque, ma a chi è buono (ὄστις ἐσθλός)”, il solo capace di beneficiare della rivelazione, come anche per Gregorio» (Nardi 1990, p. 163, con riferimento a Call. *hymn.* 2, 9 ὠπόλλων οὐ παντὶ φαίνεται, ἀλλ' ὄστις ἐσθλός).

L'esigenza di allontanare gli impuri prima dell'introduzione delle tematiche teologiche è propedeutica all'enunciazione della dottrina della purificazione (9 s.) e, con il suo riferimento ai βέβηλοι (10), s'inscrive nella tradizione della *disciplina arcani*<sup>173</sup>. Tale prassi, che ebbe il suo momento di massime diffusione nel IV sec. (mentre tenderà a scomparire nel successivo)<sup>174</sup>, designa «un uso vigente nella Chiesa antica [...] di non parlare agli estranei dei riti sacri e dei dogmi della religione»<sup>175</sup> e di introdurre gradualmente i catecumeni alle «verità della rivelazione cristiana»<sup>176</sup>, con particolare riguardo al

<sup>172</sup> Cfr. anche *e.g.*, in ambito latino, Verg. *Aen.* 6, 628 *Procul o procul este profani*; Hor. *carm.* 3, 1, 1 *Odi profanum volgus et arceo* (cfr. Nardi 1990, p. 162).

<sup>173</sup> Cfr. Nardi 1990, p. 162. L'esistenza della *disciplina arcani* in seno alla primitiva comunità cristiana, oggetto di forte dibattito a partire dal XVII sec., è oggi generalmente ammessa; vd. in generale *EC I* 1793-1797, *s.v.* «Arcano, disciplina dell'».

<sup>174</sup> Cfr. *NDPAC*, *s.v.* «Arcano (disciplina dell'»)», coll. 472 s.

<sup>175</sup> *EC I. cit.*

<sup>176</sup> *Ibid.*

sacramento dell'Eucaristia. L'insegnamento esoterico, naturalmente, non va inteso come un qualcosa di opposto o antitetico a quello essoterico, ma come una più profonda esposizione di quest'ultimo, come opportunamente ricorda Newman (1890, p. 41): «[...] le informazioni elementari date a pagani e catecumeni non venivano in alcun modo invalidate dal successivo insegnamento segreto che, in realtà, non faceva altro che completare la semplice ma corretta traccia data in precedenza».

È tangibile in tale prassi cristiana il duplice influsso e dei culti misterici pagani e parimenti del linguaggio dell'iniziazione alla filosofia. Nel primo caso si può citare il celebre detto orfico φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι (DK 1 B 7, 5 s.), una cui ripresa è presente, fra i tanti<sup>177</sup>, nel *Simposio* platonico (218 b 5-7), dove Alcibiade, in forma parodistica – non a caso era stato accusato di aver mutilato le Erme e di aver profanato i misteri eleusini! –, prima di narrare il suo tentativo di seduzione nei confronti di Socrate, intima il ritiro ai “profani”: οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἀγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὡσὶν ἐπίθεσθε<sup>178</sup>. Del secondo caso, invece, ben noto è l'atteggiamento della scuola pitagorica, dove, secondo quanto si apprende dalle tarde fonti ad essa relative, gli insegnamenti esoterici erano rivolti ad una ristretta cerchia di discepoli, a differenza di quelli essoterici: cfr. e.g. Orig. *Cels.* 1, 7, 13 ss. *passim*, *SCh* 132, 94, παρ' οἷς τινὲς μὲν ἦσαν ἑξωτερικοὶ λόγοι ἔτεροι δὲ ἐσωτερικοὶ [...] ἄλλοι δ' ἐν ἀπορρήτῳ διδασκόμενοι τὰ μὴ ἄξια φθάνειν εἰς ἀκοὰς βεβήλους καὶ μηδέπω κεκαθαρμένας; Porph. *v. Pyth.* 19, 7 = DK 14 A 8a, ἃ μὲν οὖν ἔλεγε τοῖς συνοῦσιν οὐδὲ εἰς ἔχει φράσαι βεβαίως· καὶ γὰρ οὐχ ἡ τυχοῦσα ἦν παρ' αὐτοῖς σιωπή; analoga è anche la polarità fra ἄγραφα δόγματα e *Dialoghi* in Platone (su cui vd. in generale Reale 2010)<sup>179</sup> e quella fra scritti esoterici ed essoterici in Aristotele.

Se «tracce di un insegnamento per iniziati»<sup>180</sup> possono rinvenirsi anche

<sup>177</sup> Fra di essi anche il Nazianzeno: cfr. *carm.* 2, 1, 45, 203 s., col. 1367, Εἰ δ' ἄγε, νῦν αἰοῖτε, θεόφρονες· οἱ δὲ βέβηλοι / ψυχὰς, ὑμετέροις οὖασι θέσθε θύρας.

<sup>178</sup> «Quanto a voi, servi, o se qui c'è qualche altro individuo profano e indotto, sbarratevi gli orecchi con porte massicce», trad. Ferrari 2018b, p. 219.

<sup>179</sup> Cfr. anche [Plat.] *epist.* 2, 314 a. In ambito neoplatonico cfr. e.g. Plot. 6, 9, 11, 1-4: Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ πᾶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπέπειε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτω μὴ καὶ αὐτῶ ἰδεῖν εὐτύχηται («È questo il significato della famosa prescrizione dei misteri: “non divulgare nulla ai non iniziati”: proprio perché il Divino non dev'essere divulgato, fu proibito di manifestarlo ad altri, a meno che questi non abbia già avuto per se stesso la fortuna di contemplare», trad. Faggin 2019, p. 1361).

<sup>180</sup> NDPAC, col. 472.

nella dottrina evangelica<sup>181</sup>, si deve soprattutto agli Alessandrini la teorizzazione di «un'ascesa per gradi alla conoscenza cristiana»<sup>182</sup> e, con Origene, la distinzione fra cristiani *simpliciores* e quelli ai quali comunicare un discorso teologico (i *progredientes* e i *perfecti*)<sup>183</sup>.

Il Nazianzeno richiama alla *Disciplina Arcani* in molti luoghi della sua produzione, soprattutto contro il «teologismo demagogico»<sup>184</sup>, ossia quella tendenza, particolarmente in voga fra i cristiani nel IV sec., di discutere delle realtà sublimi della fede e dei rapporti intertrinitari μετὰ τοὺς ἱππικούς, καὶ τὰ θέατρα, καὶ τὰ ἄσματα, καὶ τὴν γαστέρα, καὶ τὰ ὑπὸ γαστέρα (or. 27, 3, 17 s., *SCh* 250, 76), considerata a tutti gli effetti come una malattia (*ibid.* cap. 7: γλωσσαλγία, νόσος). Un esempio particolarmente significativo è la seconda *Orazione teologica*, concepita a mo' di «satira sociale»<sup>185</sup>, dove chiarisce le possibilità di affrontare i discorsi della teologia: Οὐ παντός [...] τὸ περὶ Θεοῦ φιλοσοφεῖν, οὐ παντός [...] ὅτι τῶν ἐξήτασμένων καὶ διαβεβηκότων ἐν θεωρίᾳ, καὶ πρὸ τούτων καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένων, ἢ καθαιρομένων, τὸ μετριώτατον (or. 27, 3, 1-7 *passim*, p. 76)<sup>186</sup>. Parimenti, riprendendo *Mt* 7, 6 (cit. *supra*, p. 142), esor-

<sup>181</sup> Cfr. *Mt* 7, 6, Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς (Vulg.: *Nolite dare sanctum canibus: neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis, et conversi dirumpant vos*); 13, 11, [...] Ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται (*Quia vobis datum est nosse mysteria regni caelorum: illis autem non est datum*); *Lc* 8, 10, [...] Ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν [*Is* 6, 9 s.] (*Vobis datum est nosse mysterium regni Dei, ceteris autem in parabolis: ut videntes non videant, et audientes non intelligant*); cfr. *NDPAC*, col. 472.

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.* col. 472 s.

<sup>183</sup> Cfr. e.g. *Prin.* 4, 2, 4, 110 ss., *SCh* 268, 310.312, dove ad ognuna delle categorie di cristiani individuate (ἀπλούστεροι, ἀναβεβηκότες, τέλειοι) corrisponde una modalità di lettura delle Sacre Scritture, corrispondente alla tripartizione della natura umana (σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα): ἵνα ὁ μὲν ἀπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἰονεῖ σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν, ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκῶς ἀπὸ τῆς ὡσπερὶ ψυχῆς αὐτῆς, ὁ δὲ τέλειος [...] ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου, σκιὰν περιέχοντος τῶν μελλόντων («così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della scrittura – indichiamo così il senso che è più alla mano –; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della scrittura; il perfetto [...] nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri», trad. Simonetti 2010, p. 502).

<sup>184</sup> Del Ton 1973, p. 574.

<sup>185</sup> Moreschini 2006a, p. 12.

<sup>186</sup> «Non a tutti [...] compete parlare di Dio, non a tutti [...] perché è proprio di quelli che si sono esercitati e hanno fatto progressi nella contemplazione, e che prima di tutto hanno purificato anima e corpo, o, più esattamente, li purificano», trad. cit. con modifiche.

tava l'assemblea nicena di Costantinopoli a «non gettare ad orecchie profane ciò che non può esser rivelato» (*or.* 27, 5, 23 s., p. 82, καὶ μὴ ῥίπτειν εἰς βεβήλους ἀκοὰς τὰ μὴ ἔκφορα)<sup>187</sup>, laddove invece i pagani verserebbero il proprio sangue pur di preservare il segreto delle loro dottrine (μηδὲ σεμνοτέρους ἡμῶν ἀποφαίνωμεν τοὺς προσκυνοῦντας τοῖς δαιμονίοις καὶ τῶν αἰσχρῶν μύθων καὶ πραγμάτων θεραπευτάς, οἱ θάπτον ἄν τοῦ αἵματος ἢ τῶν λόγων ἔστιν ὧν μεταδοῖεν τοῖς ἀμυήτοις; cfr. anche cap. 6)<sup>188</sup>. I medesimi concetti vengono ripresi e sviluppati anche in *or.* 22 (Εἰρηνικὸς τρίτος), probabilmente composta e pronunciata nel 379 e rielaborata forse nel 381<sup>189</sup>, dunque a non molta distanza dalle *Orazioni teologiche*, collocate da Gallay (2008, p. 14) tra luglio e novembre del 380: vi si denuncia la cattiva abitudine di certi cristiani di servirsi dei profani come arbitri anche per argomenti dottrinali (*or.* 22, 6, 20 s., *SCh* 270, 232, νῦν δὲ καὶ τῶν ἀπορρήτων τοῖς βεβήλοις χρώμεθα διαιτηταῖς), rivelando in tal modo le inimicizie esistenti fra i cristiani (23 s., Οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τὰς ἀκοὰς αὐτῶν ἔστιῶμεν ταῖς κατ' ἀλλήλων ὕβρεις) e fornendo così in maniera imprudente «un arma a un nemico» e «un discorso contro il cristianesimo a chi odia i cristiani» (25 s. [...] οὐκ ἀσφαλὲς ὄπλον ἐχθρῷ πιστεύειν, οὐδὲ μισοῦντι χριστιανοῦς κατὰ χριστιανοῦ λόγον)<sup>190</sup>.

Con la ripresa nel proemio di *arc.* 1 di questo particolare tipo di linguaggio «per illustrare il *tremendum* di un'epifania divina», Gregorio «assimila a questa la speculazione teologica»<sup>191</sup>, accessibile soltanto a chi si purifica e da non divulgare sconsideratamente. Anche in questo caso, come nota Keydell (1951, p. 318) e come si è visto negli esempi testé citati, si confermano gli stretti legami con le *Orazioni Teologiche*, particolarmente le prime due.

**ἀπὸ τῆλε / φεύγετε:** cfr. Quint. Smyrn. *Posthom.* 2, 49 [...] ἀπὸ τῆλε φυγόντες; Greg. Naz., *carm.* 2, 1, 34, 89 s., col. 1313 [...] τῶν δ' ἀπὸ τῆλε / φεύγης [...].

**8 φεύγετε:** lezione di Π e L (e verisimilmente di Syr, αἰοῖς, *fugite*), mentre Ω (con eccezione di Ca, che segue per contaminazione L) ha φευγέτω: tale variante, che potrebbe per certi versi apparire *difficilior*, sarebbe pur teori-

<sup>187</sup> Cfr. Nardi 1990, p. 162.

<sup>188</sup> La presenza di «termini analoghi al detto orfico citato [...] e a una frase di Porfirio» (*phil. ex orac.* ed. Wolff p. 110, [...] μηδ' ἄχρι καὶ τῶν βεβήλων ῥίπτειν αὐτὰ [...]) rappresenta per Nardi (1990, pp. 162 s.) «un indizio della conoscenza da parte di Gregorio del gergo misterico».

<sup>189</sup> Vd. Mossay 1980, pp. 202-206.

<sup>190</sup> Cfr. in generale *or.* 22, 6; identici argomenti in *or.* 2, 79, *SCh* 247, 192 e 194.

<sup>191</sup> Nardi 1990, p. 163.

camente possibile dal punto di vista metrico, considerando che  $\omega$  finale può abbreviarsi dinanzi a vocale iniziale della parola seguente; in *carm.* 1, 2, 6, 44 s., col. 646, inoltre, in un passo che richiama molto da vicino *arc.* 1, 8-13, si ha l'imperativo alla terza persona plurale (φευγέτωσαν) riferito ad un soggetto plurale (ἄλλοι): ἄλλοι δὲ φευγέτωσαν, ὡς θήρῆς ποτε / τὸ Σινά, πλαξίν ἐντυπουμένου νόμου<sup>192</sup>. Tale constatazione indurrebbe a ritenere poiziore φευγέτω. La scelta di φεύγετε, tuttavia, sembrerebbe imporsi se si considera la tendenza del tardo esametro a far coincidere, nella maggior parte dei casi, l'accento tonico con quello metrico nonché verisimilmente l'*imitatio* dell'ἔλλετε callimacheo. Per l'iato con il seguente ὄστις ἀλιτρός, pienamente accettabile, vd. Agosti-Gonnelli 1995, p. 405 nota 420.

**9 ὄστις ἀλιτρός:** La *iunctura* ricorre, oltre che in *arc.* 1, 9 e nel già citato passo callimacheo dell'inno ad Apollo (*hymn.* 2, 2), solo in Solone (*fr.* 13, 27 s. West [...] ὄστις ἀλιτρὸν / θυμὸν ἔχει [...]), lo stesso Callimaco (*Aet.* 3 *fr.* 185, 14 s. Massimilla [= 1, *fr.* 85, 14 s. Pfeiffer] [...]) Ἐπόψιον, ὄστις ἀλιτρούς / ἀυγάζειν ἰθαραῖς οὐ δύναται λογάσιν), Apollonio Rodio (2, 215 Ἴκεσίου πρὸς Ζηνός, ὄστις ῥίγιστος ἀλιτροῖς) ed in *arc.* 3, 52 s. (Τὸ δ' ἄνισον ἔχει βροτὸς ὄστις ἀλιτρός, / αὐτὸς ἐὼν θεότητα, Θεοῦ γέρας, ἄνδιχα τέμνων).

**ἀλιτρός:** designa già a partire da Omero (cfr. *Il.* 23, 595 δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός; vd. anche *Il.* 8, 361 σχέτλιος, αἰὲν ἀλιτρός [...]) colui che è «malvagio agli occhi degli dei»<sup>193</sup>, «impío, maldito, pecador» (*DGE s.v.*). Cfr. ancora Thgn. 1, 377, ἄνδρας ἀλιτρούς; 731 s., Ζεῦ πάτερ, εἴθε γένοιτο θεοῖς φίλα τοῖς μὲν ἀλιτροῖς / ὕβριν ἀδεῖν [...]; 1017, Θεοῦ 10, 17, εὐρε θεὸς τὸν ἀλιτρὸν; *arc.* 5, 47, καὶ τάρβος ἀλιτροῖς; 7, 38, Ἰξίονος [...] ἀλιτροτάτοιο [...].

**9b-10:** Dichiarando che il suo discorso si rivolge «ai puri o a chi si purifica», affermazione che anticipa quella analoga del v. 19 ἐπισταμένους δ' ἀγορεύσω (vd. *infra*), Gregorio introduce il tema della necessità della purificazione per accostarsi a Dio e alla teologia, particolarmente caro ai Cappadoci (in particolare, oltre che al Nazianzeno, al Nisseno)<sup>194</sup>. Le sue radici, come scrive Moreschini<sup>195</sup>, sono da ricercare in primo luogo nel pensiero di Platone<sup>196</sup>, recepito

<sup>192</sup> «gli altri ti fuggano come un tempo le fiere fuggivano il Sinai, quando la legge veniva impressa su tavole di pietra», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 128.

<sup>193</sup> Nardi 1990, p. 163.

<sup>194</sup> Cfr. Völker 1955, pp. 123 ss., segnalato da Moreschini 1997c, p. 114 nota 21.

<sup>195</sup> Moreschini 1997b; 1997c, *passim*.

<sup>196</sup> Cfr. e.g. *Phaed.* 65 c 5-9, Λογίζεται δὲ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῆ, μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδῶν μηδὲ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται ἕωσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἀπτομένη



poi dal medio- e neoplatonismo<sup>197</sup>, e nella speculazione alessandrina (a sua volta influenzata dal platonismo), da Filone (con il *De vita contemplativa*, cfr. Gottwald 1906, p. 42) a Clemente<sup>198</sup> (vd. Lilla 1971, pp. 164 ss., 228 s.) fino ad Origene<sup>199</sup>; essa trova parimenti ampio riscontro nella Sacra Scrittura (cfr. e.g. *Ps.* 23, 3 s. *passim* τίς ἀναβήσεται εἰς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου [...]; ἄθῳος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῆ καρδίᾳ [...]).

La dottrina della purificazione nel Nazianzeno, oggetto delle ricerche di Moreschini<sup>200</sup>, affiora in molteplici *loci* della sua produzione (cfr. e.g. *carm.* 1, 2, 10, 971 ss., col. 750 s.; *or.* 23, 11, 1-4, *SCh* 270, 302; 45, 3, segnalati da Sykes 1997, *ad l.*, p. 80), ma recepisce particolarmente, in forma più sintetica, l'insegnamento delle prime due *Orazioni Teologiche*. Nella prima, infatti, dichiara che la teologia è riservata esclusivamente a chi ha fatto progressi nella θεωρία, ovvero nella contemplazione (*or.* 27, 3, 4-6, *SCh* 250, 76, Οὐ πάντων [τὸ περὶ Θεοῦ φιλοσοφεῖν], ὅτι τῶν ἐξητασμένων καὶ διαβεβηκότων ἐν θεωρίᾳ) e si è purificato o, più precisamente, si purifica nell'anima e nel corpo<sup>201</sup> (6 s. καὶ πρὸ

ὀρέγηται τοῦ ὄντος («E l'anima ragiona appunto nel modo migliore proprio quando non la infastidisce niente di ciò, né udito né vista né dolore né un qualche piacere, ma si trova il più possibile sola in sé stessa, lasciando da parte il corpo e, per quanto le è possibile, non avendo comunanza col corpo né avendo contatto con esso, tende verso il reale», trad. Lami 2010.) . Per altri riferimenti a luoghi platonici vd. Moreschini 1997b, pp. 29 s.

<sup>197</sup> Cfr. e.g. Alcin. *Διδασκαλικός* 28, 4 *passim*, Ἐφικοίμεθα δ' ἂν τοῦ γενέσθαι ὅμοιοι θεῶ [... ] προτέλεια δὲ καὶ προκαθάρσις τοῦ ἐν ἡμῖν δαίμονος («Potremo giungere a diventare simili a dio [... ] La preparazione e la purificazione preliminari del demone che è in noi [... ]», trad. Vimercati 2015, p. 675); Numen.*fr.* 2, 10-14 des Places, [... ] οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλεῖσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῶον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ μικρόν, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος («così bisogna tenersi lontani dalle realtà sensibili e rapportarsi con il Bene da solo a Solo, là dove non ci sono né uomini, né altri viventi, né corpi grandi o piccoli, ma una sorta di divina solitudine, indicibile e assolutamente indescrivibile», trad. cit., p. 1365); Plot. 1, 2, 3.4 (cfr. Gottwald 1906, pp. 41 s.).

<sup>198</sup> Cfr. *strom.* 4, 6, 39, *SCh* 463, 122.124; 6, 6, 46, 3, *SCh* 446, 154.

<sup>199</sup> Cfr. e.g. *Cels.* 6, 69, 14-17, *SCh* 147, 352 [ὁ θεός] τοῖς δὲ θεωρητικοῖς καρδίᾳ θεωρητός, τουτέστι νῶ, καρδίᾳ δὲ οὐ τῆ τυχεύσει ἀλλὰ τῆ καθαρᾷ. Οὐ γὰρ θέμις μεμολυσμένην καρδίαν ἐνορᾶν θεῶ, ἀλλὰ δεῖ καθαρὸν εἶναι τὸ τοῦ καθαρῶ κατ' ἄξίαν θεωρητικόν. Per altri riferimenti origeniani vd. Moreschini 1997c, pp. 101 s.

<sup>200</sup> Vd. Moreschini 1997b, pp. 28 ss. f; c.

<sup>201</sup> Sykes 1997, p. 80 evidenzia come il coinvolgimento del corpo nel processo di purificazione rappresenti una significativa differenza dalla κάθαρσις neoplatonica. A tal proposito va tenuto presente che quella platonica si configura essenzialmente come un percorso di progresso nella conoscenza (cfr. Moreschini 1997b, p. 30), mentre quella plotiniana «implica la disincarnazione dell'uomo», a differenza di quella cristiana, che ha come fine

τούτων καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαυμένων, ἢ καθαιρομένων, τὸ μετριώτατον), sottolineando, come già Platone (*Phaed.* 67 b 2, μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ), il grave rischio che rappresenta per chi non è puro entrare in contatto con chi invece è tale (7 s. Μὴ καθαρῶ γὰρ ἀπτεσθαι καθαρῶ τυχόνουδὲ ἀσφαλές), analogamente a quanto accade alla vista malata nell'incontro con un raggio di sole (8 s. ὥσπερ οὐδὲ ὄψει σαθρᾷ ἠλιακῆς ἀκτίνος). Per superare tale ostacolo occorre distaccarsi «dal fango esteriore e dal disordine» e preservare «la parte direttrice che è in noi» dalla confusione prodotta «da immagini malvagie e deviate, come una bella scrittura mescolata a lettere di cattiva qualità, o un buon profumo mescolato al puzzo della melma» (9-13, trad. cit.)<sup>202</sup>. Concetti analoghi si ritrovano già nell'*or.* 2 (risalente al 362)<sup>203</sup>, dove Gregorio, con un linguaggio chiaramente ispirato al *Fedone* (65-67), manifesta l'importanza di allontanarsi dalle sensazioni, dalla carne e dal mondo e di volgersi a sé stessi (cap. 7, 1-3, *SCh* 247, 96, [...] μύσαντα τὰς αἰσθήσεις, ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενόμενον, εἰς ἑαυτὸν συστραφέντα [...]), per poter vivere in continuo dialogo con sé stessi e con Dio (4, ἑαυτῶ προσλαλοῦντα καὶ τῶ θεῷ)<sup>204</sup>, e nell'*or.* 20 (cronologicamente vicina alle *Orazioni teologiche*)<sup>205</sup>, dove ammonisce del pericolo che comporta l'assecondare la «signoria dell'anima» (cap. 1, 22, *SCh* 270, 58, ψυχῆς ἐπιστασίαν δέξασθαι) – ovvero il desiderio che essa ha di ricongiungersi a Dio – o l'accostarsi alla teologia (22 s., ἢ θεολογία προσβαλεῖν) prima di averla elevata ed aver purificato sufficientemente le orecchie ed il pensiero (20-22, Πρὶν δὲ ταύτην ὑπερσχεῖν, ὄση δύναμις, καὶ ἀνακαθᾶραι ἰκανῶς τὰ τε ὠτα καὶ τὴν διάνοιαν)<sup>206</sup>.

Per spiegare la reale portata di tale 'pericolo' il Nazianzeno ricorre all'analogia, di derivazione platonica<sup>207</sup>, fra Dio ed il sole (*or.* 28, 30, 1-5, *SCh* 250, 168, Τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς Θεός, ἔφη τις τῶν ἀλλοτρίων)<sup>208</sup>, i quali illuminano rispettivamente l'intelletto e la vista (*or.* 28, 30, 3, *l. cit.*, Αὐ-

«l'incarnazione del divino» (Plagnieux citato *ibid.*, p. 35).

<sup>202</sup> Ἡνίκα ἂν σχολὴν ἄγωμεν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἰλύος καὶ παραχῆς, καὶ μὴ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν συγγέηται τοῖς μοχθηροῖς τύποις καὶ πλανωμένοις, οἷον γράμμασι πονηροῖς ἀναμιγνόντων κάλλη γραμμάτων, ἢ βορβόρω μύρων εὐωδίαν.

<sup>203</sup> Vd. Bernardi 1978, p. 14 e *passim*.

<sup>204</sup> Cfr. Moreschini 1997b, pp. 28 s.

<sup>205</sup> Cfr. Mossay 1980, pp. 50 ss.

<sup>206</sup> La sezione che va dalla l. 5 (Οὐδὲν) fino alla 13 (τρανότερον) di *or.* 21, 1 è identica a *or.* 2, 7, 1-9. Sulle modalità della purificazione vd. Moreschini 1997c, pp. 101 s.

<sup>207</sup> Cfr. Plat. *Resp.* 6, 508 b 13-c 1 s. ὅτιπερ αὐτὸ [τάγαθόν, *scil.*] ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον [τὸν ἥλιον, *scil.*] ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

<sup>208</sup> Essa ricorre ancora in *or.* 21, 1, 13-22, *SCh* 270, 112 e 40, 5.37 (*SCh* 358, 204.282 s.).

τὸς γὰρ ὄψιν φωτίζων, ὥσπερ ἐκεῖνος νοῦν). Per volgere lo sguardo verso la Luce divina, tuttavia, è necessario aver occhio allenato (metafora della purificazione), dal momento che il sole «illumina la vista che è sana, mentre oscura quella debole» (*or.* 17, 7, εἷς ἥλιος· ἀλλὰ φωτίζει μὲν τὴν ὑγιαίνουσαν ὄψιν, ἀμαυροῖ δὲ τὴν ἀσθενοῦσαν), col rischio di far perdere la vista; cfr. anche *or.* 2, 74, 8-10, *SCh* 247, 186, Μόλις γὰρ ἂν τις ἐνταῦθα τῶν σφόδρα κεκαθαυμένων καὶ εἶδωλον τοῦ καλοῦ θεωρήσειεν, ὥσπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐν τοῖς ὕδασι<sup>209</sup>; 4, 44, 15 s., *SCh* 309, 144, μηδ' ὅσον προσβλέψαι ταῖς τῆς ἀληθείας ἀγυαῖς καθαρθεὶς τὴν διάνοιαν<sup>210</sup>; *or.* 20, 10, 18-22, *SCh* 270, 78, Ὅσῳ γὰρ ἂν πλείον καὶ ἀκριβέστερον ἰδεῖν ἐθέλοι τις, τοσοῦτῳ τὴν αἴσθησιν παραβλάπτεται καὶ τὸ ὅπωσοῦν ὄρᾶν ἀποστερεῖται διὰ τοῦ πλείονος νικῶντος τὴν ὄψιν τοῦ ὀρωμένου ἐὰν ὄλον ἰδεῖν ἐθελήσῃ καὶ μὴ ὅσον ὄρᾶν ἀσφαλές<sup>211</sup>; *arc.* 3, 20-23 (vd. *infra*); *carm.* 1, 2, 10, 946-948, col. 748, Ὁ δ' ἐστὶν οἷσθ' εἰδέναι, βλάβη φρενῶν, / πλὴν εἰ καθ' ὕδατων τις ἡλίου σκιὰν / βλέπων, νομίζοι προσβλέπειν τὸν ἥλιον<sup>212</sup>; sulla diffusione di questo motivo nella letteratura greca, cristiana e non, vd. Kertsch 1978, pp. 198 ss.<sup>213</sup>

<sup>209</sup> «Infatti qui sulla terra a stento qualcuno, fra coloro che già si sono completamente purificati, potrebbe vedere un'immagine del Bello, come si vede il sole nell'acqua», trad. cit.

<sup>210</sup> «né alcuno dei loro saggi ebbe mai una mente pura quant'era necessario per guardare apertamente i raggi della verità», trad. cit.

<sup>211</sup> «Quanto più e quanto più nettamente uno voglia vedere, tanto più si può nuocere e si rimane privi di ogni capacità di vedere, poiché ciò che si vede sorpassa la vista, se si vuol vedere tutto e non solo quanto si può vedere senza correre pericoli», trad. cit.

<sup>212</sup> «Credere di sapere che cosa sia [Dio, *scil.*] nuoce alla mente, a meno che uno, vedendo il riflesso del sole nelle acque, non ritenga di vedere il sole», trad. Crimi *et al.* 1995, p. 183; vd. il commento *ibid.*, p. 368, dove si rimanda, fra i vari *loci paralleli*, a Iul. Imp. *or.* 7, 232 a, καὶ ὁ μέγας Ἥλιος ἐπὶ τινὰ σκοπιὰν ἀγαγὼν αὐτόν, ἥς τὸ μὲν ἄνω φωτὸς ἦν πλήρης, τὸ δὲ ὑποκάτω μυρίας ἀχλύος, δι' ἥς ὥσπερ δι' ὕδατος ἀμυδρὸν τὸ φῶς δικνεῖτο τῆς ἐκ τοῦ βασιλέως ἀγῆς Ἥλιου.

<sup>213</sup> Cfr. e.g. Phil. *Quod Deus sit immutabilis* 78, σβεσθήσεται γὰρ πρότερον ἢ ὄψις μαρμαρυγαῖς τῶν ἀκτίνων ἀμυδρωθεῖσα ἢ προσβάλλουσα καταλήψεται («la nostra vista si spegnerà, accecata dal fulgore dei raggi, prima che si sia slanciata per percepirli», trad. Radice *et al.* 2011, p. 703); *Quod omnis probus liber sit* 5, οὔτοι τὸ νοητὸν φῶς ἰδεῖν οὐ δυνάμενοι δι' ἀσθένειαν τοῦ κατὰ ψυχὴν ὀμματος, ὃ ταῖς μαρμαρυγαῖς πέφυκεν ἐπισκιάζεσθαι («Questi [gli impuri], non potendo vedere la luce intelligibile a causa della debolezza dell'occhio dell'anima, che per natura viene offuscato dai bagliori...», trad. mia.); Clem. Al. *strom.* 1, 19, 94, 7; Orig. *Cels.* 6, 67, 20 s., *SCh* 147, 346, οὐ παριστάντος αὐτοῦ (τοῦ ἀληθινοῦ φωτός, *scil.*) τὴν λαμπρότητα ἑαυτοῦ διὰ τὴν ἔτι ἐνυπάρχουσαν ἀσθένειαν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐκείνου; Id. *FrIo* 94, 13-19, GCS 10, 557, ὥσπερ γὰρ ὁ αἰσθητὸς ἥλιος λαμπρὰς ἐναφιεῖς τὰς ἀκτῖνας ἐλέγχει τοὺς νοσοῦντας τὰ ὀμματα, οὕτω καὶ ὁ νοητὸς ἥλιος τὸ φῶς τὸ ἄδυτον καὶ ἀνέσπερον ἐπιδημήσας

È evidente in questi passi l'influsso del modello rappresentato dal mito della caverna (*Resp.* 7, 514 a-517 a), dove per l'uomo liberato dai legami e condotto all'esterno si configura un processo di allenamento per poter fissare il sole non già attraverso il riflesso dell'acqua ma direttamente per quello che è (cfr. 7, 516 a 5, *Συνηθείας δὴ [ ... ] δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι*; 516 b 4-6, *Τελευταῖον δὴ [ ... ] τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν*); cfr. anche, sul ruolo svolto dalla geometria come propedeutica alla dialettica, *ibid.* 510 e-511 a, (*οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμὸς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, 510 c 2 s.*) *αὐτὰ μὲν ταῦτα ἅ πλαττουσί τε καὶ γράφουσιν, ὦν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσὶν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐ χρώμενοι, ζητοῦντές τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἅ οὐκ ἄν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ<sup>214</sup>*; *Phaed.* 109 cd (*διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον*). In maniera analoga, chi ha indebolito la vista della propria anima con il peccato non può osare fissare direttamente lo sguardo su Dio, che è luce (cfr. *Gv* 1, 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον; 1 *Gv* 1, 5 ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία), poiché, secondo la sesta beatitudine del Vangelo, solo i puri di cuore vedranno Dio (*Mt* 5, 8, *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, / ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται*), ma necessita della κάθαρσις, «condizione e disposizione preliminare» per la teologia e «per la θεωρία [ ... ], la quale per Gregorio è ben vicina alla teologia e quasi con essa si identifica» (Del Ton 1973, p. 572). La sua dinamica si configura come un processo di illuminazione: purificandosi, l'anima diviene «φωτειδής («luminosa di forma»: *or.* 28, 17) e θεοειδής («di forma divina»: *or.* 21, 1; 38, 7; 39, 10)» (Moreschini 1997b, p. 32) e così

*τῷ κόσμῳ καὶ διὰ τῶν θεοπρεπῶν τε καὶ ὑπὲρ λόγον θαυμάτων ἐναστράψας αὐτοῦ τῆς θεότητος τὴν αἴγλην ἐπὶ πλέον διήλεγξεν τῶν ἀγνωμόνων Ἰουδαίων τὸ προκατασχὸν αὐτῶν τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα σκότος καὶ τὴν ἀβλεψίαν («Infatti come il sole sensibile, inviando i suoi raggi luminosi, rende manifesti quelli che hanno qualche malattia agli occhi, così anche il sole intelligibile, la luce inaccessibile che non conosce sera, essendo venuto nel mondo e avendo fatto balenare il fulgore della propria divinità con prodigi degni di Dio e trascendenti la ragione umana, rese manifeste agli ostinati Giudei le tenebre e la cecità che già da prima avvolgevano gli occhi della loro anima», trad. Corsini 1995); *Them. or.* 4, 51d-52a, *κάλλη σεμνά τε καὶ ἅγια καὶ θεσπέσια· οἷς μὴ προαγενέσαντα ἰκανῶς μηδὲ τὴν ὄψιν προκαθηράμενον ἐκ τῶν φιλοσοφίας φαρμάκων εἰκὴ οὕτωςι τὰ ὄμματα ἐξ ἐπιδρομῆς ἐπιβάλλειν οὔτε ὄσιον οὔτε συμφέρον.**

<sup>214</sup> «di tutte queste figure che modellano o disegnano, le quali producono ombre o immagini riflesse nell'acqua, si valgono a loro volta come di immagini, cercando di vedere quelle forme in sé che non è dato vedere se non con il pensiero», trad. Vegetti, Milano 2007. Cfr. Kertsch 1978, p. 199.

«può accedere alla purissima luce di Dio, in un incontro della luce con la luce (or. 32, 15)» (*ibid.*)<sup>215</sup>, il cui fine è l'ὁμοίωσις Θεῷ<sup>216</sup>.

In questa prospettiva, la dottrina della purificazione rappresenta «the more positive side of Greg.'s teaching on man's knowledge of God»<sup>217</sup>: nonostante l'impossibilità di comprendere l'essenza di Dio, l'uomo può cogliere su questa terra un riverbero della Sua luce (cfr. or. 7, 17, 14-16, *SCh* 405, 222 οὗ [τοῦ ἐκεῖθεν φωτός, *scil.*] μικρὰν ἀπορροήν ἐντεῦθεν δεξάμενοι ὅσον ἐν ἐσόπτροις φαντάζεσθαι καὶ αἰνίγμασιν [cfr. 1 *Cor* 13, 12]), per quanto insufficiente (cfr. or. 8, 19, 15 s., *SCh* 405, 288 οὗ [Θεοῦ, *scil.*] νῦν μικραῖς ἐλλαμπόμεθα ταῖς αὐγαῖς, καὶ ὅσον γινώσκειν, οὗ κευωρίσμεθα; cfr. Moreschini 1997f, pp. 72 s.).

All'interno degli *Arcana*, come osserva Sykes (1997, p. 81), la purificazione appare in connessione con il sangue di Cristo (2, 1 s. [...] αἶμα σέβοντες / ἡμετέρων παθέων τὸ καθάρσιον), con il battesimo (3, 47 κάθαρσι φίλη; cfr. anche 8, 99), con la natura degli angeli (7, 61), mentre in 3, 70 il corretto modo di ragionare sulla Trinità è considerato al pari dell'offerta di un "sacrificio puro" (ἀλλ' ὡδ' ἂν φρονέων καθαρὸν θύος ἐνδοθι ῥέζεις).

**ὄδ' ἔρχεται:** espressione euripidea; cfr. *Cyc.* 193 [...] Κύκλωψ ὄδ' ἔρχεται; *Suppl.* 395 [...] λόγων τίς ἐμποδὼν ὄδ' ἔρχεται; *Or.* 968 ἔλεος ἔλεος ὄδ' ἔρχεται. La presenza del dimostrativo ὄδε, in virtù del suo valore prolettico (cfr. Schwyzer-Debrunner 1959, p. 209), indica che il discorso rivolto ai puri sarà pronunziato nei versi successivi.

**10b-13:** A corollario di quanto precedentemente affermato a proposito della necessità della purificazione per accostarsi a Dio, Gregorio pronunzia l'anatema<sup>218</sup> contro i "profani" (βέβηλοι) che osassero contravvenire all'ordine di "fuggire lontano" (cfr. 8 s. ἀλλ' ἀπὸ τῆλε / φεύγετε, ὅστις ἀλιτρός), auguran-

<sup>215</sup> La conoscenza del simile attraverso il simile è un concetto di derivazione aristotelica: cfr. *Metaph.* 1000b 5 s., ἡ δὲ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. Sulla "terminologia della luce" e la sua presenza nella letteratura pagana e patristica vd. Moreschini 1997f, 73 ss.

<sup>216</sup> Il concetto, formulato nel *Teeteto* di Platone, dove viene a coincidere con la φυγή da questo mondo intesa come pratica delle virtù (*Theaet.* 176 a 8-b 3 διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι), è ripreso anche da Plotino (1, 2, 3), che la collega alla purificazione; su questo e sulla diffusione in ambito cristiano di questa formula vd. Moreschini 1997b, 34 s.

<sup>217</sup> Sykes 1997, p. 80.

<sup>218</sup> L'ottativo aoristo passivo δαμῖεν, da δάμνημι/δαμάζω (= δαμασθεῖεν), di tipo desiderativo-cupitivo, assume particolare valore di imprecazione o maledizione; cfr. Schwyzer-Debrunner 1959, p. 321: «Wird der Kupitiv an eine Bedingung geknüpft, so erscheint er gewöhnlich als Verwünschung (oft Selbstverwünschung) und als Flucht».

do loro di essere subito (αὐτίκα) uccisi (‘abbattuti’) «sotto il frangersi delle rocce, come (morirono) le bestie quando Cristo sul monte (il Sinai) rifulgeva a Mosè e scriveva la legge sulle tavole». Il significato di questi versi, ricchi di allusioni, è illuminato dalla comprensione dei loro intertesti che, come spessissimo accade nel Teologo, fondono motivi tratti dalla letteratura classica e dalla Sacra Scrittura.

In primo luogo si può rilevare l’influsso, a livello formale, del modello omerico, in particolare dell’*oath-sacrifice*<sup>219</sup> di Achei e Troiani prima del duello per il “possesso” di Elena e dei suoi beni fra Menelao e Alessandro/Paride nel terzo libro dell’*Iliade*, a conferma di quello precedentemente pronunziato da Agamennone (276-291), dove sono augurate disgrazie ai trasgressori:

Ζεῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι  
ὀπότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημήνεια  
ὦδέ σφ’ ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέει ὡς ὄδε οἶνος  
αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ’ ἄλλοισι δαμεῖεν (Hom. *Il.* 3, 298-301).

Ciò risulta evidente *in primis* dalla presenza nell’uno e nell’altro della comparativa (con sottintese forme di δάμνημι ed il verbo ῥέω) ὡς θῆρες / ὡς ὄδε οἶνος, da un lato, e di δαμεῖεν<sup>220</sup> (che però nello specifico luogo omerico ha il significato di “esser sottomesso”, mentre in Gregorio quello di “essere domato” dai sassi e dunque “essere abbattuto, ucciso”)<sup>221</sup>, dall’altro. A far da sfondo a questo passo, tuttavia, è il racconto biblico di *Es* 19, dove si narra l’arrivo d’Israele nel deserto del Sinai e la teofania sul monte, che prelude alla consegna del Decalogo (cap. 20).

Mosè, ascenso al monte, riceve da Dio l’ordine di purificare il popolo in vista della sua discesa sul Sinai, nascosto da una densa nube, il terzo giorno (*Es* 19, 3-11) e di stabilire un limite tutt’intorno ad esso con il divieto assoluto di oltrepassarlo (12, 1-3 καὶ ἀφοριεῖς τὸν λαὸν κύκλῳ λέγων Προσέχετε ἑαυτοῖς τοῦ ἀναβῆναι εἰς τὸ ὄρος καὶ θιγεῖν τι αὐτοῦ); ai trasgressori, animali o uomini, vien minacciata la morte non per mano umana, ma per lapidazione o trafittura di freccia (12, 3-13, 1 s. πᾶς ὁ ἀψάμενος τοῦ ὄρους θανάτῳ τελευτήσει. οὐχ

<sup>219</sup> Cfr. Kirk 1985, p. 301.

<sup>220</sup> Sia Kirk 1985 sia West 2006 considerano δαμεῖεν, trådito dall’importante codice A (*Marc. gr.* 822), probabilmente da B (*Marc. gr.* 821) *ante correcturam* e da pochi altri manoscritti, *potior* rispetto a μιγεῖεν, attestato invece dalla maggior parte dei testimoni ma chiaramente *facilior*.

<sup>221</sup> δάμνημι/δαμάζω in Omero ha comunque anche il valore di «uccidere, essere ucciso»: vd. Cunliffe 1924, p. 84 s.v. 6.

ἄψεται αὐτοῦ χεῖρ· ἐν γὰρ λίθοις λιθοβοληθήσεται ἢ βολιδι κατατοξευθήσεται· ἐάν τε κτῆνος ἐάν τε ἄνθρωπος, οὐ ζήσεται). Il valore della purità viene ribadito nei versetti seguenti, quando il terzo giorno, nello sconvolgimento della natura che accompagna la teofania (16 [...] καὶ ἐγίνοντο φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ νεφέλη γνοφώδης ἐπ' ὄρους Σινα, φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα), Dio ordina a Mosè di scendere dal monte per ammonire il popolo, pena la morte, a non oltrepassare il limite imposto (21, 2 Καταβάς διαμάρτυραι τῷ λαῷ) e i sacerdoti a non accostarsi a Lui senza essersi prima santificati (22 καὶ οἱ ἱερεῖς οἱ ἐγγίζοντες κυρίῳ τῷ θεῷ ἁγιασθήτωσαν, μήποτε ἀπαλλάξῃ ἀπ' αὐτῶν κύριος). Fa da *pendant* a tale pericope quella di *Es* 24, 1-2: in essa, quando Mosè, Aronne ed i suoi figli Nadab e Abihu e i settanta anziani d'Israele si apprestano a salire sul Sinai a conclusione dell'alleanza, Jahvè precisa che soltanto il primo potrà avvicinarsi a Dio, mentre gli altri resteranno a distanza ed il popolo dovrà rimanere giù (*Es* 24, 2 καὶ ἐγγιεῖ Μωσῆς μόνος πρὸς τὸν θεόν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγγιούσιν· ὁ δὲ λαὸς οὐ συναναβήσεται μετ' αὐτῶν).

Questo schema interpretativo è particolarmente evidente nella seconda *Orazione Teologica*, dove vengono ripresi gli stessi *loci* biblici. Qui il Teologo si immedesima in Mosè che sale sul monte ed entra nella nube per parlare con Dio (Il. 1-4, *SCh* 250, 102 Ἀνιόντι δέ μοι προθύμως ἐπὶ τὸ ὄρος [...] ἵνα τῆς νεφέλης εἴσω γένωμαι, καὶ Θεῷ συγγένωμαι [...]). La possibilità di ascendere è riservata ai soli puri; anche fra questi, tuttavia, esiste una gerarchia: la maggiore o minore vicinanza alla nube – e dunque a Dio stesso – è determinata, infatti, dal grado di purificazione raggiunto (Il. 8 s. *ibid.* κατὰ τὴν ἀξίαν τῆς καθάρσεως). Così, a partire dalle figure menzionate in *Es* 24 (Aronne, Nadab e Abihu, gli anziani di Israele), viene delineata una scala decrescente di purificazione, corrispondente ad una posizione di volta in volta inferiore sul monte. Gli uomini della massa, invece, che sono indegni di salire così in alto e di contemplare le realtà sublimi (Il. 9 s., Εἰ δὲ τις τῶν πολλῶν καὶ ἀναξίων ὕψους τοιοῦτου καὶ θεωρίας), se sono del tutto impuri (10, εἰ μὲν ἀναγνος πάντη), non devono assolutamente avvicinarsi, ché non sarebbe sicuro (10 s., μηδὲ προσίτω, οὐ γὰρ ἀσφαλές), mentre, se sono solo provvisoriamente purificati (11, εἰ δὲ πρόσκαιρα γοῦν ἠγνισμένος), devono rimanere giù, limitandosi ad osservare il monte avvolto dal fumo e colpito dai fulmini, mentre il suono della tromba accompagna il dialogo fra Dio e Mosè (11-14, κάτω μανέτω, καὶ μόνης ἀκουέτω τῆς φωνῆς καὶ τῆς σάλπιγγος [...], καπνιζόμενόν τε τὸ ὄρος βλέπετω καὶ καταστραπτόμενον). Il livello più basso, che ha più diretta attinenza con il nostro lemma, è occupato da chi è «una bestia malvagia e selvaggia» (15 s., θηρίον [...] πονηρὸν καὶ ἀνήμερον) – corrispondente a θῆρες del v. 11 –, che

rifiuta completamente i discorsi della contemplazione e della teologia (16 s. ἀνεπίδεκτον πάντη λόγων θεωρίας και θεολογίας): a costoro il Teologo intima di non nascondersi fra i cespugli<sup>222</sup> in maniera perversa e maligna allo scopo di captare qualche parola o dottrina saltando fuori all'improvviso (17-19, μὴ ἐμφωλευέτω ταῖς ὕλαις κακούργως και κακοηθῶς, ἵνα τινὸς λάβηται δόγματος ἢ ῥήματος, ἀθρόως προσπηδήσαν) e di dilaniarle a mezzo di ingiurie (19 s. και σπαράξῃ<sup>223</sup> “τοὺς ὑγιαίνοντας λόγους” [Tt 2, 8] ταῖς ἐπηρείαις), ma di tenersi ancora più lontani dal monte (20 s., ἀλλ' ἔτι πόρρωθεν στηκέτω, και ἀποχωρείτω τοῦ ὄρους), per non esser schiacciati e lapidati (21 s., ἢ λιθοβοληθήσεται, και συντριβήσεται, και “ἀπολείται κακὸς κακῶς” [Mt 21, 41]). La stessa distinzione in gradi di purificazione relativa alla teofania del Sinai e alla funesta sorte degli uomini θηριώδεις è presente anche in *or.* 32, 16, in *or.* 45, 11 e in *carm.* 2, 1, 13, 116-123, col. 1236 s. (il v. 123 è quasi identico ad *arc.* 1, 13: vd. *infra*).

In conclusione, ritornando ad *arc.* 1, il monte impervio è dunque per Gregorio, come anche per il Nisseno e prima per Origene, il Sinai, simbolo della teologia, e la sua ascesa equivale allo sforzo di purificazione che il teologo, rappresentato da Mosè, deve compiere per poter trattare dei misteri della fede<sup>224</sup>, dai quali invece devono tenersi a debita distanza, se vogliono evitare la morte minacciate alle bestie che avessero toccato la montagna al tempo della teofania del Sinai, i βέβηλοι, “profani” e al contempo profanatori delle dottrine teologiche animati da empie intenzioni, conformemente a quanto affermato in *or.* 28, 2, 17-20. È verisimile, come suggerisce il successivo θῆρες (vd. *infra*), che con essi vadano identificati, oltre che naturalmente le persone sprovviste della debita purificazione, anche Eunomio ed i suoi seguaci, i quali, pretendendo di spiegare i rapporti intertrinitari sulla base di sottigliezze linguistiche e di cavilli, riducevano di fatto la teologia ad un τεχνύδριον, una ‘tecnica di bassa lega’ (cfr. *Plat. Resp.* 5, 475 e), distruggendo “ogni via della pietà”, πᾶσαν εὐσεβείας ὁδὸν καταλύσαντες (*or.* 27, 2), cioè la fede ortodossa e lo sforzo ascetico ad

<sup>222</sup> Trattandosi del deserto del Sinai, il significato più appropriato da dare a ὕλη sembra essere appunto ‘cespuglio’, in luogo di ‘selva’ presente in Moreschini 2006a, p. 54 e Moreschini 2012, p. 657.

<sup>223</sup> σπαράσσω è probabilmente utilizzato in riferimento alla teologia trinitaria in *Syn. Dion* 10: vd. Criscuolo 2001b, p. 314.

<sup>224</sup> Cfr. Gally 2008, p. 106 nota 2, con riferimento a Greg. Nyss. *v. Mos.* 2, 158, Ὅρος γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἄναντες και δυσπρόσιτον ἡ θεολογία, ἥς μόλις ὁ πολὺς λεῶς τῆς ὑπάρχειας φθάνει. Per Origene vd. *Hier* 18, 2, 32-35, *SCh* 238, 182 Ἐὰν μέλλω χωρεῖν τὴν σοφίαν τὴν περὶ τῶν ἐπουρανίων, ἀναβαίνω ἐπὶ τὰ οὐράνια, ὡς Μωσῆς ἀναβέβηκεν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους e, segnalati da Moreschini 1997c, p. 102, *Cels.* 1, 19, 15-20, *SCh* 132, 124; *Prin.* 3, 1, 22, *SCh* 268, 138 s.



essa connesso (cfr. Moreschini 2012, p. 1304 nota 8).

Nella tendenza di Gregorio a, per così dire, mettere le mani avanti per chi voglia addentrarsi nella teologia, v'è la sua sostanziale diffidenza per il proliferare dei dibattiti teologici nella cristianità del tempo (*orr.* 22, 25, 27 etc.), e, in fondo, il fastidio per i continui sinodi nelle chiese, che traspare anche da alcune epistole: vd. in merito Iovine 2018.

**βέβηλοι:** attestato a partire dal V sec. a. C., tale aggettivo, come si evidenzia in *DELG*, I 172, s.v., si riferisce anzitutto agli spazi non consacrati, nei quali è permesso mettere piede, al contrario di *ιερός* (in questo senso risulta convincente la derivazione etimologica da *βέβηκα*) e poi alle persone, alle quali si applica il significato di 'unhallowed', 'impure', 'uninitiated' (cfr. *LSJ* s.v.; lat. *profanus*, cfr. *GLNT* s.v., II 236). Della prima tipologia sono esempi Aesch. *Supp.* 509 (καὶ πῶς βέβηλον ἄλσος ἂν ρύοιτό με;) e Soph. *OT* 9 s. (ἀλλ', ὦ τέκνον, θάκησιν εἴ τινα βλέπεις / ἢ πρὸς βεβήλοισι ἢ πρὸς ἄλσεσιν θεῶν), della seconda, oltre al frammento orfico citato *supra* (DK I B 7, 5 s. φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ θύρας δ' ἐπιθεσθε βέβηλοι), Eur. *fr.* 648 Kannicht, p. 637, οὐ γὰρ θέμις βέβηλον ἄπτεσθαι δόμων, e Plat. *Symp.* 218 b 6, βέβηλός τε καὶ ἄγροικος. Nell'*AT* è attestato diverse volte (cfr. e.g. *Ez* 22, 26, dove è contrapposto ad ἅγιος: ἀνὰ μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου), mentre nel *NT* solo cinque volte (solo nelle lettere pastorali e in quella agli Ebrei, mai nei Vangeli: vd. *GLNT* II 238): in tre passi, nei quali non si riferisce né a luoghi né a persone, ha il significato di 'profano' in opposizione ad ἅγιος (1 *Tm* 4, 7, 1 τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραῶδεις μύθους παραιτοῦ; 6, 20 ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως; 2 *Tm* 2, 16, 1 (τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιῖστασο), mentre in 1 *Tm* 1, 9, 3 ed *Eb* 12, 16, 1, riferito a uomini, ha quello di 'empio' (cfr. *GLNT*, *ibid.*). Anche Origene, in *Cels.* 7, 3, 30 s., *SCh* 150, 20, associa τὸ βέβηλον, nel senso di "empietà", con l'idea di impurità ("Ὅρα δὴ διὰ τούτων εἰ μὴ τὸ τοῦ πνεύματος ἐκείνου ἀκάθαρτον καὶ βέβηλον ἐμφαίνεται; cfr. anche *Cels.* 1, 7, 16 s., *SCh* 132, 94, εἰς ἀκοὰς βεβήλους καὶ μηδέπω κεκαθαρμένας), mentre altrove l'aggettivo è posto in diretta antitesi rispetto ad ἁγιασμός: cfr. *H36Ps* 2, 1, 13 s., *GCS NF* 19, 127, Ὁ κύριος Χριστός ἐστιν ἁγιασμός: οὐδεὶς ὑποτάσσεται Χριστῷ ὄντι ἁγιασμῷ αὐτὸς βέβηλος ὢν καὶ μεμιασμένος (*Dominus Iesus Christus sanctificatio est. Nemo est subiectus sanctificationi, cum pollutus sit et impurus*, nella traduzione di Rufino, *SCh* 411, 92); cfr. anche *H1er* 17, 4, 37. Negli scritti del Nazianzeno ricorre varie volte: cfr. e.g. *or.* 2, 79, 7 s., *SCh* 247, 194, βεβήλοισι ἀκοαῖς καὶ ψυχαῖς τὰ θεῖα δημοσιεύοντες; 27, 5, 24, *SCh* 250, 82, μὴ ῥίπτειν εἰς βεβήλους ἀκοὰς τὰ μὴ ἔκφορα (citato *supra*); *epit.* 66, 8 = *AG* 8, 25, 2, βέβηλον ἔπος; *carm.* 1, 2, 6, 46 s., co. 646, Ἄψαυστος ἔστω προσφορὰ καὶ παρ-

θένος, / ἡ μὲν βεβήλοις, ἡ δ' ἀπάντων ὄψουσιν<sup>225</sup>; 1, 2, 10, 634 s., col. 726 [...] βέβηλον [...] / τροφήν [...]; 1, 2, 34, 172, col. 958, βέβηλον οἴου καὶ βδέλυγμα ἁμαρταν; 2, 1, 1, 432, col. 1002, [...] Νῦν δ' αὐτ' ἐναρίθμιός εἰμι βεβήλοις (anche col. 1000, l. 9 [...] μοι βεβήλω); 2, 1, 13, 136, col. 1238 (χειρὶ βεβήλω); 2, 1, 45, 203, col. 1367 Εἰ δ' ἄγε, νῦν αἰοῖτε, θεόφρονες· οἱ δὲ βέβηλοι.

**Θῆρες:** nella letteratura cristiana la ferinità è una caratteristica del demonio, ma anche dell'avversario escatologico (cfr. *carm.* 1, 2, 34, 245, col. 963, Τίς δ' Ἀντίχριστος; πλήρες ἰοῦ θηρίον, / ἀνὴρ δυνάστης [...]) e degli eretici suoi precursori (cfr. *PGL s.v.* θηρίον; Trisoglio 1985, pp. 795-797). Cfr. anche *carm.* 2, 1, 6, col. 1023 s.; 2, 1, 13, 121 s., col. 1237 (Οὐ γὰρ ἀμεινον / οὐδ' αὐτοῖς θήρεσι πατεῖν πέδον οὐρανίου). In 2, 1, 45, 140 s., col. 1363 θῆρ è associato a σκόπελος, anche se in un contesto privo di riferimenti al libro dell'*Esodo* ([...] φεύγω δ' ἄστρα καὶ μέροπας. / Θήρεσι καὶ σκοπέλοισιν ὀμίλων [...]).

**11 Χριστοῖο-12 γράφοντος:** Gregorio riafferma qui la dottrina secondo cui le teofanie dell'*AT* sono da attribuire non al Padre bensì al Λόγος (cfr. anche *carm.* 2, 1, 45, 177-79, col. 1366, νόμον [...] ὃν ἔν ποτε λαϊνήσι / [...] Χριστὸς [...] / πλάξιν ἀναξ ἐχάραξε [...]). Elaborata nel II sec. dagli Apologeti (cfr. *Iust.* 1 *Apol.* 5, 4; 46; 56, 4; 60, 2; 63, 10; II *Apol.* 10, 1 s.; *Thphl. Autol.* 2, 22)<sup>226</sup>, questa è condivisa anche da Origene, che fa del Figlio un «agent de la Trinité *ad extra*»<sup>227</sup>, da Eusebio (cfr. *e.g.* *DE* 6, 1) e dal Nisseno<sup>228</sup>; sui pericoli di un suo uso in senso subordinazionista da parte degli ariani vd. Simonetti 1975, pp. 506 ss. Suo corollario, in funzione eminentemente anti-gnostica e particolarmente anti-marcionita (cfr. Kelly 1968, pp. 88 ss.), è l'attribuzione della Legge di Mosè al Logos, che si configura così come autore di entrambi i Testamenti: cfr. *e.g.* *Clem. Al., Paed.* 1, 7, 60, 1 *SCh* 70, 216, Ὁ δὲ νόμος χάρις ἐστὶν παλαιὰ διὰ Μωσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα, e, in ambito occidentale, *Ambrosiaster quaest. vet. nov. Test.*, 167, 2 (CSEL 95) [*Christus, scil.*] *et in monte Sina legem dedit per famulum suum Moysen.*

Il testo, in ogni caso, non consente di stabilire se Gregorio intenda riferirsi alle prime tavole di pietra, costruite da Dio stesso e «scritte dal dito di Dio» (cfr. *Es* 31, 18, Καὶ ἔδωκεν Μωυσεῖ, ἡνίκα κατέπαυσεν λαλῶν αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει τῷ

<sup>225</sup> «L'offerta e la vergine siano intoccabili: la prima sia intoccabile ai profani e la seconda allo sguardo di tutti», trad. Moeschini *et al.* 1994, p. 128.

<sup>226</sup> Vd. Kelly 1968, pp. 120-127.

<sup>227</sup> Crouzel 1985, p. 251; vd. in generale *ibid.*, pp. 251 s., con riferimento a Orig. *HGn* 8, 8 e *ClO* 1, 218; vd. anche *FrPs* 89, 6, 3, *Πρωτὴ μὲν τὸν καιρὸν τῆς γενομένης αὐτοῖς ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ κατασημαίνει.*

<sup>228</sup> Cfr. Daley 2002, p. 499.

Συνα, τὰς δύο πλάκας τοῦ μαρτυρίου, πλάκας λιθίνας γεγραμμένες τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ), e le seconde, costruite da Mosè dopo la distruzione delle prime (*Es* 32, 15-19), sulle quali Dio riscrisse il decalogo (*Es* 34). È verosimile ritenere che i due momenti siano unificati nel nostro passo.

**11 κατ' οὖρεος ἀκροτόμοιο:** L'aggettivo ἀκρότομος, 'tagliato netto, scosceso', sottolinea la difficoltà di giungere fino alla cima del monte. Per la *iunctura* cfr. anche *LXX*, *Gb* 40, 20 ἐπ' ὄρος ἀκρότομον; *Sir* 40, 15 καὶ ρίζαι ἀκάθαρτοι ἐπ' ἀκροτόμου πέτρας (vd. anche *Dt* 8, 15 ἐκ πέτρας ἀκροτόμου πηγὴν ὕδατος, dove ἀκρότομος ha il significato di 'durissimo', vd. *ThGL s.v.*); Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 2, 428, col. 612 ἐπ' οὖρεος ἀκροτόμοιο; Psell. *or. pan.* 4, 194, ἀκροτόμων ὄρων; 21, 17, ὄρος ὑψηλὸν καὶ ἀκρότομον; Olympiod. *comm. in Iob* 40, 20, ὄρος ἀκρότομον τὸν ἐνανθρωπήσαντα λόγον φησίν.

**12 λαμπομένου Μωσῆϊ:** Il segno d'interpunzione dopo λαμπομένου, presente in pochi manoscritti, è posto da Billius, Hoeschel, Caillau, Nardi (1989) e Moreschini (1997j). In questo modo Μωσῆϊ è considerato dipendente dal successivo γράφοντος: «quando Cristo dall'alto del monte scosceso (κατά + genitivo) risplendeva/rifulgeva<sup>229</sup> e (τε) scriveva la legge sulle tavole per Mosè». La versione siriana, invece, interpreta Μωσῆϊ come complemento di λαμπομένου: ܠܡܘܨܝ ܠܥܘܠܡ ܕܢܘܨܝܐ ... ܚܘܐ (cum [...] *collustraret Moysen*). Il verbo utilizzato, ܘܢܘܨܝܐ (*fulsit, fulguravit*), al participio 'aph'el, assume valore causativo (*fulgere fecit*): così Cristo, risplendendo, a sua volta illuminava Mosè (cum [...] *collustraret Moysen*; cfr. Sembianti 2017, pp. 622 s., 628). Anche la maggior parte dei testimoni sembra seguire questa interpretazione, ponendo un segno di interpunzione (virgola o punto in alto) dopo Μωσῆϊ. Tale lettura può esser stata favorita, oltre che dalla cesura femminile dopo Μωσῆϊ, dalla considerazione del valore pospositivo della particella τε, che coordina i due genitivi assoluti λαμπομένου/γράφοντος: è noto, infatti, che, *generalmente*, tale particella, analogamente a -*que* latino, si pone subito dopo il sostantivo cui si riferisce<sup>230</sup>. Tale regola conosce in realtà numerose eccezioni, spesso riconducibili a casi specifici<sup>231</sup>, ma talvolta anche rispondenti ad una *ratio* non immediatamente chiara<sup>232</sup>; ciò accade soprattutto «Wenn das Wort, hinter dem τέ stehen sollte, mit einem anderen Worte auf das Innigste verbunden ist, und beide gleichsam einem Begriff ausdrücken»<sup>233</sup>. Anche in alcuni *loci* gregoria-

<sup>229</sup> Cfr. Dante, *Par.* 14, 104, «lampeggiava Cristo», citato da Nardi 1990, p. 164 nota 40.

<sup>230</sup> Cfr. Kühner-Gerth 1966, p. 245; Denniston 1954, p. 516.

<sup>231</sup> Vd. Denniston 1954, pp. 515 ss.

<sup>232</sup> Vd. *ThGL s.v.*, VII 1917; Kühner-Gerth 1966, p. 245; Denniston 1954, pp. 515 ss.

<sup>233</sup> Kühner-Gerth 1966, p. 245.

ni, del resto, il τε sembra posposto ad un gruppo di parole: cfr. *carm.* 1, 2, 10, 789, εἰς ἣν τελευτᾷ πάντα [τ'] ἀνθρώπων καλᾶ<sup>234</sup>; 2, 1, 21, 7, col. 1280 εἰς Βαβλῶνα τ' ἄγιοι. Un caso simile a quello di *arc.* 1, invece, non sembra esser presente nella produzione del Cappadoce. Il traduttore siriano, dunque, e i copisti bizantini, indipendentemente l'uno dagli altri, presumibilmente dovevano aver pensato che solamente νόμον facesse parte della frase successiva e che Μωσῆι fosse retto da λαμπομένου. Dando a quest'ultimo il valore di *fulgēre*, *coruscare* (ma anche *ardēre*; cfr. Budé 1554 s.v.), il passo greco verrebbe così tradotto: «quando Cristo risplendeva/fiammeggiava a Mosè dall'alto del monte scosceso e scriveva la legge sulle tavole» (cfr. ἐπιλάμπομαι, che con il dativo ha appunto il significato di 'shine upon' [cfr. *LSJ* s.v. ἐπιλάμπω]). Tale interpretazione non sembra inverosimile, tenendo conto del fatto che nell'*Esodo* il volto di Mosè, dopo l'incontro con Dio, era circondato di gloria (34, 30 καὶ ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ): l'unica difficoltà è costituita dal medio-passivo di λάμπω, che, a differenza dell'attivo, raramente sembra costruito con il dativo di termine (molto più frequente quello di limitazione, *ThGL* s.v. λάμπω): cfr. e.g. Didym. *fr.* in 2 Cor (Staab 1933, p. 24 l. 26 s. = PG 39, 1700) ἐκ σκοτόυς δὲ λάμπεται φῶς τῷ ἐξ ἀγνοίας εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐρχομένῳ; *AG App.*, cap. I (*Epigr. dedic.*), 351, 1 (ed. Cougny 1890, p. 56) λάμπεται καὶ φθιμένοις ἀρετῆς φάος (cfr. Eur. *Andr.* 775 s. [...] ἃ δ' ἀρετὰ / καὶ θανοῦσι λάμπει); *Androm. fr.* 68 = Gal. *antid.* 1, 6 Kühn 14, 36, l. 10, ὄσοις ἀλγεινὸς λάμπεται ἠέλιος; *fort.* Greg. Nyss. *epist.* 4, 7, 4 τὴν διὰ τῶν ἀρετῶν ἡμῶν λαμπομένην ἡμέραν. Sull'esempio della versione siriana, in λάμπομαι si potrebbe anche supporre un valore transitivo, analogamente a quanto attestato per l'attivo (*lucēre facio*, *ThGL* s.v., e dunque 'illuminare'): anche in questo caso, tuttavia, si riscontrebbe un'anomalia, dal momento che sarebbe richiesto l'accusativo (Μωσέα) in luogo del dativo. Niceta David sembra propendere per un'interpretazione ἀπὸ κοινοῦ:

[...] τοῦ Χριστοῦ καθάπερ νέω Μωσῆ τῷ θεολόγῳ τὸν τοῦ Πνεύματος νόμον πλαξὶ καρδίας ἐντυποῦντος καὶ τὴν τῆς ἀληθείας δόξαν ὡς ἀπὸ δόξης κυρίου Πνεύματος ἐπιλάμποντος αὐτῷ [...] <sup>235</sup>.

La stessa sembra essere la lettura della *Parafrasi* anonima:

<sup>234</sup> τ', presente nei codici e conservato dai precedenti editori, è stato espunto da Crimi.

<sup>235</sup> Moreschini-Costa 1992, p. 38, ll. 80-83 («[...] poiché il Cristo imprime nelle tavole del cuore del teologo, come un nuovo Mosè, la legge dello Spirito e fa risplendere su di lui quella gloria della verità che proviene dallo Spirito, signore della gloria [...]»), trad. *ibid.*, p. 39)

[...] λαμπομένου τοῦ Χριστοῦ καὶ δεικνυμένου μοι ἐν τῷ ἀκροτόμῳ τῆς θεωρίας καὶ τῆς γνώσεως ὄρει, καὶ τὸν τῆς ἀληθείας νόμον ἐν ταῖς πλαξὶ τῆς καρδίας μου γράφοντος<sup>236</sup>.

In Cosma di Gerusalemme (*comm.* 48, ed. Lozza 2000, p. 151, 21-23), invece, manca un commento specifico a questo passo<sup>237</sup>:

[...] καὶ Μωϋσῆς ἐντὸς γενόμενος τοῦ γνόφου καὶ τῆς νεφέλης, τὰς θεοτύπους ὑπεδέξατο πλάκας, ἐν αἷς ἦν γεγραμμένα τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ δικαιώματα, λόγοι δέκα [...]

a meno che non si voglia ritenere che, affermando esser il monte in preda alle fiamme (*ibid.*, l. 19 s., τὸ γὰρ ὄρος ἐκαίετο πυρί), interpretasse λαμπομένου come apposizione di ὄρους, conformemente a quanto detto in *Es* 19, 18, dove il Sinai, paragonato ad una fornace, è descritto come interamente fumante a motivo della discesa del Signore nel fuoco (τὸ δὲ ὄρος τὸ Σινα ἐκαπνίζετο ὄλον διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ' αὐτὸ τὸν θεὸν ἐν πυρί, καὶ ἀνέβαινεν ὁ καπνὸς ὡς καπνὸς καμίνου [...]) ed ancora colpito da fulmini (*Es* 18, 16, καὶ ἐγίνοντο φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ νεφέλη γνοφώδης ἐπ' ὄρους Σινα, φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα). Gli stessi dettagli sono ripresi da Gregorio nella seconda *Orazione teologica* (*or.* 28, 2, 13 s., *SCh* 250, 102, καπνιζόμενόν τε τὸ ὄρος [...] καὶ καταστραπτόμενον). Tale proposta *enjambement* sarebbe teoricamente possibile, benché due specificazioni per ὄρος (ἀκρότομος, λαμπόμενος) sembrino invero poco probabili. Si deve piuttosto ritenere che l'esegesi tradizionale sia la più plausibile: come si è detto, in alcuni casi il τε può riferirsi non solo alla parola immediatamente precedente, ma talvolta anche ad un gruppo di parole strettamente connesse fra loro, e sembra non potersi dubitare essere proprio questo il caso di Mosè e della Legge. La separazione fra le due azioni del 'risplendere' e dello 'scrivere', inoltre, sembra esser particolarmente appropriata dal punto di vista logico: da una parte, infatti, si colloca la prima, provocata da Cristo, cui sono da attribuire le teofanie dell'*AT*, e visibile da tutti, dall'altra la seconda, che interessa il solo Mosè. Non è da escludere, tuttavia, che lo stesso Nazianzeno 'giocando' con l'ambiguità del passo, intendesse suggerire al lettore dotto un'interpretazione ἀπὸ κοινοῦ (Μωσῆϊ con λαμπομένου e γράφοντος;

<sup>236</sup> Attar 2005b, p. 214, ll. 4-6 («quando Cristo risplendeva e si mostrava a me sull'impervio monte della contemplazione e della conoscenza e scriveva la legge della verità nelle tavole del mio cuore»).

<sup>237</sup> Nel *Vat. gr.* 1260 è effettivamente presente un punto in alto dopo Μωσῆϊ, ma è verisimilmente opera di un copista.

λαμπομένου con κατ' οὔρεος ἀκροτόμοιο), in consonanza con il dettato biblico e con quello della seconda *Orazione teologica*<sup>238</sup>.

**ἐνὶ πλαξί:** si riferisce, come si è visto, alle tavole della Legge (cfr. *PGL s.v.*), alle quali Gregorio allude spessissimo (cfr. *e.g. or.* 4, 107; 15, 6; 18, 13; 43, 43; *carm.* 1, 2, 1, 314 s., col. 546; 1, 2, 25, 254, col. 831): cfr. in particolare *carm.* 1, 2, 6, 45, col. 646, dove, come si è detto, la vicinanza ad *arc.* 1 è molto evidente (Ἄλλοι δὲ φευγέτωσαν, ὡς θῆρές ποτε / τὸ Σινὰ, πλαξὶν ἐντυπουμένου νόμου). In altri passi (*or.* 1, 6; 2, 92; 43, 67; *carm.* 1, 1, 15, 1 s., col. 476; 1, 2, 24, 290 ss., col. 810; 2, 1, 45, 179 s., 1366) riprende la distinzione paolina (2 *Cor* 3, 3) fra la legge scritta su tavole di pietra e quella incisa su tavole di carne nel cuore umano, ad opera dello Spirito Santo (ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξὶν λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίνας). Nella seconda *Orazione teologica* il passo paolino testé citato trova ulteriori implicazioni: qui, infatti, Gregorio afferma che il λόγος – «che allusivamente sembra essere nello stesso tempo il Verbo divino, il decalogo e la speculazione teologica di Gregorio stesso»<sup>239</sup> – si tiene lontano dalle 'bestie' ed intende esser iscritto su tavole di pietra da ambo i lati (*or.* 28, 2, 35-37, *SCh* 250, 104, Βούλεται γὰρ τούτων [θηρίων, *scil.*] ἀποχωρήσας ὁ λόγος οὕτω πλαξὶ στερραῖς καὶ λιθίνας ἐγγράφεισθαι, καὶ ταύταις ἀμφοτέρωθεν), l'uno visibile alla folla rimasta ai piedi del monte e l'altro riservato ai pochi che lo hanno scalato (37-39, διὰ τε τὸ φαινόμενον τοῦ νόμου καὶ τὸ κρυπτόμενον· τὸ μὲν τοῖς πολλοῖς καὶ κάτω μένουσι, τὸ δὲ τοῖς ὀλίγοις καὶ ἄνω φθάνουσιν). Queste affermazioni, che si incontrano in forme analoghe anche in *or.* 2, 92, *carm.* 1, 2, 10, 502 s. (vd. il commento di Crimi *et al.* 1995, p. 289) e nell'*additamentum* (vv. 31 s.) fra i vv. 18 e 19 di *arc.* 8, non vanno ovviamente intese in senso gnostico<sup>240</sup>: il lato 'occulto' della Legge si riferisce evidentemente, conformemente al pensiero origeniano, al senso spirituale della

<sup>238</sup> Nella *Vita di Mosè* del Nisseno, invece, viene particolarmente sottolineata, conformemente al testo dell'*Esodo*, l'oscurità e la tenebra, ancorché luminosa (cfr. 2, 163, ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ) nella quale Mosè incontra Dio, a differenza della prima teofania del roveto (cfr. 1, 20 *et pass.*). Inoltre, la teofania del Sinai è attribuita a Dio in generale e «solo a partire da II 249, egli tende a puntualizzare la presenza di Dio in Cristo» (Simonetti 1984, p. 329 *ad v. Mos.* 2, 251).

<sup>239</sup> Nardi 1990, p. 164.

<sup>240</sup> Giova ricordare che il valentiniano Tolemeo (II sec.), nell'*Epistola a Flora* (= *Epiph. Pan.* 33, 3-8: vd. *SCh* 24bis), aveva teorizzato una distinzione in tre livelli all'interno della Legge mosaica, considerata come espressione del Demiurgo: da un lato i precetti riconducibili a Dio stesso (come il Decalogo), perfezionati poi da Cristo, poi quelli dovuti a Mosè, che amalgamano elementi positivi e negativi, ed infine quelli "tipologici" (Kelly 1968, p. 89).

Scrittura, mentre i ‘pochi’ sono da identificare con i *progredientes* ed i *perfecti*, in grado di riconoscere lo «spirito» (*spiritus*) – la legge del NT – dietro la lettera (*littera*) di quella veterotestamentaria (cfr. 2 Cor 3, 6 καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος) e di conseguenza l’unità fra i due Testamenti, ribadita da Gregorio anche in *arc.* 8, 5-7:

οὐ γὰρ μαρναμένοισι Θεὸς βροτὸν ἡγεμονεύει  
 δόγμασιν, ὡς τις αἰδρις ἐών – Λόγος ἴδρις ἀπάντων  
 οὐδὲ παλιμβούλοισιν, ὃ καὶ θνητοῖσιν ὄνειδος<sup>241</sup>.

Le ragioni dell’Avvento di Cristo e della Nuova Alleanza, connesse con il progressivo aggravarsi della corruzione morale ed il dominio esercitato dal demanio sugli uomini, sono descritte nel prosieguo del medesimo carne.

Altrove è Gregorio stesso ad immedesimarsi in Mosè (*or.* 40, 45, 4 s., *SCh* 358 δός μοι τὰς πλάκας τῆς σῆς καρδίας, γίνομαι σοι Μωϋσῆς) e a scrivere sulle tavole di carne del cuore del battezzando (6 s. ἐγγράφω δακτύλῳ Θεοῦ νέαν δεκάλογον, ἐγγράφω σύντομον σωτηρίαν). Cfr. anche *carm.* 1, 1, 11, 15 s., col. 471. In *carm.* 2, 1, 11, 1215 s., tra i comandamenti inscritti nel cuore del Poeta (v. 1207, col. 1112, τοιαῦτα πλαξὶ ταῖς ἐμαῖς ἐνεγράφη) ce n’è uno analogo a quello di *arc.* 1, 8-13:

μηδ’ ἐν βεβήλοις ὡσὶ καὶ Χριστοῦ ξένοις  
 ῥίπτειν ἀφειδῶς τῶν λόγων τοὺς μυστικούς<sup>242</sup>.

**13 αὐτίκα:** nella stessa *sedes* metrica è frequente nei poemi omerici: cfr. e.g. *Il.* 18, 96 (αὐτίκα γὰρ τοι ἔπειτα μεθ’ Ἑκτορα πότμος ἐτοῖμος) e 98 (αὐτίκα τεθναίην), dov’è associato all’idea della morte.

**ῥηγνυμένοισιν – δαμείεν:** Come si è visto, la pena minacciata in *Es* 19, 13 per i trasgressori (uomini o bestie) del divieto divino di avvicinarsi al Sinai consiste nell’esser lapidati o trafitti da dardi: nessuna mano, infatti, avrebbe dovuto toccarli (οὐχ ἄψεται αὐτοῦ χεῖρ· ἐν γὰρ λίθοις λιθοβοληθήσεται ἢ βολίδι

<sup>241</sup> «Ché Dio non conduce il mortale con delle leggi che si contraddicono tra di loro, come se fosse un ignaro legislatore, lui che è il Logos conoscitore di tutte le cose; né con leggi delle quali le seconde negano le prime, cosa che sarebbe vergogna anche per i mortali», trad. Moreschini 2006a, p. 252.

<sup>242</sup> «né gettare spudoratamente in orecchie profane e aliene dal Cristo discorsi mistici, scherzando su argomenti dei quali perfino la ricerca è laboriosa», trad. Viscanti 1999, p. 188.

κατατοξευθήσεται· ἂν τε κτήνος ἂν τε ἄνθρωπος, οὐ ζήσεται)<sup>243</sup>. Sykes (1997, p. 81 s.) osserva, tuttavia, che in questo luogo di *arc.* 1 solo difficilmente potrebbe esser presente un riferimento alla lapidazione: considerando il valore di σκόπελος (lat. *scopulus*; vd. *ThGL, LSJ s.v.*), se ne ricava piuttosto «the picture of the rending of great rocks» (*ibid.*)<sup>244</sup>, confermata anche dal testo massoretico di *Es* 19, 18, che parla appunto di un forte terremoto. Quest'ultimo argomento risulta invero ininfluenza: Gregorio, infatti, disponeva del testo dei *LXX*, che in corrispondenza di *Es* 19, 18 legge καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαὸς σφόδρα (cfr. anche Le Boulluec-Sandevoir 1989, p. 203); ciononostante l'interpretazione di Niceta e di Sykes è plausibile. A suo sostegno si può anche citare un passo della seconda *Orazione teologica*, dove, come si è già visto, il Teologo intima al profano/profanatore, paragonato ad una bestia malvagia e selvaggia (*or.* 28, 2, 15 ss., *SCh* 250, 102, Εἰ δέ τις θηρίον ἐστὶ πονηρὸν καὶ ἀνήμερον κτλ.), di tenersi ben distante dal monte, se non vuole esser lapidato o *frantumato* (l. 21 ἀλλ' ἔτι πόρρωθεν στηκέτω, καὶ ἀποχωρείτω τοῦ ὄρους, ἢ λιθοβοληθήσεται, καὶ συντριβήσεται). Quest'ultimo verbo rimanda a *Lev* 11, 33, dove si stabilisce che i vasi entrati in contatto con i cadaveri di animali impuri vengano frantumati (καὶ πᾶν σκεῦος ὀστράκινον, εἰς ὃ ἂν πέσῃ ἀπὸ τούτων ἔνδον, ὅσα ἂν ἔνδον ἦ, ἀκάθαρτα ἔσται, καὶ αὐτὸ συντριβήσεται). Si potrebbe dunque supporre che il sintagma ῥηγνυμένοισιν ὑπὸ σκοπέλοισι, ripetuto in *carm.* 2, 1, 13, 123, col. 1237, derivi dall'associazione di questi *loci* della Scrittura, con il passaggio dalla lapidazione attraverso pietre alla caduta di massi sulla testa degli impuri. Esistono, tuttavia, anche altre possibilità esegetiche, che cercano di valorizzare maggiormente l'aderenza al dettato biblico e dunque recuperano l'elemento della lapidazione. Tompkins (1999) ha segnalato al riguardo il *fr.* 89 di Antimaco di Colofone (ed. Wyß 1936, κοίας ἐκ χειρῶν σκόπελον μετὰ ῥιπτάζουσι), in cui σκόπελος avrebbe il significato di «a stone that can be thrown». Come West ha osservato<sup>245</sup>, tuttavia, il passo sembra piuttosto far pensare ad una roccia posta nel mare, non lontano dalla riva, contro la quale

<sup>243</sup> Gregorio, tanto in *arc.* 1 quanto nella seconda *Orazione teologica*, nomina solo le fiere: è probabile che sia stato influenzato da *Eb* 12, 20, che, ricollegandosi a *Es* 19, 13, omette il riferimento agli uomini (Κἂν θηρίον θίγη τοῦ ὄρους, λιθοβοληθήσεται).

<sup>244</sup> Questa prospettiva sembra condivisa anche da Niceta (*ad l.*, Moreschini-Costa 1992, p. 40 ὑπὸ διερωγῶσι σκοπέλοισι [...] καταποθείσαν καὶ συγχωσθείσαν, «siano inghiottiti e seppelliti [...] sotto i macigni squarciatisi», trad. *ibid.* p. 41) e Billius 1575 («Dura saxorum mole peribit obrutus»). Entrambe tuttavia possono esser compatibili con un riferimento alla lapidazione. Vd. *infra*.

<sup>245</sup> West 1966a, p. 156; 1985, p. 175.



(σκόπελον μέτα = μετὰ σκόπελον, anastrofe) vengono tirate delle pietre (vd. Hsch. κ 3224 κοίας· σφαίρας, ἢ λίθους; cfr. anche Matthews 1996, pp. 333-334). Estremamente suggestivo, invece, è lo scenario suggerito dal modello formale di *arc.* 1, 13, individuabile nel quarto libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (vv. 1638 s.), l'unico a noi noto in cui ricorra l'associazione del verbo ῥήγνυμι con il sostantivo σκόπελος: in esso, infatti, si legge che il gigante bronzeo Talo impediva agli Argonauti di attraccare a Creta «scagliando pietre staccate dall'ampia roccia» ([...] ἀπὸ στιβαροῦ σκοπέλοιο / ῥηγνύμενος πέτρας [...], trad. Livrea 1973), con una reminiscenza di *Od.* 9, 481 (ἤκε δ' ἀπορρήξας κορυφὴν ὄρεος μέγαλοιο [il Ciclope], cfr. *ibid.* ad v. 1639). Il riferimento a Talo diviene ancora più significativo se si considera che, nel *Minosse* attribuito a Platone (nell'antichità considerato concordemente platonico), questi viene raffigurato come «un giudice che amministra la giustizia recando in giro per Creta [...] le tavole bronzee delle leggi» (Livrea 1973, p. 451, ad v. 1638; cfr. [Plat.] *Min.* 320 c 5 ss. ὁ γὰρ Τάλως τρις περιήει τοῦ ἐνιαυτοῦ κατὰ τὰς κώμας, φυλάττων τοὺς νόμους ἐν αὐταῖς, ἐν χαλκοῖς γραμματεῖοις ἔχων γεγραμμένους τοὺς νόμους): una simile coincidenza non sembra casuale. Alla luce di tali evidenze sarebbe quindi forse possibile un riferimento alla lapidazione, effettuata con pietre staccate dalle rocce, dando quindi a ῥηγνύμενοισιν valore passivo («... dai macigni spezzati» e – occorre aggiungere – *scagliati*, come in Apollonio)<sup>246</sup>, non riflessivo («possano esser domati/abbattuti *dai macigni che si infrangono*»). Dello stesso avviso è anche, a proposito di *carm.* 2, 1, 13, 123, Valente (2018, p. 157), che giustamente fa notare che σκόπελος potrebbe essere interpretato come «sasso, pietra» per sineddoche<sup>247</sup>. In questa prospettiva, il parallelismo con Talo (e con il Ciclope) suggerisce che, nella pericope gregoriana, il responsabile della lapidazione venga identificato con Λόγος stesso e con i λόγοι che da Lui procedono, come confermerebbero non solo il successivo riferimento alla cacciata degli eretici dalla Chiesa ad opera del Λόγος stesso (*arc.* 1, 14-15, [...] καὶ ὡς Λόγος ὥσε κακίστους / ἡμετέροιο χοροῖο θεημάχον ἦτορ ἔχοντας, vd. *infra*), ma anche altri due *loci* delle *Orazioni teologiche*: della seconda, dove Gregorio identifica le pietre destinate a colpire

<sup>246</sup> In questo senso potrebbe esser letto anche ὑπὸ διερωγῶσι σκοπέλοις (per il valore intransitivo del perfetto di διαρρήγνυμι vd. *DGE*; *LSJ s.v.*) nel passo di Niceta cit. *supra*, nota 244 a fronte. Anche la versione di Billius, come si è visto (*ibid.*), non esclude un riferimento alla lapidazione.

<sup>247</sup> Cfr. anche la relativa traduzione latina cinquecentesca di Giacomo Oliva da Cremona (ed. Valente 2018, p. 306; sul personaggio vd. *ibid.*, p. 300 e bibliografia citata): «ne pereant domitae [ferae, scil.] saxis de monte solutis».

gli esseri bestiali con «i discorsi veri e solidi» (*or.* 28, 2, 22 s., *l. cit.*, λίθοι γὰρ τοῖς θηριώδεσι οἱ ἀληθεῖς λόγοι καὶ στεργοί), e soprattutto della quinta, dove afferma:

Ὁ λόγος γὰρ οὐ λιθάζεται, λιθοβολεῖ δέ, ὅταν ἐθέλη, καὶ σφενδονᾶ θη-  
ρία, λόγους κακῶς τῷ ὄρει προσβαίνοντας (*or.* 31, 1, 3 s., *l. cit.*, p. 276)<sup>248</sup>;

cfr. anche *or.* 40, 45, 7-9, *SCh* 358, 304, Εἰ δέ τι θηρίον αἰρετικὸν καὶ ἀλόγιστον, κάτω μεινάτω, ἢ κινδυνεύσει λιθοβολούμενον τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας<sup>249</sup>. Tali occorrenze hanno certamente influenzato Niceta David, che chiosa σκοπέλοισι con σφοδροτέροις ῥήμασιν ἐλεγμοῦ ἢ λόγους μαχαίρας διστόμου τομωτέροις («parole violente di biasimo o parole più taglienti di una spada a doppio taglio» [*Hebr.* 4, 12], trad. Moreschini-Costa 1992, p. 41). Se questa lettura può apparire forse alquanto audace, il riferimento a Talo e alla lapidazione è in ogni caso indubbio. Un'ulteriore possibilità, che pure prevede la lapidazione dei βέβηλοι e non è priva di interesse, è presente nella versione siriana, che così rende il passo in questione: *ܘܕܥܘܪܘ ܩܝܠܘ ܕܘܘܕܝ ܕܥܠܝܗ ܘܥܘܪܘܗܘܢ* (*statim cadentes sub monte moriantur*, vd. Sembiante 2017 *passim*). *ܥܠܝܗ ܘܥܘܪܘܗܘܢ* presuppone ῥηγνύμενοι nel modello greco (a meno che non si tratti di una personale interpretazione del traduttore siro), certamente significativo, essendo verisimilmente ispirato a συντριβήσεται di *or.* 28, 2, ma inammissibile dal punto di vista metrico. Di maggiore interesse è invece *ܩܝܠܘ ܕܘܘܕܝ* (*sub monte*), che presuppone l'interpretazione di ὑπὸ σκοπέλοισι come un complemento di stato in luogo; in questa prospettiva ῥηγνυμένοισιν potrebbe essere inteso come sinonimo di ἀπορρώγεσι (da ἀπορρώξ, 'ripido', 'scosceso'; cfr. ἀκροτόμοιο del v. 11): cfr. *Call. hymn.* 5 (*In lavacrum Palladis*), 41 s. [...] ἀπορρώγεσιν [...] / ἐν πέτραις [...] (che lo scolio spiega con ἐν πέτραις ἐρρηγμέναις); *Dion. Hal. Ant. Rom.* 19, 2, 2, 1 Ῥήγιον ὁ τόπος καλεῖται, εἶθ' ὅτι σκόπελος ἦν ἀπορρώξ, εἶθ' ὅτι [...] (cfr. anche 2, 54, 3, 5 ἐφ' ὑψηλοῦ σκοπέλου καὶ περιρῳγος); cfr. anche *Orph. Arg.* 1265. La lapidazione sarebbe dunque allusa non in ῥηγνυμένοισιν ὑπὸ σκοπέλοισι ma in δαμῆεν. Questa sembra essere anche l'interpretazione di Hornschuch («ruptis sub scopulis utinam domentur») e di Caillau («Protinus sub scopulis disruptis profligentur»). L'intero passo andrebbe dunque così tradotto: «i profani/profanatori, possano essere domati/abbattuti immediatamente» attraverso la lapidazione «al di sotto delle erte rupi» cioè ai piedi

<sup>248</sup> «Il Logos, infatti, non viene lapidato, al contrario, è lui che lapida, se vuole, e ferisce con la fionda le fiere, vale a dire i discorsi che, peccando, si accostano alla montagna», trad. cit.

<sup>249</sup> «Se tu sei una belva eretica e priva di ragione, allora rimani pure in basso: altrimenti correrai il pericolo di essere lapidato dalla parola della verità», trad. cit.

del monte e prima che possano iniziarne l'ascesa «come le fiere quando Cristo lampeggiava dall'alto del monte impervio e scriveva la legge sulle tavole a Mosè».

Delle tre possibilità sin qui esaminate, tenderei in ogni caso a privilegiare la seconda, più conforme al modello biblico e confermata dall'intertestato apolloniano.

**14-15:** Il significato complessivo di questi versi dipende soprattutto dalla retta comprensione della brachilogia κείνοι μὲν δὴ τοῖα, esemplata verisimilmente su quella platonica del *Teeteto* (173 b 3 καὶ οὗτοι μὲν δὴ τοιοῦτοι), come conferma anche il successivo riferimento al 'nostro coro' (173 b 4 τοῦ ἡμετέρου χοροῦ, vd. *infra*), e ripetuta da Gregorio in *arc.* 7, 18 e *carm.* 2, 2, 4, 166 col. 1518. Il sintagma μὲν δὴ, secondo un *usus* frequentemente attestato negli Storici, rappresenta una formula di transizione verso una nuova sezione (nel nostro caso ai vv. 16-21), spesso in antitesi con la precedente, «the μὲν clause often summing up the preceding section of the narrative»<sup>250</sup>. Ciò si riscontra diverse volte nel Nazianzeno, dove il contrasto rispetto ai precedenti enunziati è espresso per lo più con δέ: è il caso dei già citati *arc.* 7, 18.20 e *carm.* 2, 2, 4, 166 s., ma anche di *epist.* 29 Gallay (del 369), 5 Τὰ μὲν δὴ παλαιὰ ταῦτα [...], 6 Τὰ δὲ νῦν [...]; *epist.* 63 Gallay (del 374), 6 Ταῦτα μὲν δὴ τοιαῦτα. Νῦν δὲ [...]; *or.* 8, 11, 1, *SCh* 405, 266, Ταῦτα μὲν δὴ τοιαῦτα· τῆς δὲ φρονήσεως [...]; *or.* 28, 16, 1, *SCh* 250, 132, Οὗτοι μὲν δὴ τοῖα· ἡμᾶς δὲ [...]; *carm.* 1, 1, 25, 5 s., coll. 496 s., Μάρκος μὲν δὴ τοῖα [...], εὐρυχόρῳ δὲ / Ἐλλάδι Παύλοιο [...], ἔγραψε τάδε; 2, 1, 13, 193 s., col. 1242, Κεῖνοι μὲν τοίοισι νόμοις [...], / ἡμεῖς δ' [...]. Talvolta tuttavia questo è espresso anche con αὐτὰρ: oltre ad *arc.* 1, 14, cui corrisponde al v. 16 Αὐτὰρ ἐγὼν, cfr. *arc.* 5, 32.34 (Κεῖνοι νὲν τοίοισι λόγοις [...] / Αὐτὰρ ἐγὼν [...]); *carm.* 1, 2, 1, 408 s., col. 553 (Μητέρι μὲν δὴ τοῖα [...], / αὐτὰρ ἐγὼν [...]); 2, 1, 13, 116, col. 1236 (Κήρυξ μὲν δὴ τοῖα βριήπυος. Αὐτὰρ ἔγωγε [...]; segue descrizione della teofania del Sinai e riferimento ai θῆρες, vd. *supra*). La principale difficoltà consiste nel comprendere a chi Gregorio si riferisca con κείνοι: dalla loro identificazione dipende anche il significato dell'intera pericope. La versione siriana si limita a fornire una traduzione "a specchio" (ܩܝܘܝܢܝܢ ܕܗܝܘܢܝܢ ܕܗܝܘܢܝܢ, *illis quidem taliter*), con l'omissione di δὴ e la trasformazione di κείνοι in κείνοῖς (ܩܝܘܝܢܝܢ), che non necessariamente presuppone l'esistenza di una simile variante, non suffragata da nessun testimone della tradizione manoscritta e già ritenuta inaccettabile in quanto *facilior* da Nardi (1990, p. 165), dovuta forse all'esigenza di fornire

<sup>250</sup> Denniston 1954, p. 258.

un senso alla frase (vd. Sembiante 2017, p. 628 per una analisi più dettagliata); analoga è anche la traduzione di Hornschuch (*Illi quidem igitur talia*).

Una prima ipotesi consiste nell'identificare κείνοι con i βέβηλοι del v. 10 e nell'intendere la brachilogia come un augurio, con sottinteso un verbo come πάθοιεν o ἔχιοιεν (dando in tal caso a τοῖα valore avverbale), in analogia con δαμεῖεν del verso precedente: «possano quelli patire tali cose», con riferimento a quanto affermato ai vv. 10-13. Seguono questa linea la *Parafrasi* anonima (Ἄλλ' ἐκεῖνοι μὲν τοιαῦτα πάθοιεν), Caillau (*Illis quidem sic fiat*), Nardi 1989 («Tali diventino quelli») e 1990 (p. 165, «Quelli possano fare una tale fine»); in alternativa, con Moreschini (2006a, p. 218), si potrebbe considerare la frase come una constatazione, sottintendendo quindi un verbo come ἔπαθον: «Tali pene essi subirono». La terza possibilità, inaugurata da Niceta David, identifica κείνοι con gli Ebrei vissuti al tempo di Mosè ed interpreta la brachilogia non come un augurio, ma come una constatazione: «Quelli fecero tali cose», ossia respinsero dal Sinai le fiere con le pietre, e allo stesso modo il Logos ha respinto e continua a respingere gli eretici al di fuori della Chiesa:

Οἱ μὲν κατὰ Μωσέα καὶ Ἀαρῶν καὶ τοὺς ἐπομένους αὐτοῖς τοιαῦτα νομοθετοῦντος ἔδρων τοῦ Θεοῦ, τοὺς θήρας τοῖς λίθοις ἀπείργοντες καὶ τοῦ ὄρους ἀποδιοπομπούμενοι Σινά, οὕτω δὲ καὶ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ τοὺς κακίστους καὶ θεομισεῖς ἄνδρας, ὡς φθονεράν καὶ θεομάχον ψυχὴν ἔχοντας, τοῦ ἡμετέρου τῶν θεοφρόνων χοροῦ ἀπώσατο καὶ ἀπωθεῖται<sup>251</sup>.

Sulla stessa linea si collocano Billius («Atque ita fecerunt Hebraei») e Sykes (p. 3, «That is how the Hebrews acted»), il quale poi nel commentario (p. 82) esplicita la propria scelta, evidenziando lo stretto legame fra i vv. 14a e 14b-15 e citando come *locus parallelus or.* 28, 16, dove Οὔτοι μὲν δὴ τοῖα riassume la triste fine che fanno «gli idolatri ingannati e rovinati dal demonio»<sup>252</sup>. Per quanto le tre ipotesi (*Parafrasi* anonima; Moreschini; Niceta David) siano parimenti possibili, si potrebbe tuttavia accantonare la prima: un secondo augurio dopo quello espresso da δαμεῖεν al v. 13 sembrerebbe invero non necessario. La preferenza andrebbe accordata a quella di Moreschini (2006a), che ha

<sup>251</sup> Moreschini-Costa 1992, p. 40; «Quelli, allontanando e respingendo dal monte Sinai le fiere con le pietre, compivano ciò ai tempo di Mosè, di Aronne e di coloro che li accompagnavano, secondo quanto Dio aveva stabilito, e così anche il Logos di Dio li respinse e respinge dalla schiera di noi che abbiamo pensieri di Dio i malvagi e gli uomini invisibili a Dio, poiché essi hanno un'anima invidiosa e che lotta contro di Lui» (trad. *ibid.*, p. 41).

<sup>252</sup> Nardi 1990, p. 165.

un parallelo ad es. in Cassio Dione (40, 6, 3, 1 οὔτοι μὲν δὴ ταῦτ' ἔπαθον) oppure a quella di Niceta, Billius e Sykes, che sono più coerenti con l'economia del carne. Quest'ultima, in particolare, presuppone necessariamente l'accettazione di un riferimento alla lapidazione nel verso precedente e l'individuazione del soggetto della brachilogia negli Ebrei rimasti ai piedi del monte: se ciò può apparire alquanto audace – sarebbe più naturale riferire κείνοι ai βέβηλοι –, a suo favore c'è la constatazione che, nella letteratura greca, espressioni come quella di *arc.* 1, 14 sono spesso accompagnate da verbi significanti 'fare' (per lo più πράσσω) collocati al passato (cfr. e.g. Hdt. 8, 21, 1 οἱ μὲν δὴ ταῦτ' ἔπρησον; Thuc. 1, 53, 3, 1 οἱ μὲν δὴ τοιαῦτα εἶπον; Xen. Cyr. 1, 4, 17, 16 οἱ μὲν δὴ ταῦτα ἔπραττον). Tale lettura, inoltre, come osserva Sykes (1997, p. 82) creerebbe un un parallelismo diretto fra l'operato degli Ebrei e l'azione costante del Λόγος all'interno della Chiesa nel preservarla dal diffondersi dell'eresia e dei suoi seguaci, a conferma dell'anatema formulato ai vv. 10-13 (vd. *supra* il passo di Niceta). A tal proposito, giustamente lo stesso Sykes (1997, p. 82) rileva che la frase successiva (καὶ ὡς Λόγος ὥσε κακίστους / ἡμετέριοι χοροῖο, «e così il Logos ha scacciato dal nostro coro i pessimi, ché avevano un cuore ribelle a Dio»), oltre ad essere un'affermazione di carattere generale relativa alla storia della Chiesa attraverso i secoli – ὥσε sarebbe dunque un aoristo gnomico –, potrebbe contenere uno specifico riferimento all'attualità del IV sec., in particolare all'espulsione degli Ariani *manu militari* dalle Chiese di Costantinopoli ad opera di Teodosio il 26 novembre del 380, da Gregorio attribuita all'intervento di Cristo (cfr. *carm.* 2, 1, 11, 1321 ss.), seguita il giorno seguente dal suo ingresso, scortato dallo stesso Teodosio, nella Chiesa dei Santi Apostoli (cfr. Moreschini 2012, p. LXXV). L'importanza che tale concetto rivestiva per il Teologo è enfatizzata dalle numerose assonanze fra suoni di tipo cupo e chiaro e le allitterazioni (μ, ρ, χ, θ/τ): v. 14 ὡς Λόγος ὥσε; v. 15 ἡμετέριοι χοροῖο θεημάχων ἦτορ ἔχοντας. L'interpretazione di Moreschini 2006a, tuttavia, appare più lineare; inoltre, identificando κείνοι con i βέβηλοι del v. 10, acquisterebbe maggior rilievo anche il contrasto con la presente sezione marcato con αὐτὰρ ἐγὼν al v. 16. In ogni caso, il significato di questi versi sembra chiaro: i trasgressori del divieto divino di avvicinarsi al monte morirono, lapidati o coperti dalle rocce staccatesi dal monte; lo stesso accadde (e accade) anche agli eretici, scacciati dal "nostro coro" dalle pietre-λόγοι del Logos (cfr. *supra* a proposito di *or.* 28, 2 e 31, 1).

**14 ὡς:** lezione di Ω, confermata anche dalla versione siriana (ܘܫܘܫ, *ita*), mentre Π e L leggono ὡς. Quest'ultimo si accompagna generalmente all'interpretazione della brachilogia κείνοι μὲν δὴ τοῖα come un augurio: cfr. *Parafrasi*

anonima (Ἄλλ' ἐκεῖνοι μὲν τοιαῦτα πάθοιεν, καὶ οὕτως ἔχοιεν, ὥσπερ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐκέλευσε, διώξας αὐτοὺς τοῦ ἡμετέρου συστήματος [...]); Caillau 1840 («Illis quidem sic fiat, itidem ut improbis, quos Verbum / E nostro coetu expulit [...]); in Hornschuch ὡς introduce una proposizione esclamativa («Il-li quidem igitur talia, ac, quomodo oratio extrusit pessimos / Nostro coetu DEO-repugnans cor habentes!»). Si potrebbe anche intendere καὶ ὡς come anastrofe e tradurre «quelli tali cose subirono/fecero, come anche il Logos ha scacciato i pessimi etc.».

**15 ἡμέτεροιο χοροῖο:** per l'espressione assume particolare rilevanza un passo della sezione anapestica (vv. 354-371) della parodo (vv. 312-459) delle *Rane* aristofanee (vv. 354-355), in cui il motivo dell'espulsione dal 'coro' è associato a quello della *disciplina arcani* e della purificazione:

εὐφημεῖν χρὴ κάξιστασθαι τοῖς ἡμέτεροισι χοροῖσιν,  
ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμην μὴ καθαρεύει<sup>253</sup>;

cfr. anche Greg. Nyss. *enc. in LX mart.* 1, PG 46, 753, 25 τρόπαια, καὶ μάχαι [...] πόρρω ταῦτα τοῦ ἡμετέρου χοροῦ, in cui è presente lo stesso valore ecclesiologico di *arc.* 1, 15. Per Nardi (1990, p. 165) Gregorio alluderebbe «al motivo platonico dell'espulsione dell'“invidia dal coro degli dei”» (*Phdr.* 247 a 7 φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται), e quindi a quello «dell'assenza di invidia (φθόνος) nella divinità», che grande fortuna ha avuto presso gli autori antichi, pagani (cfr. *e.g.* Call. *Aet.* 1, *fr.* 1, 17 Massimilla e *hymn.* 2, 105-113; cfr. *arc.* 1, 38 φθονεοί) e cristiani (vd. Nardi 1990, p. 165 nota 49): in particolare, significativo appare un passo della seconda *Orazione teologica*, in cui Gregorio spiega che l'inconoscibilità della natura divina non dipende dall'invidia (*or.* 28, 11, 12-14, *SCh* 250, 124 καὶ τοῦτο οὐτε διὰ φθόνον – μακρὰν γὰρ τῆς θείας φύσεως φθόνος), ma ha un fine pedagogico: ἵνα μὴ τῷ ῥαδίῳ τῆς κτήσεως ῥάστη γένηται καὶ ἡ τοῦ κτηθέντος ἀποβολή (cap. 12, 6 s.; cfr. *or.* 45, 8). Cfr. anche AG 9, 356, 3 s. (Leonida: ἀλλὰ σύ, Μῶμε, / ἔξιθι κηφ' ἑτέρους ὄξυν ὀδόντα βάλει; cfr. Nardi 1990, p. 166 e nota 51). La *iunctura* ricorre ancora, come si è accennato, in Plat. *Theaet.* 173 b 4 (τοῦ ἡμετέρου χοροῦ), Ion Ch. *fr.* 26 West (II 79, Athen. 10, 68, 1 Kaibel, 447 d τῷ δὲ ἡμετέρῳ χορῷ); Greg. Naz. *carm.* 2, 2, 1, 153, col. 1462 (ἡμέτεροισι χοροῖσιν); Liban. *or.* 54, 20, 3 (τὸν

<sup>253</sup> «Deve tacere e tenersi fuori dai nostri cori chi è inesperto di questi discorsi o non è puro di mente», trad. Mastro-marco-Totaro 2006, p. 599.

ἡμέτερον χορὸν)<sup>254</sup>. Cfr. ancora Greg. Naz. *or.* 4, 12, 1, *SCh* 309, 102 (Ἐπειδὴ ἀνεκαθήραμεν τῷ λόγῳ τοῦ χοροῦ τὸ πλήρωμα).

**Θημάχον ἦτορ ἔχοντας:** cfr. Hom. *Il.* 9, 497 (νηλεὲς ἦτορ ἔχειν), 572 (ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα, cfr. Greg. Naz. *carm.* 2, 2, 3 [*Ad Vitalianum*], 230, col. 1496); Hes. *Th.* 139 (ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας, segnalato da Nardi 1990, p. 165 a proposito dei Ciclopi).

**Θημάχον:** prima attestazione in poesia di θεημάχος, forma poetica di θεομάχος. Prima di Gregorio, dove è presente solo in questo luogo, si ritrova solo in Giuseppe Flavio (*ant. iud.* 14, 310, 1, ἀλλὰ τὰς ἐπιβουλὰς αὐτῶν τὰς θεημάχους [...]); è impiegato diverse volte da Nonno, nella *Parafraasi* (3, 94; 8, 107; 18, 66) e nelle *Dionisiache* (cfr. *e.g.* 1, 42.283; 2, 162, ἐρρέτω αἰνοτόκοιο θεημάχον οὐνομα Νύμφης); cfr. anche Procl. *hymn.* 7, 8; *AG* 1, 10, 72; 9, 769, 3. Negli autori cristiani θεομάχος trova un uso frequentissimo per designare gli eretici (vd. *PGL s.v.*; cfr. *At* 5, 39 μήποτε καὶ θεομάχοι εὐρεθῆτε; Alessandro di Alessandria, *Opitz* 4b, 7, l. 1, definisce invece gli ariani χριστομάχοι). Nel Nazianzeno essi sono descritti come «pervasi da un odio che indirizzavano equamente verso Dio e verso gli ortodossi» (Trisoglio 1985, p. 811, con riferimento ad *or.* 29, 14, 35, *SCh* 250, 206 καὶ ἑαυτῷ μαχόμενος καὶ θεότητι); cfr. anche *or.* 25, 8, 5 s., *SCh* 284, 174 (καὶ ὑπὲρ τοῦ Ἀγαθοῦ τῷ Δημιουργῷ πολεμήσαντες); 42, 3, 12 s., *SCh* 384, 54 (τὰς ἀθέους γλώσσας καὶ θεομάχους); 45, 8; *arc.* 2, 3 s. (γλώσσης / μαρναμένης θεότητι).

## 16-21

Αὐτὰρ ἐγὼν ὄπα τήνδε προοίμιον ἐν σελίδεσσι  
θῆσομαι, ἦν τὸ πάροιθε θεόφρονες ἄνδρες ἔηκαν,  
λαῶ τάρβος ἄγοντες ἀπηνεῖ μάρτυρε μύθων,  
Μωσῆς Ἡσαΐας τε (ἐπισταμένους δ' ἀγορεύσω),  
ἦτοι ὁ μὲν νεόπηγα διδοὺς νόμον, ὃς δὲ λυθέντος·  
“οὐρανὸς εἰσαΐοι, χθῶν δέχνησο ῥήματ' ἐμεῖο”<sup>255</sup>.

20

I vv. 16-21 occupano una posizione centrale all'interno del proemio, a cavaliere fra l'allontanamento degli impuri e l'invocazione allo Spirito Santo (vv. 22-24), assumendo dunque un significato programmatico, fondamentale per

<sup>254</sup> In Libanio, come anche in Imerio, χορός indica «la schiera di allievi a cui il maestro si sta rivolgendo» (Lazzeri 2019, p. 138; in particolare vd. *ibid.*, pp. 138 s., nota 29).

<sup>255</sup> Per un'analisi più approfondita del passo mi permetto di rinviare ad un mio precedente lavoro (Sembianta 2018).

comprendere il senso ed il fine della silloge. Una grande difficoltà è costituita dal loro carattere volutamente allusivo ed oscuro.

Gregorio dichiara di voler porre come proemio sulla sua pagina (v. 16 προοίμιον ἐν σελίδεσσι) – ossia all’inizio degli *Arcana* e come loro principio ispiratore – lo stesso appello che Mosè e Isaia rivolsero al cielo e alla terra affinché ascoltassero i loro discorsi, in due precisi momenti della storia sacra, individuati rispettivamente nella consegna della Legge (20 ὁ μὲν νεόπηγα διδοῦς νόμον) e nella sua violazione (*ibid.* δὲ δὲ λυθέντος<sup>256</sup>).

Il significato di tali affermazioni sfugge ad una prima lettura, essendo esse destinate a lettori sufficientemente progrediti nella conoscenza della Sacra Scrittura (19 ἐπισταμένοις δ’ ἀγορεύσω). Per comprenderne la portata si rende dunque necessario definire il contesto nel quali gli eventi della storia sacra qui evocati s’inscrivono.

Il riferimento alla consegna della Legge potrebbe in un primo tempo far pensare all’episodio sopra richiamato dell’*Esodo* e della teofania del Sinai. In realtà, come si comprende dal v. 21 (οὐρανὸς εἰσαῖοι, χθῶν δέχνησο ῥήματ’ ἐμεῖο), che compendia *Dt* 32, 1 e *Is* 1, 2, Gregorio ha presente in questo luogo il *Deuteronomio* nel suo complesso: nella tradizione patristica, infatti, sono state proposte interpretazioni di questo libro come una “seconda legge” (cfr. 20 νεόπηγα [...] νόμον), «une loi plus ferme que les précédentes, non pas “secundaire” mais venant en second lieu et meilleure»<sup>257</sup>. È, questa, l’interpretazione che dà Origene, che, a proposito di *Gen* 22, 15, afferma:

*Primas tabulas legis in littera confregit Moyses et abiecit; secundam legem in spiritu suscepit et sunt firmiora secunda quam prima. Rursus idem ipse, cum omnem legem in quattuor libris comprehendisset, Deuteronomium scribit, quod secunda lex dicitur (HGn 9, 1, GCS 29, 88; cfr. Dogniez-Harl 1992, pp. 27-8);*

Questa interpretazione è stata favorita anche dall’ambiguità del titolo – δευτερονόμιον – attribuito al libro nella versione dei *Septuaginta* (cfr. Dogniez-Harl 1992, pp. 21-28). In ambiente antiocheno si preferisce invece considerarlo come una ricapitolazione (ἀνακεφαλαίωσις) della legge, «une reprise pédagogique des législations des trois livres précédents» (Dogniez-Harl 1992, p. 28, con riferimento a Thdt. *Qu. Dt.* 1, ed. Fernández Marcos-Sáenz-Badillos 1979

<sup>256</sup> Lett. «quando essa fu abolita»: sottolinea l’unilateralità dell’abrogazione della legge da parte del popolo e la gravità della sua ribellione.

<sup>257</sup> cfr Dogniez-Harl 1992, p. 28.



p. 227, 12-14, τὸ τοίνυν Δευτερονόμιον ἀνακεφαλαίωσιν ἔχει τῶν ἐν τῇ Ἐξόδῳ καὶ τῷ Λευϊτικῷ καὶ τοῖς Ἀριθμοῖς νενομοθετημένων τε καὶ πεπραγμένων).

Tornando a Gregorio, il riferimento è in particolare ai capitoli finali del libro, dove si narrano gli ultimi atti della vita di Mosè e che, per questo stesso motivo, assumono un valore simbolico, quasi di una «conclusione generale all'insieme del Pentateuco»<sup>258</sup>.

In essi il Signore rivela a Mosè, ormai prossimo alla morte, che il popolo eletto, una volta giunto nella terra promessa, *certamente* rinnegherà l'Alleanza e si volgerà al culto degli idoli, attirando così su di sé il castigo divino. Gli ordina pertanto di comporre un cantico, perché funga da testimone contro Israele e come monito alla fedeltà (cfr. *Dt* 31, 14-23): tale cantico, infatti, «in quanto documento dell'alleanza, potrebbe diventare l'accusatore di coloro che non la osservano» (Byong-Seob Min 1991, p. 232). Eseguito il comando divino, Mosè fa radunare l'intero popolo attorno al libro della Legge e all'Arca dell'Alleanza, per invocare come testimoni contro di esso il cielo e la terra<sup>259</sup> (cfr. *Dt* 31, 24-29), e infine pronunzia dinanzi all'intera assemblea il cantico che aveva composto, le cui prime parole – il cui *proemio* – sono appunto un appello al cielo e alla terra perché prestino attenzione a quanto sta per dire: Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω, / καὶ ἀκουέτω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου (*Dt* 32, 1). Lo stesso invito si ritrova poi al principio del libro di Isaia (1, 2): all'inizio della dura requisitoria (*Rib*) del profeta, il cielo e la terra sono chiamati ad essere testimoni del processo contro Giuda e Gerusalemme, rei di aver violato l'Alleanza con il Signore: Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ<sup>260</sup>.

Tramite la rielaborazione in forma poetica delle parole dei due profeti – che non esclude tuttavia reminiscenze di altra provenienza<sup>261</sup> – il Teologo istituì

<sup>258</sup> BJ, *comm. ad Dt* 31-34, p. 382.

<sup>259</sup> In ambito biblico l'uso di invocare come testimoni elementi naturali al posto degli dèi è verisimilmente «un vestige d'une formule courante dans les traités orientaux» ed è finalizzato a fornire agli ascoltatori «un avertissement pour une faute commise», accompagnato da una più o meno esplicita «menace de châtement» (Dogniez-Harl 1992, p. 141, *comm. ad Dt* 4, 26). Esso ricorre anche in *Dt* 4, 26 (I discorso di Mosè) e 30, 19 (alleanza di Moab). La consuetudine di invocare testimoni – in numero minimo di due, in base al principio *testis unus, testis nullus* – come garanti della veridicità di un fatto, di un accordo o particolarmente di un giuramento era ampiamente diffusa anche in Grecia (cfr. Nenci 1958; Sommerstein *et al.* 2014). I giuramenti per il cielo e la terra sono invece proibiti nel *NT* (cfr. *Mt* 5, 33-37; *Gc* 5, 12).

<sup>260</sup> Questo tipo di proemio, prima della requisitoria vera e propria, era previsto dalla struttura stessa del *Rib* (Harvey 1962, 177 s.).

<sup>261</sup> In Omero il cielo e la terra, assieme all'acqua dello Stige, sono i testimoni del μέγας ὄρκος

sce un parallelismo fra sé e loro, fra la loro missione e la sua, dal quale derivano significative conseguenze sul piano retorico-teologico.

In primo luogo, i lettori sono rassicurati circa l'autenticità dell'insegnamento del poeta, che viene a collocarsi in un contesto 'profetico', rivolto all'umanità intera (cfr. Nardi 1990, p. 167; Sykes 1997, p. 83 e particolarmente Meinel 2009, p. 79): la sua poesia didascalica, infatti, viene presentata non più solo come frutto di mero *ingenium*, ma come espressione della Legge e dei Profeti – qui simboleggiati da Mosè ed Isaia – e soprattutto dell'ispirazione dello Spirito Santo, la cui invocazione (vv. 22-24) sostituisce il tradizionale *Musenaruf* (Meinel 2009, p. 79). Ciò permette al Nazianzeno di trasferire da sé all'infallibilità stessa di Dio l'autorità ultima del testo, superando così l'aporia espressa in apertura del carme (1-5; vd. *ibid. passim*) e di presentarsi, al pari di Mosè e di Isaia, come ἀνὴρ θεόφρων, investito (non dalle Muse o da Apollo, ma da Dio stesso) del ruolo di poeta-teologo (Nardi 1990, pp. 166-7), in dichiarata antitesi con i nemici di Dio (cfr. v. 15 θεημάχον ἤτορ ἔχοντας) – antitesi rimarcata al v. 16 da αὐτὰρ ἐγών.

In che cosa poi consista la missione che Gregorio intende compiere si può ben comprendere considerando le circostanze stesse nelle quali l'operato dei due personaggi biblici si colloca: queste, infatti, erano caratterizzate dall'infedeltà del popolo – definito ἀπηνής (“duro”, “crucele”, “tracotante”) – nei confronti di Dio. In un momento storico ritenuto non meno drammatico per l'ortodossia<sup>262</sup>, Gregorio si propone, pertanto, sull'esempio dei pochi che avevano conservato la retta fede, come già Atanasio e l'amico Basilio (vd. Trisoglio 1985, pp. 822-3), «di risvegliare in tutti l'urgenza del pericolo» (*ibid.* 815) e di richiamare i cristiani alla fedeltà alla parola di Dio e alla retta dottrina, attribuendo a sé stesso una funzione *pontificale*, al fine di ristabilire l'Alleanza violata. Per questo, nei versi seguenti (22-24), chiede allo Spirito Santo di poter essere «tromba altisonante dell'esatta verità» (23 ἀτρεκίης σάλπιγγα ἐρίβρομον), «affinché tutti possano godere in cuor loro uniti con l'intera natura divina»

degli dèi: cfr. e.g. Hom., *Il.* 15, 36 s.; *Od.* 5, 184 s. Anche in Tragedia per i giuramenti non di rado vengono invocati come testimoni i medesimi elementi: cfr. e.g. Eur., *Med.* 731-758, in particolare 746 s.: ὄμνυ πέδον Γῆς πατέρα θ' Ἥλιον πατρός / τοῦμοῦ θεῶν τε συντιθεὶς ἅπαν γένος, e 752 s.; *Suppl.* 260 s.: θεοῦς τε καὶ γῆν τήν τε πυρφόρον θεῶν / Δήμητρα θέμεναι μάρτυρ' ἡλίου τε φῶς. Lo stesso si riscontra anche in Nonn., *D.* 17, 283 ss. (μάρτυρας ἔλκω / ἡέλιον καὶ γαῖαν ἀτέρμονα καὶ θεὸν Ἰνδῶν / ἀγνὸν ὕδωρ), secondo un *usus* non infrequente nella retorica tarda e bizantina.

<sup>262</sup> La consapevolezza della profonda crisi in atto nella Chiesa, minacciata dagli attacchi continui dell'eresia, è espressa in vari luoghi da Gregorio: cfr. e.g. *carm.* 2, 1, 30, 39 ss., col. 1291; *or.* 42, 20; in generale vd. Trisoglio 1985, p. 815 e *passim*.

(23 s. ὡς κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ὄλη Θεότῃτι μιγέντες), non dilaniata cioè nella sua essenza da alcuna dottrina eterodossa. Questo sembra essere il fine ultimo della poesia didascalica del Nazianzeno e il senso generale dell'intera pericope.

**16 αὐτὰρ ἐγών:** «A very common formula for transition, particularly within hymns, from proem to narrative proper, from one subject to another, or from narrative to epilogue» (Hunter 2003, p. 103 e relativi riferimenti; vd. anche Lloyd-Jones 1963, pp. 19-20 e, per il suo uso in Omero, Inglese 2017). Attraverso di essa viene fortemente marcata la discontinuità con i βέβηλοι del v. 10 e con i vv. 10-15 in generale e al contempo viene introdotta la sezione conclusiva del proemio di *arc.* 1, in cui, in ossequio al contesto proemiale (v. 16 προοίμιον, cfr. Nardi 1990, p. 166), Gregorio dichiara le motivazioni della propria poesia teologica, vòlta ad assolvere una funzione profetica, ed invoca l'aiuto dello Spirito Santo. L'attenzione del lettore è immediatamente richiamata sull'«io» del poeta (su quest'uso di αὐτὰρ ἐγὼ vd. Bonifazi 2012), «motivo anche questo proemiale [...]» (Nardi 1990, p. 166), secondo una tradizione risalente ad Esiodo (cfr. e.g. *Th.* 30-33; *Op.* 10 ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μησαίμην) ma che abbraccia «altre decise affermazioni di sé, programmatiche di uno stile di vita e di poesia» (Nardi 1990, p. 166 e nota 53, con riferimento ad *Arch. fr.* 1 West; *Parm.* DK28 B 2; *Call. Aet.* 1, *fr.* 1, 32; 4, *fr.* 112, 8). È bene notare, infine, che αὐτὰρ ἐγών ben si adatta «to introduce a final prayer» (Lloyd-Jones 1963, p. 19 in riferimento a Posidipp. *SH* 705, 21), secondo un *usus* della poesia ellenistica (nel caso di *arc.* 1, la preghiera allo Spirito Santo in chiusura di proemio).

**ὄπα – ἦν κτλ.:** cfr. *or.* 4, 15, 1-2, *SCh* 309, 106 Μίαν [...] φωνήν [...] ἦν Ἑσαΐας πρὸ ἡμῶν ἀπεφθέγγατο (segue citazione di *Is* 35, 1). Per ὄπα [...] ἔηκαν cfr. *Hes. Th.* 10 ὄσσαν ἰεῖσαι.

**προοίμιον:** Qui il termine significa in maniera usuale 'introduzione', 'proemio' (cfr. *LSJ s.v.*) – e in questa maniera l'intendono le parafrasi bizantine e le prime edizioni moderne – e configura i primi 24 versi di *arc.* 1 come un'introduzione all'intera silloge. Il riferimento al v. 21, che sintetizza *Dt* 32, 1 ed *Is* 1, 2, e il contesto di riferimenti callimachei, tuttavia, permettono di intendere προοίμιον anche come 'inno' (cfr. *Thuc.* 3, 104; *Plat. Phaed.* 60 d, *Rep.* 531; vd. *LSJ s.v.*), come ha convincentemente proposto Faulkner (2010, pp. 83 ss.): in particolare Gregorio intenderebbe introdurre «his collection with a προοίμιον of markedly Judaeo-Christian origin» (*ibid.* p. 83), costituito appunto dai sopra ricordati cantici di Mosè e d'Isaia. Anche il proemio di un poema didascalico quale la *Teogonia* esiodica, del resto, è ricco di elementi innodici (West

1966b, pp. 150 ss. Arrighetti 2007, pp. 307-310). La versione siriana, invece, fonde insieme προοίμιον (col significato di ‘introduzione’, ‘preambolo’) e ἐν σελίδεσσι traducendoli con ܣܕܬ ܘܝܘܢ (in principio librorum meorum). Tutti i mss. sono concordi su προοίμιον tranne Va che legge φροίμιον, forma contratta di uso tragico (cfr. *LSJ s.v.* προοίμιον) ma da rigettare in quanto *contra metrum*.

**σελίδεσσι:** σελίς indica generalmente la colonna di scrittura del rotolo di papiro o per sineddoche la pagina stessa o lo scritto (numerosi esempi in *LSJ s.v.*). Caillau lo rende con *tabula* in questa sede («Rursus ego vocem, prooemii loco, tabulis / Arponam») e nei seguenti *loci*: *arc.* 3, 10 ([...] ἐν σελίδεσσι θεοσπνεύστοιο νόμοιο); *carm.* 1, 2, 1, 547, col. 563 ([...] ἐν σελίδεσσι γεγραμμένα γράμματα δισσαῖς); 2, 2, 2, 10, col. 1478 (οὐρανίαις σελίσι), mentre in 1, 2, 24, 251, col. 807 (Σελίς τὸ σεπτόν, ἢ Θεὸς χαρίζεται) usa *codex* e in 2, 2, 7, 333, col. 1577 (οὐρανίαις σελίδεσσιν) *pagina*. Relativamente ad *arc.* 1, 16 la sua interpretazione è condivisa anche da Nardi (1989) e da Moreschini (2006a, p. 218). Pur essendo a mio avviso preferibile la traduzione con ‘pagina’, quella di Caillau (1840) potrebbe esser giustificata dal riferimento alle tavole della Legge al v. 20 ed in *arc.* 3, 10 ed ancora dalla tendenza di Gregorio ad immedesimarsi in Mosè: cfr., oltre ad *or.* 28, 2, in particolare *or.* 40, 45, 4-6, *SCh* 358, 304, δός μοι τὰς πλάκας τῆς σῆς καρδίας, γίνομαι σοι Μωϋσῆς [...] ἐγγράφω δακτύλῳ Θεοῦ νέαν δεκάλογον. Il significato di ‘tavoletta’ è contemplato in una glossa marginale di Cu (*ad arc.* 3, 10, p. 31): σελίς· πτυχίον, ἢ καταβατὸν βιβλίου, il cui contenuto è analogo a quello di Hsch. σ 387 (σελίς· πτυχίον, καταβατὸν βιβλίου); Ps.-Zon. *lex.* σ 1636, 5 (J. Tittmann 1808) (πτυχίον. ἢ καταβατὸν βιβλίου); cfr. (Ps-)Herodian. *Epim.* 122, 3 Boissonade (σελίς, τὸ καταβατὸν τοῦ βιβλίου).

**17 θήσομαι:** cfr. Pind. *I.* 1, 2 s., πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον / θήσομαι.

**θεόφρονες ἄνδρες:** cfr. *carm.* 2, 2, 7, 19 s., col. 1552, [...] δὴ γὰρ με Θεὸς μέγας ἴδριν ἔθηκεν / οὐρανίων [...]; *ibid.*, v. 118, col. 1560 Ἰδριες οὐρανίων; *ibid.*, v. 53, col. 1555 νοερῶν τε δαήμονα; *arc.* 4, 57, θείων τε δαήμονες.

θεόφρων, «qui divina sapit» (*ThGL s.v.*), è termine pindarico (*Ol.* 6, 41 τίκτε θεόφρονα κοῦρον) e ricorre anche nella *Tebaide* ciclica (*fr.* 2, 3 Bernabé Κάδμοιο θεόφρονος); cfr. anche Orig. *FrPr*, PG 17, col. 185 (Τὴν σοφίαν [...] δοθεῖσαν τοῖς θεόφροσιν) e col. 229 (ἢ γὰρ γνῶσις ἢ τοῦ Θεοῦ, κόλπος τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ἐν ᾧ ἐγκολπίζεται καὶ περικρατεῖ πάντας τοὺς θεόφρονας [...]); per altre occorrenze vd. *PGL s.v.* Nel Nazianzeno si riferisce molto spesso al popolo rimasto fedele all’ortodossia (λαοῖο θεόφρονος: *epit.* 119, 45 = AG 8, 10, 3; *carm.* 2, 1, 17, 103, col. 1269; 2, 1, 50, 29, col. 1387; cfr. 2, 1, 19, 101, col. 1279 ποίμνης [...] θεόφρονος), al coro degli angeli (*arc.* 6, 71 χοροῖο θεόφρονος), a Ba-

silio o a Gregorio il Vecchio (risp. *epit.* 119, 7 = AG 8, 3, 1 Βασιλίου θεόφρονος; *epit.* 56, 3 = AG 8, 13, 3; *epit.* 90, 3 = AG 8, 52, 3; *carm.* 2, 2, 1, 327, col. 1474); in *carm.* 2, 1, 45, 203, col. 1367 ai θεόφρονες rivolge un invito ad ascoltarlo (Εἰ δ' ἄγε, νῦν αἰοῖτε, θεόφρονες), mentre ordina ai βέβηλοι di non ascoltare (v. 203 s. οἱ δὲ βέβηλοι / ψυχὰς, ὑμετέροις οὐάσι θέσθε θύρας); cfr. ancora 2, 1, 88, 165, col. 1441 (ᾧ θεόφρον). Non si può escludere un intento polemico contro Ario, che aveva iniziato la sua *Thalia* ponendosi sulla linea della fede degli eletti di Dio che comprendono Dio (κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ συνετῶν <τε> θεοῦ, in Ath. Ar 1, 5). Cfr. anche Iul. Imp. in Hel. reg. 7, 15 s., Φοινίκων [...] σοφῶν τὰ θεῖα καὶ ἐπιστημόνων.

**ἄνδρες:** tutti i testimoni riportano questa lezione ad eccezione di Pj, che legge ἄνδρ', e SMB, che hanno invece ἴδρες: In relazione a quest'ultimo, si potrebbe ipotizzare che nella tradizione di δ fosse penetrato, forse come glossa marginale, ἴδριες οὐρανίων di *carm.* 2, 2, 7, 118 (vd. *supra*), che sarebbe poi subentrato ad ἄνδρες – con l'omissione di οὐρανίων e con lo storpiamento di ἴδριες in ἴδρες – all'interno del testo.

**ἔηκαν:** cfr. *carm.* 2, 2, 1, 327 s., col. 1474 Τοῖα πατρὸς ἐμοῖο θεόφρονος, αὐτὰρ ἔγωγε / φθέγξομ' ἀφ' ἡμετέρου Γράμματος ἐσθλὸν ἔπος. ἔειπαν di S<sup>2</sup>, verosimilmente una glossa, può anche spiegarsi come errore di itacismo (ει per η) e di confusione di lettere minuscole (π per κ).

**18:** Su questo verso cfr. nel dettaglio Sembiante 2018. Il principale problema consiste nell'individuazione del valore di μάρτυρε μύθων. Dal punto di vista sintattico, tale *iunctura*, al pari di θεόφρονες ἄνδρες al v. 17 e del participio congiunto ἄγοντες al v. 18, viene considerata per lo più un'apposizione di Mosè ed Isaia, nominati al principio del v. 19. Questa appare, invero, l'interpretazione più naturale, suggerita dallo stesso *ordo verborum*, ed è caratterizzata da un'anticipazione (*Voranstellung*) delle apposizioni (θεόφρονες ἄνδρες – ἄγοντες – μάρτυρε μύθων) rispetto al soggetto cui si riferiscono (Μωσῆς Ἡσαΐας τε): ciò conferisce un effetto di *Spannung* alla dizione poetica (cfr. Schwyzer-Debrunner 1959, p. 615). Non è chiaro, tuttavia, delle parole di chi Mosè ed Isaia siano i testimoni. Generalmente si considera sottinteso un genitivo del tipo Θεοῦ οὐ Κυρίου. Il primo esempio di questa tendenza si rinviene nella *Parafraasi* anonima, che spiega μάρτυρε μύθων con μάρτυρες τῶν τοῦ Θεοῦ προσταγμάτων, e prosegue con Hoeschel (1591, p. 11), che significativamente inserisce una virgola al v. 18 fra λαῶ τάρβος ἄγοντες e μάρτυρε μύθων, Nardi (1989, p. 279), Moreschini (2006a, p. 218) e Sykes (1997, p. 3); Cailau (1840), invece, si limita a proporre una traduzione "a specchio" («populo terrorem duro incutientes, testes verborum»). In questa prospettiva, dunque,

μάρτυς andrebbe inteso non nel comune senso ‘giuridico’ di «testimone» nei processi, bensì in quello – piuttosto raro invero in contesti extrascritturistici – ‘religioso’ di «testimone della verità rivelata da Dio» (cfr. Byong-Seob Min 1991, pp. 231-2; vd. anche Greg. Naz. or. 25, 2, 1 s., *SCh* 284, 158: φιλοσόφων ἄριστε [...] καὶ μαρτύρων τῆς ἀληθείας), in riferimento ad una funzione ‘profetica’, secondo un uso non estraneo alla tradizione patristica (cfr. *Iust. Dial.* 7, 2; *Athen. leg.* 7, 3, *SCh* 379, 92.94; Orig., *CIo* 2, 34, 199 s., *SCh* 120, 344; per altri esempi vd. *PGL s.v. μάρτυς*, p. 830). Parimenti attestato è l’impiego da parte di Gregorio di μῦθος nel senso di parola/discorso pronunciato dalla Divinità, benché molto spesso si presenti nell’accezione negativa di ‘finzione’, ‘favola’ (per gli esempi vd. Demoen 1996, pp. 212-216; Sembianti 2018). La traduzione di μάρτυρε μύθων con «due testimoni delle parole di Dio» sarebbe pertanto possibile, purché, però, come si è detto, si ritenga sottinteso un genitivo come Θεοῦ o Κυρίου. Il verso viene generalmente così tradotto: «Ma io porrò sulle tavolette come proemio quella voce che emisero in passato uomini divini, incutendo timore al popolo ostinato, due testimoni delle parole (di Dio), Mosè ed Isaia [...]». La locuzione τάρβος ἄγειν nel senso di ‘incutere timore’ sembra, tuttavia, essere un ἄπαξ gregoriano.

In questo modo, risulterebbe difficile non notare la curiosa somiglianza – dovuta essenzialmente all’uso del termine μάρτυς al duale – che si verrebbe a creare fra la *iunctura* gregoriana e i misteriosi «due testimoni» di *Ap* 11, 3-13 (per un commento di tale pericope, estremamente complessa, vd. Haugg 1936; Byong-Seob Min 1991), inviati da Dio a Gerusalemme per una predicazione di penitenza prima dell’avvento della «bestia che sale dall’abisso» (*Ap* 11, 7, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαίνον ἐκ τῆς ἀβύσσου), l’anticristo. Un riferimento a tale brano in questo luogo di *arc.* 1, che pur sarebbe estremamente suggestivo, vista anche la presenza di θῆρες al v. 11, è verosimilmente da escludere: nella produzione gregoriana, infatti, sembrano essere assenti altri riferimenti a tale brano e, del resto, la stessa canonicità dell’*Apocalisse*, verso la quale il cristianesimo cappadoce nutriva una certa diffidenza (Rizzi 2010, p. 3), non è chiaramente affermata dal Nostro (vd. Gallay 1984, pp. 317-8). L’identificazione di uno dei «due testimoni» con Isaia, inoltre, risulterebbe del tutto inedita rispetto alla esegesi patristica (vd. Haugg 1936, pp. 89-114; Byong-Seob Min 1991, pp. 112-152), se non rifacendosi ad alcune tradizioni apocriefe (*AI, SEsdr*), la conoscenza delle quali da parte di Gregorio risulterebbe invero difficilmente dimostrabile (cfr. Sembianti 2018). La versione siriana, invece, traduce μάρτυρε μύθων con ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ (*testes verborum meorum*). È assai improbabile che il testimone o i testimoni impiegati dal traduttore siriano

leggessero μύθων μου oppure μύθων ἐμῶν; si dovrà piuttosto ritenere che tale innovazione vada ascritta al traduttore siro (meno probabilmente al copista). Per l'analisi del commento di Cosma, vd. Sembianti 2018. Nessuna attenzione da parte della critica, infine, sembra aver avuto l'interpretazione di Niceta David, adottata poi da Billius (1575, p. 5) nella sua traduzione. Niceta, infatti, identifica gli ἐπιστάμενοι del v. 19 con 'coloro che sanno' – sulla base delle loro approfondita conoscenza della Scrittura – che Mosè ed Isaia «invocarono il cielo e la terra come testimoni chiamati ad ascoltare le loro parole, perché non avevano dinanzi a sé popoli degni di fiducia» (Moreschini-Costa 1992, p. 40, ll. 105-107, trad. p. 41, εἰδοσί δὲ λέγω ὡς οὗτοι μάρτυρας καὶ ἀκροατὰς τῶν ἰδίων λόγων, ὅτι μὴ εἶχον ἐτέρωθεν ἀξιοπίστους, τὸν οὐρανὸν ἀνεκαλέσαντο καὶ τὴν γῆν). Mosè, infatti – continua il commentatore –, nel proclamare al popolo la Legge e nell'ammonirlo (διαμαρτυρούμενος) a vivere in maniera conforme ad essa (*ibid.* ll. 110-113), aveva bisogno di testimoni, secondo la prassi delle διαμαρτυρίαι (*ibid.* ll. 113 s. ἐπειδὴ καὶ μαρτύρων ἐν ταῖς διαμαρτυρίαῖς χρεῶν); non poteva tuttavia sceglierne di fra i suoi contemporanei: «non era, infatti, conveniente che prendesse testimoni di tra coloro che sapeva che ben presto avrebbero peccato e sarebbero morti» (*ibid.* p. 42, ll. 116-118, Οὐ γὰρ ἄξιον ἦν ἐξ αὐτῶν εἰς μάρτυρας παραλαβεῖν, οὓς ἤδει μικρὸν ὄσον καὶ ἀμαρτησομένους καὶ τεθνηξομένους). Come si vede, dunque, tale scelta risponde ad esigenze morali e soprattutto funzionali: la μαρτυρία prestata da uomini, infatti, a motivo dei limiti imposti dalla condizione mortale, sarebbe risultata del tutto inadeguata rispetto ad un'alleanza – quella fra Dio e Israele – destinata a valere in perpetuo, senza limiti di spazio o di tempo: già in ambito omerico, del resto, compito del μάρτυρος, «in previsione che un determinato avvenimento o patto possa essere un giorno fortuitamente o volutamente dimenticato», è quello di «ricordare', per potere, all'occorrenza, riferire quanto avrà ricordato»<sup>263</sup>. La scelta di Mosè ricadrebbe pertanto sul cielo e sulla terra, che per Niceta rappresenterebbero rispettivamente le potenze celesti e noetiche (τάς τε οὐρανίας καὶ νοεράς δυνάμεις) e gli uomini aperti all'ascolto della Parola di Dio e predestinati alla vita eterna (τούς τ' ἀπὸ γῆς συνήσειν μέλλοντας καὶ εἰς ζωὴν τεταγμένους; *ibid.* ll. 119-121). Per questo motivo, quando la Legge venne effettivamente violata, Isaia invocò i medesimi testimoni nel processo contro il popolo ribelle, secondo la consuetudine di quei tempi (ll. 123-127). Anche Billius, come si è accennato, segue l'interpretazione di Niceta, negli *scholia* (p. 7) e nella sua traduzione; quest'ultima però, caratterizzata da una certa libertà

<sup>263</sup> Nenci 1958, p. 228.

di approccio, non consente di comprendere chiaramente come egli spiegasse dal punto di vista sintattico il v. 18 (vd. Sembiante 2018):

Ast mihi scribendi exorsus vox illa futura est,  
 Quam prius, ut duram quaterent formidine gentem,  
 Persancti misere viri (**dum quaerit uterque**  
**Quos testes sermonum habeat**) Mosesque piusque  
 Esaias [...] (p. 5).

L'interpretazione di Niceta non è affatto priva di fondamento: essa, infatti, si basa, come si è visto, sul contesto stesso della Sacra Scrittura ed anche, in particolare, sull'esegesi dei Padri (compreso lo stesso Gregorio), nei quali si riconoscono tutte le sue argomentazioni (per l'elenco vd. Sembiante 2018). È verisimile, dunque, che il commentatore bizantino, accingendosi a commentare il segmento testuale qui in discussione, interamente incentrato su *Dt* 32, 1 e *Is* 1, 2, avesse presente l'ampio *consensus patrum* a proposito della interpretazione di questi passi biblici; ai suoi occhi, pertanto, il duale *μάρτυρε μύθων* si sarebbe potuto riferire solo ai due testimoni 'di eccezione' dei discorsi di Mosè ed Isaia, e cioè il cielo e la terra. Si aggiunga che tale *iunctura* intesa come "testimoni della parola di Dio" applicata ai due profeti sembra non essere attestata (per le – poche – eccezioni del mondo latino medievale vd. Sembiante 2018). Questa interpretazione, certamente suggestiva, presenta, tuttavia, notevoli problemi dal punto di vista sintattico: se infatti *μάρτυρε μύθων* non fosse apposizione di Mosè e di Isaia, rimarrebbe in certa misura *pendens* la sua funzione all'interno della frase. La si potrebbe forse giustificare considerando *μάρτυρε μύθων* come retto da *τάρβος* o più semplicemente come un accusativo di relazione, sulla base di Aesch. *Sept.* 288-290 (ed. West 1998), *γείτονας δε καρδιάς / μέριμναι ζωπυροῦσι τάρβος / τὸν ἀμφιτειχῆ λεών* («E le angosce intorno al cuore attizzano lo *spavento per l'esercito* che cinge le mura», trad. G. Morani-M. Morani). Fränkel (1962, p. 375), infatti, interpretava *τὸν ἀμφιτειχῆ λεών* come «an object in the accusative depending on a periphrastic expression in the same way as it would on the simple verb, the place of which roughly speaking the periphrasis has taken». L'intera frase, dunque, andrebbe intesa, come proposto da Jebb (1883a, p. 45, *ad Soph. OC* 223), nel seguente modo: *ποιοῦσί με ταρβεῖν τὸν ἀμφιτειχῆ λεών*. Si potrebbe forse ipotizzare una spiegazione simile anche per il nostro v. 18 («incutendo nel popolo duro il terrore per i due testimoni dei loro discorsi») o in alternativa immaginare, come probabilmente aveva fatto Billius (1575), una costruzione *ἀπὸ κοινοῦ*, con *τάρβος* e *μάρτυρε μύθων* retti entrambi da *ἄγοντες*, il primo nel senso di



‘incutere terrore’ (che è comunque un ἄπαξ; vd. *infra*), il secondo nel senso di *testes adducere, producere* (cfr. *ThGL, LSJ s.v.*). Un’ulteriore possibilità sarebbe di considerare τάρβος come complemento predicativo dell’oggetto di μάρτυρε μύθων, a sua volta dipendente da ἄγοντες: «presentando i due testimoni dei (loro) discorsi come oggetto di terrore» (per questo significato cfr., segnalato da *LSJ, Eur. Bacch. 1310 πόλει τε τάρβος ἦσθα*), quindi «atterrendo il popolo duro con i due testimoni dei loro discorsi». L’intero passo andrebbe quindi così tradotto: «Ma io porrò sulle tavolette quella voce che in passato emise-ro uomini divini, atterrendo il popolo duro con i due testimoni dei loro discorsi, Mosè ed Isaia (parlerò a coloro che sanno) [...]». In conclusione, la scelta fra le due possibilità è difficile: l’interpretazione della *Parafrasi* anonima è certamente più lineare, ma che μῦθος senza ulteriori specificazioni indichi in questo caso la parola di Dio è tutt’altro che scontato, senza contare il “rischio” non certo remoto per un lettore attento (un ἐπιστάμενος) di identificare Mosè ed Isaia con i due testimoni dell’*Apocalisse*; sembra poco probabile, infine, che ἄγοντες regga τάρβος (sarebbe preferibile collegarlo a μάρτυρε, nel senso sopra evidenziato). Quella di Niceta è senz’altro più coerente con il contesto del carne e con la tradizione patristica, ma necessita di una spiegazione sintattica più complessa. La questione rimane aperta.

**τάρβος:** cfr. *arc. 5, 47; 6, 40*; vd. anche *Orac. Sib. 8, 463*, dove ricorre anche il verbo εἰσαῖω (τὴν δ’ ἄρα τάρβος ὁμοῦ θάμβος θ’ ἔλεν εἰσαῖουσιν).

**ἀπηνεῖ:** raro in attico e mai attestato in Tragedia (vd. *LSJ s.v.*), corrisponde a σκληροτράχηλος di *Es 33, 5* (ὕμεις λαὸς σκληροτράχηλος, *et alibi*). In Omero ha il significato di ‘ostinato’, ‘intrattabile’, ‘duro’ (cfr. *e.g.*, riferito a θυμός, *Il. 15, 94; Od. 23, 97*; anche *Clem. Al. Strom. 7, 16, 102*, διὰ τῆς ἀπηνεῖς ἀπεθείας; vd. in generale *DGE s.v.*), ma anche di ‘tracotante’, ‘crudele’, come in *Il. 1, 340* πρὸς τοῦ βασιλῆος ἀπηνεός. Questo stesso luogo, relativo all’ambasceria di Taltibio ed Euribate ad Achille (*Il. 1, 318-348*), ha in comune con *arc. 1, 16-21* non solo l’uso ἀπηνεός, ma anche quello di μάρτυς e del duale (cfr. *Il. 1, 338*: τῶ δ’ αὐτῶ μάρτυροι ἔστων). In *Plut. soll. anim. 970 c 1* è associato a θηριώδης. Prima di Gregorio la *iunctura* λαὸς ἀπηνεός si ritrova solo in Origene, *FrLam 70, 2* (λαὸν ἀπηνεή).

**μάρτυρε μύθων:** Il duale μάρτυρε è attestato solo qui, in *Anon. in Rhet. 3, 5, ll. 2-5* Rabe [Arist. 1407 b 10] e in un tardo autore bizantino che sembra esser stato influenzato da questo passo (*Mich. Apost. Or. ad Luc. 246*). La *iunctura* sembra invece esser un ἄπαξ gregoriano. Forme simili si rinvencono, soprattutto per giuramenti o accordi, in Omero (cfr. *e.g. Od. 1, 273* μῦθον πέφραδε πᾶσι, θεοὶ δ’ ἐπὶ μάρτυροι ἔστων; vd. in generale Nenci 1958), in *AG 3, 15, 5*

(μύθων ἐσθλῶν μάρτυς) e soprattutto in Nonno di Panopoli, che nelle sue opere utilizza spessissimo espressioni come μάρτυρι μύθω, μάρτυρι φωνῆ, μάρτυρι λαῶ (riferimenti in Vian 1997), evidentemente influenzato da Gregorio (su questo vd. Simelidis 2016, pp. 304-5; Sembianti 2018). Spesso si trovano anche dei sinonimi dell'uno o dell'altro termine: per μάρτυς, cfr. Ap. Rhod. 4, 89 τεῶν μύθων ἐπίστορας; Quint. Smyrn. *posthom.* 8, 480 παλαιῶν ἱστορι μύθων; Paul. Sil., *descr.* 778 ζαθέων ἐπίστορα μύθων; per μῦθος, Plat. *leg.* 664 c 7 τὸν τε Παιᾶνα ἐπικαλούμενος μάρτυρα τῶν λεγομένων; Act. 5, 32 καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων; Greg. Naz. *or.* 24, 7, SCh 284, 50, Τῶν μὲν οὖν λόγων καὶ οἱ λόγοι μάρτυρες; vd. anche Orig. *HEz* 2, 5, GCS 33, 347, l. 27 *ut Dominus sermonum meorum testis adsistat.*

**19 τε:** l'omissione di τε, propria della famiglia Ω, è inaccettabile in quanto *contra metrum*; **Va<sup>2</sup>** lo aggiunge *supra versum* per contaminazione da Π.

**ἐπισταμένοις δ' ἀγορεύσω:** cfr. Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 10, 270, col. 732 εἰδόσι φράσω (indicato da Sykes 1997, p. 83); altri *loci paralleli* gregoriani in Crimi *et al.* (1995, *ad l.*, p. 329). Gregorio fa convergere in questo inciso elementi di molteplici tradizioni, di provenienza classica e cristiana. L'influsso di alcuni passi evangelici (e.g. *Mc* 4, 9 Ὃς ἔχει ὧτα ἀκούειν ἀκουέτω; cfr. ancora *ib.* 13, 14; *Mt* 11, 15) è stato segnalato da Sykes (1997, p. 83), mentre Nardi (1990, p. 167) ha evidenziato quello della *Disciplina arcani*, di cui si è già parlato (vd. *supra*) e della concezione archilochea e parmenidea del poeta come un iniziato, a conoscenza rispettivamente dell'"amabile dono delle Muse" (*Arch. fr.* 1, 2 West, v. 2 Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος) e della verità filosoficamente intesa (DK 28 B 1, 3 εἰδῶτα φῶτα) «in forza della sua iniziazione alla verità delle cose, in contrapposizione a chi non sa niente» (DK 28 B 6, 4 βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν, Nardi 1990, p. 167). A questi esempi si può aggiungere, oltre al modello omerico (cfr. *Il.* 4, 404 μὴ ψεύδε' ἐπιστάμενος σάφα εἰπεῖν; [*Hom.*] *hymn.* 4 [*ad Herm.*] 479; vd. Hunter 2003, p. 103, *comm. ad Theocr.* *Id.* 17, 7), la concezione aristocratica della poesia attestata in autori come Teognide (1, 681 ταῦτά μοι ἠνίχθω κεκρυμμένα τοῖσ' ἀγαθοῖσιν), Bacchilide (3, 85 φρονέοντι συνετὰ γαρύω) e particolarmente Pindaro, che nella seconda *Olimpica* afferma di avere «all'interno della faretra dardi veloci che si rivolgono agli intelligenti» (83 s. πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη / ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας φωνάεντα συνετοῖσιν.), mentre necessitano di interpreti per essere intese da tutti (85 ἐς δὲ τὸ πᾶν ἔρμανέων χατίζει), secondo una concezione in cui i συνετοὶ sono gli aristocratici committenti del poeta, "colui che sa molte cose per natura" (86 σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδῶς φυᾶ), con il quale essi condividono «a linguistic

and ethical code»<sup>264</sup>, mentre «those who do not share this code are excluded from poetic understanding and enjoyment» (*ibid.*, pp. 5 s.); vd. anche Gentili 2006, pp. 73 s., 91. A tale passo allude anche Teocrito in *Id.* 17, 7 (vd. Hunter 2003 *ad l.*, p. 103). Tangibile è anche l'influsso della tradizione alessandrina (i cristiani 'gnostici' di Clemente e quelli *progredientes/perfecti* di Origene; vd. *supra*).

**20 νεόπηγα:** forma estremamente rara, verisimilmente di conio nazianzenico (da \*νεόπηξ). Il significato è lo stesso degli altri composti di νέος e πήγνυμι (νεοπαγής, νεοπηγής, νεόπηκτος), «Recens compactus et coagmentatus, constructus» (*ThGL s.v.* νεοπαγής). Cfr. in particolare Greg. Naz. *arc.* 7, 70 (νεοπηγέος αἴης); Nonn. *Par.* 7, 32 (κλισίας νεοπηγέας).

**21:** cfr. *or.* 4, 1 (*SCh* 309, 86), Ἀκούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη, ἐνωτίσασθε πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην [cfr. *Ps.* 48, 8], καλῶ γὰρ ἅπαντας [...] (cfr. Sykes 1997, p. 84). Cfr. anche e.g. [*Hom.*] *hymn.* 3, 334 κέκλυτε νῦν μοι Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν.

**21 εἰσαῖοι:** È significativo che sia Ἡσαῖας che εἰσαῖοι, oltre ad occupare nei rispettivi versi (19 e 21) la medesima *sedes*, risultino, se pronunziati alla maniera itacistica, quasi identici, con un significativo gioco di assonanze (Sembiante 2018, p. 166 nota 17). Notare la *variatio* fra l'ottativo cupitivo, impiegato da Gregorio per rivolgersi al cielo (v. 21) e poi allo Spirito Santo (v. 22), al fine di evitare l'asprezza di un comando diretto, e l'imperativo δέχνησο adoperato invece per la terra.

εἰσαῖω è forma poetica per εἰσακούω, attestata già in *Sapph. fr.* 62, 7 Voigt (p. 80): vd. in merito Zehles-Zamora 1996, p. 144; cfr. anche *DGE*; *LSJ s.v.*

## 22-24

Πνεῦμα Θεοῦ, σὺ δ' ἔμοιγε νόον καὶ γλῶσσαν ἐγείροις  
ἀτρικής σάλπιγγα ἐρίβρομον, ὥς κεν ἅπαντες  
τέρπωνται κατὰ θυμὸν ὄλη Θεότητι μιγέντες.

Come si è detto nel precedente paragrafo, il tradizionale *Musenarruf* è qui sostituito dalla preghiera allo Spirito Santo, posta non all'inizio, ma alla fine del proemio, secondo un *usus* non infrequente in poesia (cfr. *Hom. Od.* 1, 1.10; *Hes. Th.* 104-115; *fort. Call. Aet.* 1, *fr.* 4 Massimilla = *fr.* 2 Pfeiffer; *Arat. phaen.* 16-18; *Verg. Aen.* 1, 8-11)<sup>265</sup>, prima dell'introduzione della tematica dottrina-

<sup>264</sup> Battisti 1990, p. 5.

<sup>265</sup> Cfr. Nardi 1990, p. 167 e nota 56.

le. Ciò si riscontra anche nelle *Orazioni Teologiche*, dove lo Spirito è invocato come fonte di ispirazione prima di passare all'esposizione teologica (*or.* 28, 1, 12-15, *SCh* 250, 100, τοῖς τῆς θεολογίας ἤδη προσβῶμεν λόγοις, προστησάμενοι τοῦ λόγου τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱόν, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον [...] ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν; 29, 1, 6 ss., p. 176 τῷ ἁγίῳ Πνεύματι θαρρήσαντες [...] τὰς ἡμετέρας περὶ τῆς θεότητος ὑπολήψεις, αἴτινες ποτέ εἰσιν, ὡσπερ τινὰ τόκον εὐγενῆ τε καὶ ὠριμον εἰς φῶς προενέγκωμεν), nella consapevolezza – espressa nella quinta *Orazione teologica* – che dalla grazia dello Spirito Santo dipende la possibilità di proseguire il discorso (*or.* 31, 2, 8 s., p. 278 Ὅμως διδότη τὸ Πνεῦμα, καὶ ὁ λόγος δραμεῖται [1 *Cor* 3, 6]; cfr. Nardi 1990, p. 169).

Come osserva Meinel 2009, p. 79, Gregorio, chiedendo allo Spirito di destare la sua mente e la sua lingua – quindi «doti intellettuali ed estetiche» (Nardi 1990, p. 167) –, riesce a superare le insormontabili difficoltà poste da una poesia di argomento teologico (cfr. 1-5) trasferendo da sé a Dio stesso l'autorità ultima del testo: «the poet in this way lays claim to truth analogous to the basis of the authority claimed by the Bible, namely that it was 'written by the Holy Spirit'» (*ibid.*; cfr. ancora *ibid.* p. 80, «the text presents itself as revealed scripture»); anche altri *loci* degli *Arcana*, del resto, presentano un analogo contesto di rivelazione (*e.g.* 3, 90 τόσσον ἐμοῖς φαέεσσι Τριάς σέλας ἐξεκάλυψεν; 6, 96 ταῦτα [...] Πνεῦμ' ἐδίδαξε; vd. Meinel 2009, p. 79). In questo senso va inteso l'anelito del Poeta ad esser «tromba altitonante dell'esatta verità» (23 ἀτρεκίης σάλπιγγα ἐρίβρομον): il Nazianzeno si dimostra pienamente consapevole della propria missione profetica, richiamata anche altrove (*e.g. epist.* 100, 3 Gallay, πρὸς τοῦτο δὲ ἀποβλέψω μόνον ὅτι κήρυξ γενέσθαι τῆς ἀληθείας κατηξιώθην; cfr. Trisoglio 1985, p. 820 e nota 63), finalizzata alla predicazione della *esatta verità*, consapevole che solo l'adesione alla fede ortodossa<sup>266</sup> può garantire la piena unione con il Dio trinitario, non lacerato da dottrine eterodosse (vd. *infra*). E far sì che «tutti quanti possano godere in cuor loro uniti con l'intera Divinità» (23 s. ὡς κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ὅλη Θεότητι μιγέντες) sembra esser proprio il fine ultimo della poesia didascalico-teologica di Gregorio Nazianzeno, come già lo era stato della predicazione in 1 *Gv* 3 s. (cfr. Nardi 1990, p. 168). Questa unione può esser sperimentata fin dalla vita terrena attraverso l'ascesi e la purificazione (cfr. Sykes 1997, p. 85), ma potrà giunger a perfezione soltanto dopo la morte, «allorquando questa parte

<sup>266</sup> Sull'identità fra verità, Θεότης ed ortodossia vd. Trisoglio 2008, pp. 211-254, in particolare 225 ss.

simile a Dio e divina (parlo della nostra mente e ragione) si unirà a Colui che è le è affine, allorquando l'immagine sarà risalita al suo archetipo, del quale attualmente ha desiderio» (*or.* 28, 17, 4-7, *SCh* 250, 134, ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξει, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθη πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν): la contemplazione della Trinità «che si congiunge completamente alla mente tutta» costituisce per il Padre, infatti, il regno dei cieli (*or.* 16, 9, *PG* 35, 945 καὶ ἡ τῆς ἀγίας καὶ βασιλικῆς θεωρία Τριάδος ἐλλαμπούσης τρανώτερόν τε καὶ καθαρώτερον, καὶ ὄλης ὄλω νοῖ μιγνυμένης, ἦν δὴ καὶ μόνην μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι); la medesima consapevolezza è manifestata anche in *carm.* 2, 1, 1, 633, col. 1017 (Ἐνθάδε καὶ μετέπειτα ὄλη θεότητα μιγέντα), dove anche ricorre il concetto di μίξις con l'intera Θεότης. Gregorio non si sta negando, naturalmente, la teologia negativa ribadita al principio del carne: a fronte dell'impossibilità di una conoscenza razionale della natura divina, esiste la possibilità di una conoscenza "mistica" (cfr. Lieggi 2009, pp. 204-5), fondata sull'unione con Dio (il tema della ὁμοίωσις θεῷ, su cui vd. Moreschini 1997b, pp. 33 s.). La possibilità di tale μίξις è fondata, come osserva Sykes (1997, p. 84), sulla creazione del primo uomo Adamo ad immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1, 26), mescolando il fango della terra con la divinità (*arc.* 4, 91 s. ἐπεὶ χθονὸς ἐκγενόμεσθα / μιχθείσης Θεότητι), e del nuovo Adamo Cristo attraverso l'incarnazione del Λόγος (*carm.* 1, 1, 10, 12, col. 466 Οὗτος Θεοῦ σοι τοῦ μεμιγμένου λόγος); per altri riferimenti vd. Sykes 1997, pp. 84-5.

**22 νόον καὶ γλῶσσαν ἐγείροις:** nesso costruito, forse, a partire da *Orph. hymn.* 86, 4 (προ<σ>φωνῶν ψυχαῖς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις) e Cratin. *Plut. fr.* 73, 63 (ἐγειρε, θυμέ, γλῶ[τταν [...]). νόον ἐγείρειν ricorre anche in *carm.* 1, 2, 31, 5, col. 911, dove è seguito da una finale introdotta da ὡς κεν (Αἰεὶ νηὸν ἐγειρε Θεῷ νόον, ὡς κεν [...]); ricorre anche in Nonno in contesti relativi al vino (*D.* 42, 30 [...] ἐπεὶ νόον οἶνος ἐγείρει; 45, 85 εἰς φόνον ἀσταθέος νόον ἀνέρος οἶνος ἐγείρει); vd. anche Clem. Al. *strom.* 5, 3\*, 17, 3, 5 (τὸν νοῦν ἐγείρουσι); Plot. 3, 2, 5, 19 (νοῦν καὶ σύνεσιν ἐγείρει). Per γλῶσσαν ἐγείρειν, invece, cfr. *carm.* 2, 2, 7, 233, col. 1569 ([...] γλῶσσαν δὲ τεῖν εὐφημον ἐγείροις); *epist.* 191, 1 Galla (μηδὲ σφηκίαν ἐγείρειν κατ' ἔμαντοῦ, γλῶσσαν πρὸς τὸ κακῶς λέγειν ἔτοιμοτέραν).

**23 ἀτρεκίης σάλπιγγα ἐρίβρομον:** Nel Nazianzeno si ritrovano espressioni affini, come ἄγγελον ἀτρεκίης ἐρηχέα, che ricorre in *epit.* 119, 21 = AG 8, 5, 3 (riferito a Basilio); *epit.* 58, 3 = AG 8, 15, 3 (Gregorio il Vecchio); *carm.* 2, 2, 6, 103, col. 1550 (Amfilochio di Iconio); 2, 2, 7, 22, col. 1552 (detto del sacerdote); cfr. anche *or.* 21, 13, 11, *SCh* 270, 136, μεγάλη σάλπιγξ τῆς ἀληθείας

(Atanasio); *epit.* 119, 34 = AG 8, 7, 4 ἔρμα πολυσχίστου νῦν πλέον ἀτρεκίης (Basilio). Per altri autori cristiani, invece, cfr. Clem. Al. *prot.* 11, 116, 3, *SCh* 2, 185, Σάλπιγξ ἐστὶ Χριστοῦ τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ; Thdt. *eran.* p. 211, l. 31 Etlinger τῆς μεγάλης τοῦ πνεύματος σάλπιγγος (cfr. *PGL s.v.*). La concezione del poeta come portavoce della divinità è tipica della poesia arcaica e trova ancora eco, ad esempio, in Teocrito, che si definisce «bocca sonora delle Muse» (*Id.* 7, 37 καὶ γὰρ ἐγὼ Μοισᾶν καπυρὸν στόμα; cfr. Pretagostini 1995, p. 169).

**ἀτρεκίης:** ionico per ἀτρέκεια, è presente in Pindaro (*fr.* 213, 4 δίχα μοι νόος ἀτρέκειαν εἰπεῖν; *Ol.* 10, 13 νέμει γὰρ Ἀτρέκεια πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων), Euripide (*fr.* 91 Kannicht, ἀτρέκεια δ' ἄριστον ἀνδρὸς ἐν πόλει δικαίου πέλει), negli *Oracoli Sibillini* (8, 486 εὐσεβίης τε καὶ ἀτρεκίης βαινόντες ἀταρπούς) e *Caldaici* (182, 1 ἡ πολύφρων ἀτρέκεια) e in Manetone (*apotel.* 229 τὰ γὰρ ἀτρεκίην μάλα φαίνει); vd. *LSJ*, *DGE s.v.* Nel Nazianzeno, oltre ai *loci* richiamati nella voce relativa al lemma precedente, cfr. *epit.* 25, 6 = AG 8, 118, 6 (μάρτυρες ἀτρεκίης) = *carm.* 2, 2, 1, 103, col. 1459; *carm.* 1, 2, 1, 559, col. 564; 1, 2, 2, 480, col. 616; 2, 1, 1, 211, 986 (Αὐτὴν δ' ἀτρεκίην καθαροῦ νοὸς ὀμματι λεύσσω) = 2, 1, 45, 25, col. 1355; 2, 1, 45, 178, col. 1366 (γράμματι ἀτρεκίην Χριστὸς ὑποσκιάων); 2, 2, 1, 52, col. 1455 (οὐδ' ὀλίγοις ἔχνεσιν ἀτρεκίης); 2, 2, 4, 86, col. 1512 (αὐτὴν δ' ἀτρεκίην<sup>267</sup> θηεῦμενος ὀμμασιν ἀγνοῖς); 2, 2, 5, 132, col. 1531; in 2, 1, 1, 627, col. 1016 ἀτρεκίη è epiteto cristologico. Dopo Gregorio lo si ritrova in *Syn. hymn.* 1, 156 (ἀτρέκεια σοφά) e in diverse occasioni nella *Parafraresi* nonniana (cfr. *e.g.* 1, 45.54). Il proposito di voler procamare l'esatta verità espresso da Gregorio in questo passo rimanda al proemio della *Teogonia* esiodea, laddove le Muse, prima di conferire ad Esiodo l'investitura poetica (30-32 καὶ μοι σκηπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον / δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν / θέσπιν [ ... ]) dichiarano di saper dire «molte cose false simili a quelle vere» (27 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, esemplato su *Od.* 19, 203 ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα)<sup>268</sup>, ma anche, quando vogliono, di saper cantare cose vere (28 ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι); la pretesa di cantare la verità è rivendicata dal poeta alla propria poesia anche al principio delle *Opere* (10 ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μυθησαίμην). Del passo della *Teogonia* si serve Callimaco in *Aet.* 1 *fr.* 2 Pfeiffer come modello «per la costruzione del racconto del suo incontro con le Muse» (Pretagostini 1995, p. 165) e della propria poetica ispirata alla «ricerca delle 'cause' vere», in contrappo-

<sup>267</sup> La maggior parte dei codici legge, in luogo di ἀτρεκίην, ἀπλανέως, accolto da Moroni 2006 nella sua edizione (vd. *ib.* p. 125).

<sup>268</sup> L'interpretazione di questo verso è assai complessa: per uno *status quaestionis* vd. Pucci 2007, pp. 60 ss.

sizione con «quanti [...] difendevano i canoni della poesia epica tradizionale basata sul criterio del verisimile e criticavano invece le sue scelte innovative di poetica» (*ibid.*, p. 164). Analoghi «propositi e aneliti di verità» sono individuati da Nardi (1990, p. 168) nella conclusione del proemio del *Περὶ φύσεως* di Parmenide (DK 28 B 1, 28 s. *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ*), «al termine di una “via... fuori del cammino degli uomini” [DK 28 B 1, 27], come quella di Gregorio (v. 1 sg.)» (*ibid.*), in Call. fr. 612 Pfeiffer (*ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰίδω*) e in *Ov. ars* 30 s. (*uera canam: coeptis, mater Amoris, ades! / este procul, uittae tenues, insigne pudoris*). Si segnala l'iato (σάλπιγγα ἐρίβρομον).

**σάλπιγγα:** la tromba è presente anche nell'*Esodo*, dove accompagna la teofania sul Sinai (*Es* 19, 16 *καὶ ἐγίνοντο φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ νεφέλη γνοφώδης ἐπ' ὄρους Σινα, φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἦχει μέγα; 19, 19 ἐγίνοντο δὲ αἱ φωναὶ τῆς σάλπιγγος προβαίνουσαι ἰσχυρότεραι σφόδρα*), e nella seconda *Orazione teologica* (cap. 2, 11-13, *SCh* 250, 102 *εἰ δὲ πρόσκαιρα γοῦν ἠγνισμένος, κάτω μενέτω, καὶ μόνης ἀκουέτω τῆς φωνῆς καὶ τῆς σάλπιγγος, τῶν ψιλῶν τῆς εὐσεβείας ῥημάτων*). In Greg. Nyss. *v. Mos.* 2, 158 è chiamata «tromba che atterrisce l'udito» (σάλπιγξ τὴν ἀκοὴν καταπλήττουσα) «l'annuncio relativo alla natura divina» (τὸ περὶ τῆς θείας φύσεως κήρυγμα).

**ἐρίβρομον:** Questo aggettivo è epiteto dionisiaco in [*Hom.*] *hymn.* 7, 56; 26, 1; *Anacr. fr.* 20, 1 Page; *Panyas. fr.* 17, 2 Bernabé; *Orph. hymn.* 30, 1; 45, 4; 48, 2. Si riferisce ai leoni in *Pind. Ol.* 11, 20 (ἐρίβρομοι λέοντες; vd. Lozza 2004); *I.* 4, 46 (ἐρίβρεμετῶν θηρῶν λεόντων: cfr. *Hom. Il.* 11, 624 Ζηνὸς ἐρίβρεμέτεω, Lozza 2004, p. 18); *Opp. Cyn.* 4, 80 (ἐρίβρομος [...] λις). In *Pindaro* si trova ancora riferito alle nuvole (*Pyth.* 6, 11; anche in *Orph. hymn.* 21, 3), al mare (*fr.* 351, 1 Snell-Maehler) e alla terra (*Pyth.* 6, 3 ἐριβρόμου χθονὸς, probabilmente allude alla natura vulcanica del suolo, vd. *Lex. Pind. s.v.*; cfr. *AG* 6, 203, 5 s. ἐριβρόμου / Αἴτνης; *Tryph.* 232 Ἥφαιστος [...] ἐρίβρομος). In *Orph. hymn.* 69, 1 è epiteto delle Erinni.

**23b s. ὡς κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ὅλη θεότητι μιγέντες:** questa sequenza è ricalcata su *Hes. Op.* 57 s., laddove Zeus, adirato con Prometeo per il furto del fuoco, predice il futuro castigo destinato al genere umano, rappresentato da Pandora: τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὼν κακὸν ἀμφαγαπῶντες. Come si può notare, c'è una perfetta corrispondenza fra gli elementi: ὡς κεν ἅπαντες – ᾧ κεν ἅπαντες; τέρπωνται κατὰ θυμὸν; ὅλη θεότητι μιγέντες – ἐὼν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.

**24 τέρπωνται κατὰ θυμὸν:** cfr. *Hom. Il.* 21, 45 θυμὸν ἐτέρπετο; *Od.* 23, 345 s. Ὀδυσῆα ἐέλπετο ὄν κατὰ θυμὸν / εὐνῆς ἀλόχου ταρπήμεναι; [*Hom.*] *hymn.* 3

(in *Apoll.*), 153 *τέρψαιτο δὲ θυμὸν* e 342 *τέρπετο δὲν κατὰ θυμὸν*; *hymn.* 5 (in *Ven.*), 72 *τέρπετο θυμὸν*; *hymn.* 19 (in *Pana*), 45 s. *πάντες δ' ἄρα θυμὸν ἔτερφθεν / ἀθάνατοι*; Hes. *Op.* 358 *καὶ τέρπεται δὲν κατὰ θυμὸν*; Pind. *Pyth.* 2, 74 *οὐδ' ἀπάταισι θυ-/μὸν τέρπεται ἔνδοθεν*; A.R. 2, 761 *τέρποντό τε θυμὸν ἔπεσιν*; Quint. 14, 547 *τέρπεθ' ἔδον κατὰ θυμὸν ἀγαυὴ Τριτογένεια*.

**ὄλη θεότητι:** è probabile che in ὄλη sia presente un riferimento polemico agli eretici, accusati in *or.* 25, 8, 5 (*SCh* 284, 174) di 'fare a pezzi' Dio (τὸν τῶν ὄλων Θεὸν τεμόντες). In particolare, Gregorio individuava in *or.* 2, 37 (*SCh* 247, 136) tre 'malattie' che sconvolgevano la vita ecclesiale del suo tempo (modalismo sabelliano, arianesimo, triteismo; vd. Moerschini 1997e, pp. 118 ss.); non è improbabile, dato il riferimento allo Spirito Santo, che in questo luogo abbia di mira anche i pneumatomachi, contro i quali il poeta si scaglia nella chiusa del carme. Analoghi spunti polemici è verosimile, come ha osservato Criscuolo (2001b, p. 314 nota 25), che fossero presenti anche in Sinesio, quando, in *Dion* 10, 53 A 1 s. Terzaghi, accusa coloro che, sprovvisti di adeguata παιδεία, si pongono arrogantemente ad insegnare di «dilaniare la divinità tutta a mezzo di assurde invenzioni a suo riguardo» (καὶ ταῦτα τί ἂν εἴποι τις, ἢ σπαράττειν τὸ θεῖον ἅπαν ταῖς ἀτόποις ὑπονοίαις περὶ αὐτοῦ; trad. Garzya), generando «veri mostri, brutali policedali» (52 D 8-10 φεῦ τῶν λόγων, φεῦ τῶν δογμάτων, οἷα καὶ τίκτεται παρ' ὑμῶν τέρατα ἀτεχνῶς διεσπασμένα καὶ πολυκέφαλα, trad. cit.).

**μιγέντες:** il concetto di μίξις aveva un ruolo importante nel pensiero di Empedocle (DK 31 B 8 ἄλλο δέ τοι ἔρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν) e presentava affinità con quello di κρᾶσις umorale di tradizione ippocratica (vd. Grmek 2007, pp. 331-35): non è infrequente nei Cappadoci la presenza di termini ed immagini tratti da o affini alla tradizione medica; vd. in merito Criscuolo 2000.

#### DOTTRINA TRINITARIA: 25-39

La seconda parte del carme può essere divisa in due sezioni: da una parte i vv. 25-35, che costituiscono una epitome di dottrina trinitaria, dall'altra una dura invettiva contro gli pneumatomachi (35b-39).

La prima sezione, che si snoda in tre articoli, dedicati rispettivamente a Dio Padre (vv. 25-29), Dio Figlio (29b-34), Dio Spirito Santo (35), è strutturata in maniera simile ad una professione di fede (Nardi 1990, pp. 168-9; Sykes 1997, p. 87), come indicano chiaramente l'anafora di Εἰς Θεός per ognuna



delle tre ipostasi trinitarie<sup>269</sup> e le sequenze asindetice di epiteti: Gregorio, del resto, avvertiva ancor più di Basilio la necessità di definire «eine Bekenntisartige Formel [...], in der der trinitarische Glaube [...] präzise und vollständig ausgedrückt war»<sup>270</sup>.

A tale lista di epiteti asindetici è assegnato dal Poeta una funzione di fondamentale importanza nell'economia del carme. Come Meinel (2009) ha ben messo in evidenza, infatti, l'elencazione di titoli di *arc.* 1, al pari di quelle presenti in *arc.* 3, 41-43 e 4, 38-41, non può esser ridotta ad esempi di quello che Roberts (1989) chiama "jewelled style", caratteristico della poesia latina tardoantica<sup>271</sup>, né certamente può essere comparata con analoghe forme inniche pagane (ad es. gli *Inni orfici* o anche l'«inno a Zeus» in Aesch. Ag. 160 s., Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' ἀν- / τῶ φίλον κεκλημένω), finalizzate «to circumvent the problem of applying the *right* name to a particular deity by applying all thinkable names» (p. 82), pena l'invalidità della preghiera; essa ha invece lo scopo «to undermine the power of words to define, determine, and predicate» (p. 81), creando così un'atmosfera di rivelazione. «In Gregory's verse – prosegue Meinel (2009, p. 82) – the chains of attributes employed when approaching οὐσία signal that God cannot be named rightly at all, that *no* single word can contain and *define* Divinity»<sup>272</sup>. La consapevolezza dell'innominabilità di Dio, che si inquadra nel millenario problema 'ellenico' degli ὀνόματα θεῶν, è presente già nel *Parmenide* platonico a proposito dell'Uno, «innominabile e non oggetto di scienza o di opinione» (Criscuolo 2004c, p. 128, a

<sup>269</sup> Sykes 1997 segnala in particolare la somiglianza con i simboli di Cesarea e di Gerusalemme (*DH*<sup>42</sup> 40.41, Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα [...] Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν [...] καὶ εἰς ἕν πνεῦμα ἅγιον). Ad essi si potrebbe aggiungere, oltre ad altre professioni di fede, naturalmente anche il simbolo niceno-costantinopolitano (*DH*<sup>42</sup> 150 Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν [...] Καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ [...] Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα).

<sup>270</sup> Holl 1904, p. 167. Una struttura molto simile a quella di *arc.* 1 caratterizza l'inizio della quarta *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme (cfr. 4, 1 ὅτι ὁ Θεὸς εἰς ἐστὶ μόνος, ἀγέννητος, ἀναρχος, ἀτρεπτος, ἀναλλοίωτος) e, come si è già accennato, l'omelia 15 *De fide* di Basilio, dove, ad una prima sezione volta ad affermare l'impossibilità per l'uomo di comprendere l'essenza di Dio e nella quale ricorrono motivi analoghi a quelli espressi dal Nazianzeno, segue una seconda di tipo dottrinale dedicata alle ipostasi trinitarie, ciascuna trattata in uno specifico 'articolo'.

<sup>271</sup> Rappresentativo di tale tendenza potrebbe essere, secondo Meinel 2009, p. 82, l'elenco di epiteti attribuiti agli angeli ribelli in *arc.* 6, 76-79.

<sup>272</sup> Si veda anche il motivo con cui Alcinoο nel *Διδασκαλικός* giustifica la lunga serie di attributi riferiti al primo dio: «Elenco questi attributi non per tenerli separati, ma per considerare un unico oggetto del pensiero sotto tutti i suoi aspetti» (10, 3, 7 s. J. Whittaker-Louis *Λέγω δὲ οὐχ ὡς χωρίζω ταῦτα, ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἑνὸς νοουμένου*, trad. Vimercati, p. 629).

proposito di *Parm.* 142 a 3 Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα) e si ritrova nella letteratura cristiana a partire da Giustino (1 *apol.* 61, 11 ὄνομα γὰρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν) fino allo stesso Nazianzeno (*or.* 30, 17, 1, *SCh* 250, 260 Τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον)<sup>273</sup> e al Nisseno, per il quale Dio, essendo «al di sopra di ogni nome, diviene per gli uomini πολυώνυμος quando è invocato sulla base della varietà dei suoi benefici» (Criscuolo 2004c, p. 125, a proposito di Greg. Nyss. *Eun.* 3, 8, 10 ὁ ὑπὲρ πάντων ὄνομα ὧν ἡμῖν πολυώνυμος γίνεται κατὰ τὰς τῶν εὐεργεσιῶν ποικιλίας ὀνομαζόμενος)<sup>274</sup>. In questa prospettiva, la sequenza asindetica di *arc.* 1, oltre ad esser didascalica, è certamente connotata da una evidente dimensione laudatoria e celebrativa (*pace* Meinel 2009, p. 82 nota 46), ponendosi in questo senso in rapporto con la πολυωνυμία innica<sup>275</sup>.

Orbene, tramite l'adozione di un linguaggio paradossale e simbolico, che descrive ed esprime relazioni (τὸ ὅπως ἐστίν) piuttosto che definire (τὸ τί ἐστίν)<sup>276</sup>, il Poeta può finalmente superare l'aporia espressa all'inizio del carme, costituita dall'impossibilità non solo di comprendere, ma anche di esprimere la natura di Dio.

Gregorio trovava in ciò un illustre modello in Esiodo. Come Arrighetti (1992) ha messo in evidenza, infatti, il poeta di Ascra non aveva dubbi sulla «capacità del linguaggio come strumento espressivo della verità», come testimonianza «l'applicazione estesa, quasi sistematica [...] dell'analisi etimologica» (p. 54), né sulla possibilità di poterla cogliere ed esprimere (cfr. *ibid.*); questo procedimento vale, tuttavia, solo per il mondo divino ed eroico, mentre non trova applicazione nella «realtà umana [...] quotidiana», restia «alla possibilità di essere compresa e definita da nomi in modo univoco ed esauriente» (p. 55): è dunque soprattutto negli Ἔργα che trova riscontro «la difficoltà – e talora l'impossibilità – a stabilire una corrispondenza univoca [...] fra una componente della realtà e la parola che la designa». Uno dei rimedi messi in atto dal poeta per superare tale aporia è individuato nell'«uso dell'aggettivazione, con la quale Esiodo poteva mettere in evidenza differenti aspetti della medesima realtà, aspetti che il nome designante quella realtà, da solo, non riusciva né a comprendere né a esprimere» (p. 56).

<sup>273</sup> Anche *arc.* 6, 8 φάος οὐτ' ὀνομαστόν; cfr. Moreschini 1997b, p. 40.

<sup>274</sup> Cfr. in generale Criscuolo 2004c, pp. 124 ss., cui si rimanda per ulteriori esempi.

<sup>275</sup> Esempi in Criscuolo 2004c, p. 126 note 15 e 16.

<sup>276</sup> Cfr. Meinel 2009, pp. 81-2; il linguaggio è quello basiliano di *Eun* 1, 15 (vd. Meinel 2009 p. 76).

## Il Padre (25-29a)

εἷς Θεός ἐστὶν ἀναρχος, ἀναίτιος, οὐ περιγραπτός  
 ἢ τινι πρόσθεν ἔόντι ἢ ἔσσομένῳ μετόπισθεν,  
 αἰῶν' ἀμφὶς ἔχων, καὶ ἀπείριτος, Υἱός ἐσθλοῦ  
 μονογενοῦς μέγαλοιο Πατὴρ μέγας, οὔτι πεπονθῶς  
 Υἱεὶ τῶν ὄσα σαρκός, ἐπεὶ Νόος.

25

Gregorio non usa subito il termine “Padre” (presente solo al v. 28), ma gli aggettivi e le locuzioni impiegate rendono il riferimento evidente (cfr. *e.g. or.* 42, 15, 15, *SCh* 384, 80, Ὄνομα δὲ τῷ μὲν ἀνάρχῳ Πατὴρ). Le radici dell’identificazione di Dio in primo luogo con il Padre affondano nella Sacra Scrittura (*AT* e *NT*) e trovano riscontro nel platonismo, a partire dal più volte citato passo del *Timeo* 28 c, e nella letteratura ermetica (*e.g. Poim.* 6; cfr. Grossi *s.v.* «Padre [nome di Dio], in *NDPAC* III 3723-3725). Nel pensiero gregoriano, inoltre, il Padre rappresenta «il fondamento dell’unità, dal quale e verso il quale si contano le altre Persone» (Kelly 1968, p. 324, in riferimento a *Greg. Naz. or.* 42, 15, 17 s., p. 82 ἔνωσις δὲ ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς).

È possibile distinguere due sequenze di epiteti: la prima (vv. 25-27), introdotta dalla proclamazione dell’unicità di Dio – «una solenne confessione di monoteismo» (Nardi 1990, p. 169) –, è composta quasi esclusivamente da termini afferenti alla ‘teologia negativa’ (ἀναρχος, ἀναίτιος, οὐ περιγραπτός, ἀπείριτος; cfr. anche *Orac. Sibyll.* 3), con l’eccezione di αἰῶν' ἀμφὶς ἔχων (27) e naturalmente di Εἷς Θεός (25); la seconda (27b-29) insiste sulla paternità divina e sulla generazione del Figlio avvenuta senza πάθος, motivata dal fatto che Dio è Νόος.

**25 Εἷς Θεός ἐστὶν:** Sull’acclamazione εἷς θεός vd. in generale Peterson 2012.

**Monoteismo ed enoteismo.** La proclamazione dell’unicità di Dio è un tratto caratteristico dell’Antico Testamento, a partire da *Dt* 6, 4 (Ἄκουε, Ἰσραηλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστὶν), e del giudaismo (cfr. *Orac. Sibyll.* prol. 94 Εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει; 3, 11 εἷς θεός ἐστὶ μόναρχος; *Phil. Al. opif. mund.* 100, 10 s. *et alibi*) e si ritrova poi naturalmente nel Nuovo Testamento (di particolare rilievo sono *Rm* 3, 30, 1 εἶπερ εἷς ὁ θεός; *1 Cor* 8, 6 ἀλλ’ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ; *Eph.* 4, 5-6 εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα· εἷς θεός καὶ πατὴρ πάντων [ ... ]). Diversi tentativi sono stati fatti al fine di rinvenire tracce dell’affermarsi, all’interno del politeismo pagano, di un avvicinamento alla concezione “monoteistica”, con l’affermarsi di un dio supremo, al

quale gli altri dèi sono volontariamente sottomessi: West (1999) (in Athanasiadi-Frede 1999), ad esempio, fornisce una dettagliata rassegna di casi, non esclusivamente tratti dalla cultura greca, nei quali «the various deities work together as members of a unified organization enacting the designs of Zeus, the Master Mind»<sup>277</sup>. Nell'ambito della filosofia presocratica, invece, lo studioso (pp. 34 ss. *pass.*) evidenzia la preferenza a contrarre al minimo il numero delle ἀρχαί (*ibid.*); anche quando si giunge all'affermazione dell'esistenza di un dio sommo, sono tuttavia presenti altre divinità a lui inferiori: è il caso, ad esempio, di Senofane, che in un frammento (DK 21 B 23 = Clem. Al. *strom.* 5, 14, 109, 1) parla sì di Εἷς θεός (da notare l'*incipit* identico ad *arc.* 1, 25), salvo poi aggiungere che si tratta del più grande fra gli dèi e gli uomini (εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα)<sup>278</sup>. Tale concezione è generalmente classificata come enoteismo<sup>279</sup>, per il quale, sulla falsariga di Versnel 1990, vengono distinte «tre accezioni possibili [...], ossia quella di esaltazione culturale di un dio al di sopra di tutti gli altri, dei quali peraltro non si nega né l'esistenza né il diritto a una venerazione, di *reductio ad unum* di molte divinità, ovvero di assunzione da parte di una singola divinità delle prerogative di molte altre» (Sfameni Gasparro 2003, p. 103 nota 26). La tendenza enoteistica si rafforza notevolmente, a partire da Aristotele (*Met.* Λ 1076 a 3 s. [= *Hom. Il.* 2, 204] οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω)<sup>280</sup>, nelle scuole filosofiche di età ellenistica ed imperiale, soprattutto in ambito platonico, fino in età tardoantica: emblematiche sono, ad esempio, come ricordato da Sfameni Gasparro (2003, pp. 107 ss.), le pagine del Περὶ θεοῦ καὶ θείου dello Pseudo-Onata, uno pseudepigrafo pitagorico risalente al I-II sec. d.C., dove contro l'esistenza di un unico dio, espressamente negata (= *Stob.* 1, 1, 39, 12 s. Δοκίει δέ μοι καὶ μὴ εἷς εἶμεν ὁ θεός), viene proposta invece quella di un dio sommo al di sopra di tutto (13 s. ἀλλ' εἷς μὲν ὁ μέγιστος καὶ καθυπέρτερος καὶ ὁ κρατέων τῶ παντός) e di molti altri dèi inferiori gerar-

<sup>277</sup> West 1999, p. 39, che in particolare ha in mente Esiodo e l'inno a Zeus' nell'*Agamennone* di Eschilo.

<sup>278</sup> Vd. in merito Gemelli Marciano 2005, p. 70 e nota 29. Non v'è dubbio, tuttavia, che Clemente Alessandrino vedesse nel frammento senofaneo «a genuine intimation of monotheism, quoting the lines with approval» (Sykes 1997, p. 87). Anche Parmenide in DK 21 B 12, 3 introduce una figura divina femminile che governa il tutto (δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ), ma nel frammento successivo definisce Eros πρῶτιστον [...] θεῶν (cfr. West 1999, p. 34). Non ha, invece, caratteristiche divine il Νοῦς di Anassagora, che risulta anzi essere di sostanza materiale (West 1999, p. 36).

<sup>279</sup> West, in ogni caso, evita questo termine.

<sup>280</sup> Vd. in merito (Reale 2018, pp. 888-889).

chicamente distribuiti (14 s. τοὶ δ' ἄλλοι πολλοὶ διαφέροντες κατὰ δύναμιν), ed ancora la polemica di Celso contro la «nozione giudaica del Dio unico», alla quale vien contrapposta «l'esistenza di un "dio sopra tutti" (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός)» e di «una graduata gerarchia di potenze subordinate, [...] identificabili con le molteplici personalità dei pantheon tradizionali di tutta l'*oikoumene* mediterranea»<sup>281</sup>; nello stesso contesto sembra collocarsi anche il culto del dio ὕψιστος, praticato dallo stesso padre di Gregorio Nazianzeno (*ibid.*, p. 124). In conclusione, contro la convinzione – espressa nel volume di Athanassiadi-Frede 1999 – dell'esistenza di un 'monoteismo pagano' affermato in età tardoantica e radicato nella precedente esperienza letteraria e filosofica ellenica e non solo, oltre alle pertinenti osservazioni di Sfameni Gasparro (2003) e Lugaresi (2003), si possono citare con Moreschini (2013, pp. 28-9) le parole di Pettazzoni (1957, p. 17):

«Le pretese tendenze monoteistiche che si sono volute trovare in seno a varie religioni politeistiche – egizia, babilonese, assira, cinese, greca, ecc. – rappresentano tutt'al più uno pseudo-monoteismo, in quanto si riducono alla supremazia di una divinità sulle altre, sia all'assorbimento di varie divinità in una sola, ma sempre in modo che accanto alla divinità suprema ne sussistono altre (inferiori), e con ciò il politeismo non si può dire superato».

**Monoteismo e dottrina trinitaria.** La formula Εἷς Θεός ricorre numerose volte nella produzione gregoriana: cfr. *e.g. or.* 31, 3, 17, *SCh* 250, 280; cap. 14, 2, p. 302 (Ἡμῖν εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης); *arc.* 1, 29; 3, 43 (Εἷς Θεὸς ἐν τρισσοῖς ἀμαρύγμασι κόσμον ἐλίσσων); 3, 75.76 (εἷς Θεός ἐστὶν ἀναρχος; Εἷς Θεὸς αὐθις ἀναρχος); 4, 3; 4, 39 (dove è presente un'altra sequenza asindetica di attributi); 8, 51 *etc.* L'enfaticizzazione dell'unità della οὐσία di Dio pur nella particolarità delle ὑποστάσεις, giusta il principio basiliano (vd. Simonetti 1975, pp. 511 ss.), è finalizzata – osserva Sykes (1997, p. 87) – a fugare ogni accusa di ammettere tre principî e tre dèi (*or.* 20, 6, 15 s., *SCh* 270, 70, τρεῖς ἀρχὰς ὑποτιθέμενους καὶ τρεῖς Θεούς), privi di ἀρχή e di τάξις e perciò opposti a Dio (*ib. ll.* 11 s., p. 70 ἢ ἀνάρχους καὶ ἀτάκτους καὶ, οἷον εἰπεῖν, ἀντιθέους; cfr. anche *or.* 29, 2). Tale dottrina, nota come *triteismo* (su cui vd. Moreschini 1997e, pp. 120 ss. *pass.* 2006c, pp. 87-89), compare già nell'*or.* 2, 37, del 362, dove, assimilata al politeismo (πολυθεΐα), figura come una delle tre malattie teologiche assieme

<sup>281</sup> Sfameni Gasparro 2003, pp. 112-3, che espone diversi altri esempi, tratti dalla Seconda Sofistica e dai trattati ermetici; vd. anche Moreschini 2013, pp. 13 ss.

all'arianesimo e al modalismo sabelliano (vd. *supra*, a proposito di *arc.* 1, 24 ὄλη θεότητι) ed è attribuita ad «alcuni di quelli che presso di noi sono troppo ortodossi» (*or.* 2, 37, 4, *SCh* 247, 136 τινες τῶν ἁγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων), forse dei niceni che avevano eccessivamente sottolineato la distinzione fra le tre ipostasi senza riuscirle ad inserire «all'interno dell'unica sostanza» (Moreschini 1997e, p. 119). L'accusa di triteismo, come anche quella di diteismo quando ancora non si poneva il problema della divinità dello Spirito Santo, in ogni caso, è rivolta ai Cappadoci da ambienti monarchiani, ariani e particolarmente pneumatomachi: ne è testimone il Nazianzeno in diverse orazioni, dove afferma che, se i niceni sono passibili di essere accusati di triteismo, lo sono di diteismo anche coloro che negano la divinità dello Spirito, ma accettano quella di Padre e Figlio (cfr. *or.* 31, 13, 11 s., p. 302 Τί φατε τοῖς τριθεΐταις ἡμῖν οἱ τὸν Υἱὸν σέβοντες, εἰ καὶ τοῦ Πνεύματος ἀφεστήκατε; Ὑμεῖς δὲ οὐ διθεΐται; Analoghe argomentazioni anche in *or.* 25, 18; 40, 43), ma anche il Nisseno (vd. i riferimenti in Moreschini 2014, pp. 173 ss.). Si può ancora osservare con Sykes (1997, p. 87) che la ripetizione di εἷς Θεός per il Figlio (v. 29) e l'affermazione di ἐν Πνεῦμα (v. 35) rivelano un intento anti-sabelliano e anti-ariano: entrambe le eresie, infatti, pur caratterizzate da esiti differenti, avevano come minimo comune denominatore la paura del politeismo<sup>282</sup> e per questo motivo restringevano la θεότης ad una sola ipostasi (cfr. Moreschini 1997e, p. 118), la prima (nella forma sabelliana, III sec.) considerando Padre, Figlio e Spirito Santo come tre modi dell'autoespressione della monade divina, «il Padre che col processo di sviluppo si proietta prima come Figlio e poi come Spirito» (Kelly 1968, p. 152) – di fatto un dio inesistente (dove l'accusa di ἀθεΐα: cfr. *or.* 2, 37; Moreschini 1997e, p. 118), la seconda circoscrivendo la divinità al solo Padre e negandola al Figlio cadendo così nella «povertà giudaica» (cfr. *or.* 20, 6, 13 s., p. 70 εἰς Ἰουδαϊκὴν συμκρολογίαν κατακλεισθῆναι μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράφοντας; vd. in generale Moreschini 1997e). Contro queste tre malattie teologiche Gregorio dichiara di volersi mantenere nella via mediana, che è quella della verità, «evitando sia la perversa contrazione sia la divisione che è più assurda ancora» (*or.* 20, 6, 1-3, p. 70, Μεσότητα δὲ ὅταν εἶπω, τὴν ἀλήθειαν λέγω [...] τὴν φαύλην συναίρεσιν παραιτούμενοι καὶ τὴν ἀποπτέραν διαίρεσιν), ed adorare «una monade in una Triade e una Triade in una monade» (*or.* 25, 17, 3 s., *SCh* 284, 198 μονάδα ἐν Τριάδι καὶ Τριάδα

<sup>282</sup> Esse sono associate, come ricorda Sykes 1997, p. 87, anche in *carm.* 2, 1, 11, 1176 s., col. 1109, Οἱ τῆς ἀρέυστου Τριάδος συναίρεται, / οἱ τῆς ἀτμήτου φύσεως διαίρεται, «coloro che contraggono la Trinità immutabile [i modalisti], coloro che separano la natura inseparabile [gli ariani]».

ἐν μονάδι προσκυνουμένην; cfr. *arc.* 3, 60 *infra*), «distinguendo le proprietà e riconoscendo l'unità della divinità» delle tre ipostasi (*ibid.* 5, τὰς μὲν ιδιότη-  
 τας χωρίζοντες ἐνοῦντες δὲ τὴν θεότητα). Gli stessi concetti tornano anche al  
 principio della terza *Orazione teologica* (cap. 2, p. 178), dove, prese le distanze  
 da ἀναρχία e πολυαρχία, dà la sua adesione alla concezione monarchica della  
 divinità (Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον), ma non quella professata da Ario  
 e da Sabellio, limitata ad una sola persona (μοναρχία δέ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει  
 πρόσωπον), dal momento che anche l'uno, se è in guerra con sé stesso, dà vita  
 a molteplicità (ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι)<sup>283</sup>,  
 ma quella che è caratterizzata «da un'uguale dignità di natura, dall'accordo di  
 opinione, dall'identità del movimento, dalla convergenza verso un unico pun-  
 to di ciò che da essa proviene» (ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώ-  
 μης σύμψνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἑξ αὐτοῦ σύννευσις),  
 così che la differenza di numero non recida l'unità della sostanza (ὥστε κὰν  
 ἀριθμῶ διαφέρη, τῇ γε οὐσία μὴ τέμνεσθαι): Διὰ τοῦτο μονὰς «ἀπ' ἀρχῆς», εἰς  
 δυάδα κινήθεισα, μέχρι τριάδος ἔστη (ll. 13 s., p. 180); cfr. *arc.* 3, 60 *infra* ἐκ  
 μονάδος Τριάς ἐστι, καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αἰθις<sup>284</sup>. Cfr. *Syn. hymn.* 1, 210-214,  
 Ὑμῶ σε, μονὰς, / ὕμῶ σε, τριάς· / μονὰς εἰ τριάς ὦν, / τριάς εἰ μονὰς ὦν; 2,  
 117-119, Μονὰς ἄ τριττύς, / μονὰς ἄ γε μένει / καὶ τριάς ἦδη.

**ἀναρχος:** Il primo ad impiegare ἀναρχος nel senso di 'senza principio' sem-  
 bra esser stato Parmenide, che lo applica all'essere (cfr. DK 28 B 8, 27 ἔστιν  
 ἀναρχον ἄπανστων; cfr. Criscuolo 2005, p. 23 nota 28); in Filone sono tali il  
 tempo (*aet. mund.* 53, 2 ἀναρχος γὰρ καὶ ἀτελεύτητος ἢ τούτου [χρόνου] φύσις)  
 e l'είμαρμένη (*ib.* 75, 4 ἐπεὶ δὲ εἴμαρμένη κατὰ τοὺς ἄριστα φυσιολογοῦντας ἄν-  
 αρχος καὶ ἀτελεύτητός ἐστιν). Presso i cristiani, in particolare gli Apologisti,  
 questo aggettivo è usato in riferimento a Dio, cfr. *Tat. orat.* 4, 1, 11 θεὸς ὁ καθ'  
 ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὦν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων  
 ἀρχῆ<sup>285</sup>; *Thphl. Autol.* 1, 4, 1 Ἄναρχος δὲ ἐστιν, ὅτι ἀγέννητός ἐστιν; cfr. anche

<sup>283</sup> È chiaro il riferimento alla aporia platonica (si pensi al *Filebo*, al *Sofista* e al *Parmenide*)  
 e plotiniana relativa alla derivazione del molteplice dall'Uno.

<sup>284</sup> In certo modo viene anticipata la dialettica procliana μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή. An-  
 che l'Uno di Teodoro di Asine è concepito come una monade triadica: vd. Criscuolo 1999a,  
 pp. 219 ss.

<sup>285</sup> Questa sarebbe la prima occorrenza in contesto cristiano del nesso ossimorico ἀρχή  
 ἀναρχος (Criscuolo 2005, p. 23 nota 28), resosi necessario soprattutto a partire da Origene  
 per superare «la difficoltà di definire un principio (ἀρχή) che non sia da intendere in senso  
 temporale, altrimenti – come già posto in modo aporetico nei passi sopra citati del *Parmeni-  
 de* [144 e; 153c; 165 a-b] – sarebbe stato destinato ad avere anche un τέλος» (*ibid.*, p. 23).  
 Sui concetti di ἀρχή e πηγὴ nel platonismo e nella letteratura cristiana antica vd. in gene-

Clem. Al. *Protr.* 5, 65, 4, 5 *SCh* 2, 130, τὸν ἀναρχὸν Θεόν; Orig. *FrPr* 8, *PG* 13, 32; l'essere privo di principio è tuttavia soprattutto caratteristica del Padre (del Prepadre presso i Valentiniani: cfr. Iren. *Adv. Haer.* 1, 1, 2; del Bene nella letteratura ermetica: C. *Herm.* 4, 8; dell'Uno in Plotino<sup>286</sup>, 3, 8, 10, 5 πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν; 5, 8, 7, 45 τὸ μὴ ζητεῖν αἰτίας ἀρχῆς), cfr. Clem. Al. *strom.* 7, 1, 2-3, *SCh* 428, 42 τὴν ἄχρονον ἀναρχὸν ἀρχὴν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱὸν· παρ' οὗ ἐκμανθάνειν <ἔστιν> τὸ ἐπέκεινα αἴτιον, τὸν πατέρα τῶν ὄλων<sup>287</sup> (vd. anche *ib.* 4, 25, 162, 5; 5, 14, 141, 1); Orig. *dial.* 2, 8, *SCh* 67, 56 λέγομεν Θεὸν εἶναι [...] ἀναρχὸν, ἀτελεύτητον [...] καὶ τὸν τούτου λόγον υἱὸν τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος); Meth. *creat.* 11, 3, 13 s. *GCS* 27, 499; *symp.* 12, 1, 124; questi è anche ἀρχή ontologica del Figlio, il quale da questo punto di vista non è ἀναρχος, mentre lo è da quello cronologico, essendo stato generato dal Padre *ab aeterno* (cfr. Simonetti 1975, p. 13, con riferimento a Orig. *Clo* 2, 2; *Prin.* 1, 2, 5; 4, 4, 1)<sup>288</sup>. Nel IV sec. l'ἀναρχία del Padre venne utilizzata in ambito ariano per negare la divinità del Figlio, il quale non è appunto senza principio ma «deriva dal Padre il suo principio» (Simonetti 1975, p. 47; in argomento e bibliografia cfr. *ib. et pass.*), cfr. Ath. *ep. Aeg. Lyb.* 12, 10, 2-4 Metzler-Savvidis οὔτε ὄρᾶν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ υἱὸς τὸν πατέρα. ἀρχὴν γὰρ ἔχων τοῦ εἶναι οὐ δύναται τὸν ἀναρχὸν γινώσκειν; di qui l'accusa di ammettere l'esistenza di δύο ἀναρχα καὶ δύο ἀγέννητα e di conseguenza di due dèi rivolta ai sostenitori dell'ὁμοούσιος, recepita anche negli anatematismi della sinodo di Sirmio (Ath. *synod.* 27, 3, 26, 1 εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἀναρχὸν λέγει τὸν υἱὸν, ὡς δύο ἀναρχα καὶ δύο ἀγέννητα λέγων καὶ δύο ποιῶν θεοῦς, ἀνάθεμα ἔστω). Anche Eusebio di Cesarea, pur non spingendosi come Ario a sostenere la *creatio ex nihilo* del Figlio, lo pone comunque in subordine rispetto al Padre (ὁ μόνος ἀναρχος καὶ ἀγέννητος, *Eccl. Th.* 1, 11, 1, *GCS* 14) come un δεύτερος θεός (cfr. e.g. *PE* 7, 13, 2), influenzato in questo dal Demiurgo platonico

rale Criscuolo 2005. In ambito neoplatonico, la temporalità, con il passaggio dall'essere al divenire e la divisione in 'prima' e 'poi', è opera dell'Anima nella sua attività demiurgica: vd. Reale 2018, p. 2080.

<sup>286</sup> Vd. Criscuolo 2005, pp. 30 ss. Benché cristiani e neoplatonici condividano la nozione di Dio come «ἀρχή, [...] principio senza tempo (ἀρχή ἀναρχος)» e «ἀρχή in senso assoluto, poiché non può esservi un principio oltre il principio, per i cristiani la 'categoria' della ἀρχή si estende unitariamente e distintamente alle tre Persone» (*ib.*, p. 46).

<sup>287</sup> «il principio senza tempo e senza principio, la primizia degli esseri, cioè il Figlio. Da Lui apprende la Causa oltre [le cause], la più antica, la più benefica di tutte, il Padre dell'universo», trad. Rizzi-Pini 2006, p. 728.

<sup>288</sup> Cfr. anche *Prin.* 2, 2, 1, 186 c, citato da Criscuolo 2005, p. 21 nota 21: *origo et fons [= ἀρχή καὶ πηγὴ] Filii vel Spiritus sancti Pater est et nihil in his antierius posteriusve intellegi potest.*



e dalla preoccupazione di salvaguardare la monarchia divina (cfr. Simonetti 1975, pp. 60-62; 1986, p. 331)<sup>289</sup>. In realtà, già all'inizio della controversia ariana il vescovo Alessandro di Alessandria, ricollegandosi alla dottrina origeniana e ribadendo l'inadeguatezza del linguaggio umano, inevitabilmente legato alle categorie temporali, per esprimere i misteri divini (*Alex. epit.* 2, 50, Opitz 14, 27 *ἔοικε γὰρ οἰονεὶ χρόνων εἶναι παρέκτασις ταῦτα τὰ ὀνόματα, τὴν μέντοι κατ' ἀξίαν τοῦ μονογενοῦς θεότητα καὶ οἷον ἀρχαιότητα σημαίνειν μὴ δυναμένων, τῶν δὲ ἀγίων ἀνδρῶν ὡς δύναμις ἐκάστῳ ἐμφανίσει τὸ μυστήριον βιαζομένων [...]*)<sup>290</sup>, aveva chiarito che la generazione del Figlio non implica una determinazione temporale (22, p. 23 *Ὅτι δὲ μακρῶδες τὸ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν γεγονέναι φρονεῖν, χρονικὴν ἔχον τὴν πρόθεσιν αὐτόθεν δείκνυται τὸ ἐξ οὐκ ὄντων*) – ché il tempo stesso è stato fatto da lui (cap. 23) –, ma è appunto *ἄναρχος*, fuori del tempo, mentre il solo ingenerato è il Padre (*ib.* 52, 27 s. *οὐκοῦν τῷ μὲν ἀγεννήτῳ πατρὶ οἰκείον ἀξίωμα φυλακτέον, μηδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον λέγοντας· τῷ δὲ υἱῷ τὴν ἀρμόζουσαν τιμὴν ἀπονεμητέον, τὴν ἄναρχον αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς γέννησιν ἀνατιθέντας*); il Padre, inoltre, continua il vescovo, è tale *ab aeterno* e perciò anche il Figlio deve esser tale *ab aeterno* (capp. 26-28; cfr. in generale Simonetti 1975, pp. 55-6). La distinzione origeniana – ma già aristotelica (vd. Criscuolo 2005, p. 18 e nota 16) – fra *ἀρχή* ontologica e cronologica si ritrova nelle *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme, predicate intorno alla metà del IV sec., nelle quali proclama il Figlio *ἄναρχος* (11, 4) nel secondo senso in quanto *ἐξ ἀρχῆς ἐστὶ γεγεννημένος, [ἀνάρχως]* (11, 7), ma non secondo il primo, ché suo *principium sine principio* è solo il Padre (11, 20 *Ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ ἄχρονος, ἀκατάληπτος, ἄναρχος, ὁ Πατήρ*; cfr. Simonetti 1975, p. 208). Nei Cappadoci ritornano tutti questi argomenti in funzione antieuonomiana (cfr. Bas. *Eun.* 1, 15-16; *Hex.* 1, 2, 30; 1, 3, 36; *epist.* 52 Courtonne, 2, 12 ss.; Greg. Nyss. *Eun.* 1, 356.468 e *pass.*). Nella seconda *orazione teologica* il Nazianzeno precisa che nessuna definizione (*ἄσώματον, ἀγέννητον, ἄναρχον* etc.) può esprimere la vera οὐσία di Dio (*or.* 28, 9, 4 s., pp. 116, 118 *οὐπω μὲν οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παραστατικόν τε καὶ περιεκτικόν*; cfr. anche *ll.* 8 ss., p. 118; *or.* 42, 15). *Ἄναρχος*, in ogni caso, è solo il Padre, poiché:

- nulla esiste prima di lui (cfr. *or.* 31, 23, 11-15, p. 320);

<sup>289</sup> Il concetto di *δεύτερος θεός* distinto dal primo è proprio del Medioplatonismo, in particolare di Numenio: cfr. *e.g.* i *fr.* 11.12.20 des Places. Per il *Λόγος* come *δεύτερος θεός* vd. *Orig. Cels.* 5, 39, 21.

<sup>290</sup> Dottrina origeniana: cfr. *FrIo* 1 (cfr. *DO*, p. 457) e *Prin.* 4, 4, 1.

- non riceve l'essere né da ciò che è diverso da lui né da qualcosa che gli stia presso (*or.* 20, 7, 19-20, *SCh* 270, 72 οὐ γὰρ ἐτέρωθεν αὐτῷ οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι)<sup>291</sup>;
- è ἀπειρος<sup>292</sup> e ἀνέκβατος («from which there is no outlet», *PGL s.v.*), *or.* 38, 8, 5, *SCh* 358, 118; 45, 4.

Nella terza *Orazione teologica* (*or.* 29, 3, 14-21., p. 182), invece, il Cappadoce spiega come sia possibile che il Figlio e lo Spirito Santo, pur essendo coeterni (συναῖδια), non siano privi di inizio (οὐ συνάναρχα), riprendendo la distinzione origeniana fra ἀρχή ontologica e cronologica: essi non sono privi di principio quanto alla causa (Οὐκ ἀναρχα οὖν τῷ αἰτίῳ) – non tutto ciò che è eterno, infatti, è necessariamente privo di causa se può esser ricondotto ad un principio (τὸ δὲ αἰδίον, οὐ πάντως ἀναρχον, ἕως ἂν εἰς ἀρχὴν ἀναφέρεται τὸν Πατέρα; cfr. *arc.* 3, 58 ὡς εἰς ῥίζαν ἀναρχον ἀνέρχεται) –; la causa, tuttavia, non è anteriore agli esseri di cui è causa, come non lo è il sole della luce (δηλον δὲ τὸ αἴτιον οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον· οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος)<sup>293</sup>; Figlio e Spirito sono tuttavia privi di principio sotto l'aspetto cronologico (ἀναρχά πως τῷ χρόνῳ)<sup>294</sup>, giacché non possono esser sottoposti al tempo gli esseri dai quali questo deriva (οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος)<sup>295</sup>. Affermazioni analoghe si incontrano anche in *or.* 20, 7; 23, 7; 25, 15; 39, 12; *arc.* 2, 18-27 (vd. *infra comm. ad l.*). In questa prospettiva deve anche esser inteso il passo di *Gv* 14, 28, ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστὶν (*or.* 30, 7, 7 s., p. 240, τὸ μείζων μὲν ἐστὶ τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως). Il rapporto fra le tre ipostasi della augusta Triade (Τριάς τιμία) è dunque così sintetizzato alla fine del carne giambico *De virtute* (1, 2, 10, 988): Ἀναρχον, Ἀρχή, Πνεῦμα, cui corrisponde al verso seguente ἀναίτιον, γεννητόν, ἐκπορεύσιμον (Crimi *et al.* 1995, p. 186); in *or.* 42,

<sup>291</sup> Cfr. cfr. *C. Herm.* 8, 2 ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ ἐτέρου οὐκ ἐγένετο· εἰ δὲ καὶ ἐγένετο, ὑφ' ἑαυτοῦ.

<sup>292</sup> Cfr. DK 12 A 15 (Anassimandro) = *Arist. Phys.* Γ 4.203 b 6 ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἐστὶν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὐσα· τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς.

<sup>293</sup> Cfr. *carm.* 1, 1, 32, 3, col. 512 φῶς ἐκ φωτὸς ἀναρχου; per la seconda ipostasi Υἱὸς ἀναρχου vd. ancora e.g. *arc.* 1, 31 s.; 2, 19 ss.; 2, 71; *carm.* 1, 2, 1, 20 s., col. 523; 2, 1, 14, 41, col. 1248; 2, 1, 38, 7, col. 1326; 2, 2, 3, 225, col. 1496. Da notare la differenza con il Neoplatonismo: per Plotino (3, 8, 10, 26-31), infatti, l'Uno è distinto (ὑπὲρ πάντα) dalle cose di cui è causa: vd. Criscuolo 2005, pp. 31 s. e nota 55.

<sup>294</sup> Cfr. anche Greg. Nyss. *Eun.* 1, 1, 467-469.

<sup>295</sup> Cfr. *or.* 25, 15 οὐκ ἀναρχα γὰρ καὶ ἀναρχά πως· ὁ καὶ παράδοξον; *or.* 30, 19, 21 s., p. 266 τοῦ δὲ ἀναρχῶς γεννηθέντος, Υἱός [...]. A tutte e tre le ipostasi, infatti, spetta la definizione di ἀρχή (Criscuolo 2005, p. 46).

15, 15-17, p. 82, invece, la medesima definizione differisce solo in relazione allo Spirito Santo, chiamato τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς: tutte e tre costituiscono un solo Dio (εἰς Θεός)<sup>296</sup> ed una sola natura (φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία), mentre l'unione è rappresentata dal Padre ("Ἐνωσις δὲ ὁ Πατήρ)<sup>297</sup>, dal quale provengono e al quale ritornano le altre due ipostasi (ἐκ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς), senza interposizioni di tempo né volontà (μήτε χρόνου διεργοντος μήτε θελήματος; cfr. *arc.* 2, 27 *infra*). Cfr. ancora *or.* 23, 11, 5 s., *SCh* 302 ἀνάρχω καὶ γεννήσει καὶ προόδω.

Nell'orazione *Sul Battesimo* il Nazianzeno, in riferimento alla dottrina manichea, rivolgendosi al battezzando, gli ordina di rigettare la credenza nell'esistenza di una sostanza del male e di un regno del male, privo di inizio o consistente di per sé o proveniente da Dio (*or.* 40, 45, 15-17, *SCh* 358, 304 Πίστευε μὴ οὐσίαν εἶναι τινα τοῦ κακοῦ μήτε βασιλείαν, ἢ ἀναρχον ἢ παρ' ἑαυτῆς ὑποστᾶσαν ἢ παρὰ τοῦ Θεοῦ γενομένην); cfr. *arc.* 6, 44 s. οὔτε μὲν ἀντιθώκον ἀναστῆναι κακότητα / ὕστατον, ἢ καὶ ἀναρχον ἔχειν φύσιν ὡσπερ ἄνακτα. In *arc.* 5, 12 è negata l'ἀναρχία del κόσμος (οὔτ' ἂν τόσσον ἔμεινεν ἐπὶ χρόνον, εἴπερ ἄναρχος; cfr. anche *arc.* 4, 55-59).

**ἀναίτιος:** in assonanza e allitterazione con il precedente ἀναρχος. Nel senso di "incausato"<sup>298</sup> dal punto di vista teologico, questo aggettivo sembra non essere attestato prima del Nazianzeno o comunque prima del IV secolo (è presente anche nel *De Trinitate* attribuito a Didimo: 2, 8, *PG* 39, 609 ὁ γὰρ ἀναίτιος, καὶ ἀπαθής [...], e in *Epiph. Pan.*, in *GCS* 33, 357, l. 22 s. ἀναίτιος δὲ ἡ ἀγέννητος φύσις). In ambito filosofico è attestato in *SVF* 945, 15 s., dove si riferisce al movimento (εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις), ed in Plotino (cfr. 3, 1, 1, 13-16 Περὶ δὲ τῶν γινομένων ἢ ὄντων μὲν αἰεὶ, οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνέργειαν ποιουμένων αἰεὶ κατ' αἰτίας ἅπαντα λεκτέον γίνεσθαι, τὸ δ' ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον; cfr. ancora *ib.* l. 21 s. φορὰς ἀβουλήτους τε καὶ ἀναίτιους οὐσας; 3, 1, 8, 1 s. Τίς οὖν ἄλλη αἰτία παρὰ ταύτας ἐπελθοῦσα ἀναίτιόν τε οὐδὲν καταλείψει; 6, 7, 2, 39 s. ἀναίτιως τὴν αἰτίαν ἔχειν). Molto più frequente il significato di 'non respon-

<sup>296</sup> Cfr. *or.* 33, 17, 12 s., *SCh* 318, 194 Πάτερ ἀναρχε [...] μονογενὲς Λόγε [...] τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

<sup>297</sup> Si nota una somiglianza fra il Padre e la μονή procliana; la fase della πρόοδος, che è il molteplice, non è tuttavia paragonabile alle due persone Figlio e Spirito Santo. Questi, lo Spirito, viene a rappresentare in certo senso la fase della ἐπιστροφή. L'applicazione trinitaria dei tre momenti è già presente, tuttavia, in Mario Vittorino, *hymn.* 3, 71, *status*, / *progressio*, / *regressus*, / o *beata Trinitas*: cfr. Tommasi Moreschini 1998a, pp. 15 s. nota 12, dove sono indicati altri riferimenti, allo stesso Vittorino, a Dionigi Areopagita e a Psello.

<sup>298</sup> La differenza con ἀναρχος è così spiegata da Ammon. *Diff.* 54 ἀναρχον καὶ ἀναίτιον διαφέρει, ὅτι τὸ μὲν ἀναίτιον πρὸς ἕτερον λέγεται, τὸ δ' ἀναρχον πρὸς ἑαυτό.

sabile' (cfr. e.g. Aesch. Ag. 1505 s. ἀναίτιος [...] / τοῦδε φόνου; Ch. 873 ἀναίτιαι κακῶν) – a partire da Platone riferito anche alla divinità in quanto non responsabile del male, imputabile piuttosto alla scelta umana (Resp. 10, 617 e αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος; Tim. 42 d [il Demiurgo] ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος; vd. ThGL s.v.), concetto che avrà grande fortuna presso gli autori cristiani (cfr. e.g. Bas. hom. 9 [Quod Deus non est auctor malorum], PG 31, 333, 51; Greg. Naz. or. 4, 47, 7-9, SCh 309, 148) –, o ancora quello di 'innocente', 'senza colpa' (cfr. e.g. Hom. Il. 13, 775 Ἐκτορ ἐπέειπε τοὶ θυμὸς ἀναίτιον αἰτίασθαι; Od. 20, 135; Hes. Op. 827 ἀναίτιος ἀθανάτοισιν; Greg. Naz. carm. 2, 1, 11, 1840 κλύδωνος [...] ἀναίτιος; altri loci in ThGL e LSJ s.v.).

Nel Nazianzeno il termine, affine ad ἀγέννητος, si confonde spesso con ἄναρχος (Nardi 1990, p. 170; vd. esempi *supra*) e rientra nella discussione dei rapporti fra Padre ingenerato-principio incausato ed il Figlio generato-principio causato (vd. anche Greg. Nyss. tres dii 22, GNO 3, 1, 57, 9 τὸ μὲν ἀναίτιως εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου πρεσβεύων; 3, 1, 56; cfr. Nardi 1990, p. 170)<sup>299</sup>. Nella terza *Orazione teologica* (cap. 11) afferma che, se è una grande cosa per il Padre il non aver origine da nessun altro (ll. 21 s., p. 200 εἰ καὶ μέγα τῷ Πατρὶ τὸ μηδαμῶθεν ὠρμησθαι)<sup>300</sup>, non di meno lo è per il Figlio il derivare da un simile Padre (l. 22 οὐκ ἔλαττον τῷ Υἱῷ τὸ ἐκ τοιούτου Πατρός): in questo modo, infatti, può partecipare della gloria di colui che è privo di causa (23 s. Τῆς τε γὰρ τοῦ ἀναίτιου δόξης μετέχει ἄν, ὅτι ἐκ τοῦ ἀναίτιου)<sup>301</sup>. Nel cap. 11 della medesima orazione, invece, Gregorio dichiara che il Figlio trae dal Padre la sua sussistenza al di fuori del tempo e senza causa (l. 13, p. 246 ἐκείθεν ὑπάρχοντος ἀχρόνως καὶ ἀναίτιως), dove ἀναίτιως rafforza verisimilmente il concetto della generazione *ab aeterno*, senza l'interposizione di tempo o volontà (cfr. *supra* s.v. ἄναρχος). L'essere privo di causa è comunque una caratteristica della sola divinità, dal momento che nessuno è in grado di indicare la causa di Dio o qualcosa che sia a Lui anteriore (or. 30, 2, 15 s., p. 228 Τί τῶν ὄντων ἀναίτιον;

<sup>299</sup> Per Nardi 1990, p. 170 questo linguaggio presenta, almeno a livello terminologico, tracce di subordinazionismo, per quanto Gregorio si sforzi di escludere in ogni modo una disuguaglianza fra le tre ipostasi.

<sup>300</sup> Già Platone (*Phdr.* 245 d) aveva affermato che il principio non può derivare da nessun altro essere (αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἐνός), altrimenti cesserebbe di essere ἀρχή; vd. Criscuolo 2005, p. 16.

<sup>301</sup> Cfr. anche *arc.* 2, 28-31 εἰ δὲ μέγιστον / Πατρὶ τὸ μή τιν' ἔχειν κενῆς θεότητος ἀφορμὴν / οὐχ ἦσσαν μέγαλοιο Πατρὸς γεννήματι σεπτῷ / τοίην ῥίζαν ἔχειν; or. 30, 7, 10-12, p. 240 μὴ ἔλαττον εἶναι τὸ ἐκ τοιαύτης αἰτίας εἶναι τοῦ ἀναίτιου. Τῆς τε γὰρ τοῦ ἀνάρχου δόξης μετέχει ἄν, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνάρχου [...]. Sul Figlio non ἀναίτιος vd. anche Io. Chrys. *hom. in Heb.*, PG 63, 24, 38 s. ἀλλ' ἵνα μὴ ἄναρχον αὐτὸν νομίσης καὶ ἀναίτιον.

Θεότης. Οὐδεὶς γὰρ αἰτίαν εἰπεῖν ἔχει Θεοῦ· ἢ τοῦτο ἂν εἴη Θεοῦ πρεσβύτερον); cfr. anche *or.* 31, 23, 10 ss., p. 320 οὔτε ἡργμένον, οὔτε παυσόμενον [...] τὸ μὲν μὴ εἶναι τι πρὸ αὐτοῦ, μηδὲ πρεσβυτέραν αἰτίαν ἔχειν, ἀναρχον προσηγόρευσας, καὶ ἀγέννητον; *arc.* 2, 20 θεότητος ὑπέρτερον οὐ τι λελιοπῶς<sup>302</sup>. Per questo, all'interno di Cristo, occorre distinguere fra quanto è causato, cioè la sua natura umana, e quanto è semplice ed incausato, la sua divinità (*ib.* 20-22 Ὁ μὲν ἂν μετὰ τῆς αἰτίας εὐρίσκομεν, προσθῶμεν τῇ ἀνθρωπότητι· ὁ δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναίτιον, τῇ θεότητι λογιώμεθα); cfr. ancora *or.* 29, 19 3 s., p. 216 Ἐν ἀρχῇ ἦν ἀναίτιος· τίς γὰρ αἰτία Θεοῦ; In *or.* 7, 8 ἀναίτιος ha invece il significato di 'fortuito', 'casuale'.

**25 s. οὐ περιγραπτὸς – μετόπισθεν:** È probabilmente preferibile leggere, al posto di *περίγραφτος*, *περιγραπτὸς* (vd. Lobeck in *ThGL s.u.*), quasi unanimemente testimoniato dai manoscritti, valorizzando così, accanto a quello di azione compiuta (qui negata), anche il valore di possibilità e di necessità proprio dell'aggettivo verbale (vd. Schwyzer 1939, p. 501): Dio non è circoscritto né può né deve esser circoscritto, con ulteriore riferimento polemico ad Aezio ed Eunomio, che pretendevano di determinare la sostanza di Dio nell'ἀγεννησία (vd. Nardi 1990, p. 170). L'incircoscrivibilità di Dio intesa in senso spaziale (cfr. ἀόριστος, Moreschini 1997b, p. 41) o comunque come assenza di limiti è un τόπος della teologia alessandrina (cfr. e.g. *Phil. sacr.* 59 ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ; *Clem. Al. strom.* 7, 6, 30, *SCh* 428, 112 Καθάπερ οὖν οὐ περιγράφεται τόπω θεός; *Orig. Prin.* 4, 4, 1, *SCh* 268, 401-4)<sup>303</sup> e del neoplatonismo (cfr. *Plot.* 5, 5, 6; 5, 5, 10 s.). Lo stesso Nazianzeno lo fa proprio più volte nella seconda *Orazione teologica*:

- *or.* 28, 9, 10, p. 118: μηδὲ περατοῦσθαι;
- *ib.* 7, 4-6, p. 112, 114: Πότερον σῶμα; Καὶ πῶς τὸ ἄπειρον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἀναφές, καὶ ἀόρατον; 8 s., p. 114: Πῶς γὰρ σεπτόν, εἰ περιγραπτόν;
- *ib.* 8, 1-5 *pass.*, p. 114: Πῶς δὲ καὶ σωθήσεται τὸ διὰ πάντων διήκειν καὶ πληροῦν τὰ πάντα Θεόν [...] εἰ τὸ μὲν περιγράφοι, τὸ δὲ περιγράφοιτο;
- 10, 7 ss., p. 120: Se Dio si trova in qualche luogo, sarà circoscritto da questo qualcosa che è più piccolo del tutto (Καὶ εἰ μὲν ἔν τινι, ὑπ' ἑλάτ-

<sup>302</sup> Cfr. ancora *Alex. epist.* 2 *Opitz* 14, 28, l. 1 μηδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον λέγοντας; *Cyr. Cat.* 4, 1 οὔτε ὑφ' ἑτέρου γεγεννημένος, οὐθ' ἕτερον ἔχων τῆς ζωῆς διάδοχον.

<sup>303</sup> Cfr. anche *Cyr. Cat.* 4, 5 οὐ περιεγράφεται ἔν τινι τόπῳ, οὐδέ ἐστι μικρότερος οὐρανοῦ· ἀλλ' ἔργα τῶν δακτύλων αὐτοῦ εἰσιν οἱ οὐρανοὶ, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐν τῇ δρακί αὐτοῦ κατέχεται. Οὗτος ἐν πᾶσιν ἐστι, καὶ πάντων ἐκτός.

τονος περιγραφήσεται τοῦ τινος); se è donunque da qualcosa che è maggiore e diverso (εἰ δὲ πανταχοῦ, ὑπὸ πλείονος καὶ ἄλλου πολλοῦ), onvero ciò che è contenuto sarà circoscritto da ciò che lo contiene (λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον τοῦ περιέχοντος), se si ammette che il tutto deve esser contenuto dal tutto e che nessun luogo è libero da limitazione (εἰ τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ παντός μέλλοι περισχεθῆσθαι, καὶ μηδένα τόπον εἶναι περιγραφῆς ἐλεύθερον);

- L'assenza di limiti di Dio riguarda anche la possibilità di esser compresa dall'uomo: infatti la comprensione è una forma di limitazione (*ib.* 10, 19-22: Καὶ οὐπω λέγω τὸ περιγραφτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοία καταληπτὸν· ἐν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις; cfr. anche cap. 5, 11, p. 110: la natura di Dio è incomprendibile [ἄληπτος] e illimitata [ἀπερίληπτος]).

In questo luogo, tuttavia, οὐ περιγραφτός si riferisce alla mancanza di limiti temporali (vd. Sykes 1997, p. 87) e quindi in qualche modo amplifica ed ulteriormente esplicita quanto già affermato con ἄναρχος e ἀναίτιος, come indica anche il v. 26. Il modello biblico sembra essere soprattutto *Is* 43, 10: [... ] ἐγὼ εἰμι, ἔμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεὸς καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔσται (cfr. anche *Is* 44, 6: Ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν θεός), e *Ap* 1, 8: Ἐγὼ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ. Un parallelo è certamente individuabile (anche) in *or.* 23, 11, 17, 22, *SCh* 270, 304 οὔτε ὑπὲρ ἑαυτὴν τι καταλιποῦσαν ἢ ὑπερβᾶσαν ἄλλο τι· οὐ γὰρ ἦν· οὔτε μεθ' ἑαυτὴν τι καταλείψουσιν ἢ ὑπερβησομένην· οὐκ ἔσται γάρ· οὔτε μεθ' ἑαυτῆς τι παραδεχομένην ὁμότιμον· οὐ γὰρ ἐφικνεῖται τι τῶν κτιστῶν καὶ δούλων καὶ μετεχόντων καὶ περιγραφτῶν τῆς ἀκτίστου καὶ δεσποτικῆς καὶ μεταλεπτῆς καὶ ἀπείρου φύσεως<sup>304</sup>; cfr. ancora *or.* 25, 15 (Μήτε ὑπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν Πατέρα, ἵνα μὴ τοῦ πρώτου τι πρῶτον εἰσαγάγωμεν<sup>305</sup>, ἐξ οὗ καὶ τὸ εἶναι πρῶτῳ περιτραπήσεται); 30, 2; 31, 23; *arc.* 2, 20 (citati *supra s.vv.* ἄναρχος, ἀναίτιος). Dio, dunque, non è circoscritto da un essere che esisteva

<sup>304</sup> «tale natura non è rimasta inferiore a niente che fosse al di sopra di sé né ha superato niente, poiché niente esisteva; non rimarrà inferiore a qualcosa che è dopo di sé né sarà superata, perché non ci sarà nulla; non accoglie con sé qualcosa che abbia il suo stesso valore, poiché nessuno degli esseri che sono creati, che sono schiavi, che partecipano a lei e che sono circoscritti può raggiungere la natura increata, dominatrice, partecipata e senza limiti».

<sup>305</sup> In questo passo è forse possibile vedere un riferimento alla 'teologia' di Teodoro di Asine, che postulava appunto un Primo al di sopra dello ἔν; vd. Criscuolo 1999a, in particolare, per possibili spunti teodorei nei Padri della Chiesa, pp. 222 ss. Anche la gnosi valentiniana, in ogni caso, postulava l'esistenza di un pre-Padre: vd. *Iren.* 1, 1, 1.

prima o che esisterà in séguito: se così non fosse, infatti, Dio non sarebbe più eterno e quindi non sarebbe neanche più Dio, perché avrebbe una ἀρχή, un mezzo (μέσον) ed una fine (τελευτή/τέλος), come già osservava Melisso (DK 30 B 2)<sup>306</sup> e, a proposito dell'Uno, in maniera aporetica, Platone nel *Parmenide*<sup>307</sup>. Per questo motivo, nel *Fedro*, l'Ateniense aveva evidenziato la necessità, da una parte, che il principio fosse ingenerato, ché altrimenti non sarebbe più principio (*Phdr.* 245 d 1-4 ἀρχή δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἐνός· εἰ γὰρ ἐκ τοῦ ἀρχῆς γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο); dall'altra, che fosse incorruttibile (3-4 ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι), ché, «se il principio perisse, non si genererebbe mai né esso stesso da qualcosa, né altro da esso, se ogni cosa deve essere generata da un principio» (4-6 ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἐκ τοῦ οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι; trad. Velardi 2010). Le coordinate temporali del “prima” e del “dopo” sono del tutto inappropriate se riferite all'essere eterno, come già avvertiva Platone nel *Timeo* (cfr. 37 e 3-5 ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τὸ τ' ἦν τὸ τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς; cfr. anche *arc.* 4, 71 s. ἐμοὶ χρόνος ὧδ' ἐκέασσε, / πρόσθε τὰ μὲν, τὰ δ' ὀπισθε). Dio, infatti – scrive Gregorio in nell'orazione *In Theophania* –, sempre era, è e sarà o, per meglio dire, «è» sempre (*or.* 38, 7, 1 s., *SCH* 358, 114 Θεὸς ἦν μὲν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ «ἔστιν» αἰεὶ); il passato e il futuro, infatti, «indicano delle divisioni del tempo in rapporto a noi e alla natura transeunte, mentre Dio è sempre, e proprio così chiama sé stesso mentre dà l'oracolo a Mosè sulla montagna» (*ib.* 2-5: Τὸ γὰρ «ἦν» καὶ «ἔσται», τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὢν αἰεὶ καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεὶ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους [cfr. *Exod.* 3, 14 Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν], trad. in Moreschini 2012)<sup>308</sup>. L'essere di Dio non ha mai avuto inizio né mai

<sup>306</sup> ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἀπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἤρξατο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον)· ὅτε δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται <καί> οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅτι μὴ πᾶν ἔστι.

<sup>307</sup> Cfr. Plat. *Parm.* 145 d 4-6: Ἄρ' οὐν οὐκ, ἐπεὶ πεπερασμένον, καὶ ἔσχατα ἔχον; – Ἀνάγκη. – Τί δέ; – εἰ ὄλον, οὐ καὶ ἀρχὴν ἂν ἔχοι καὶ μέσον καὶ τελευτήν; (Criscuolo 2005, pp. 19-20). Cfr. anche il passo parallelo di *Leg.* 4, 715 e 7-716 a segnalato da Ferrari (2018a, p. 276 nota 124): ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτήν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων [...].

<sup>308</sup> Cfr. Plot. 3, 7, 3, 34-36: Ὁ οὐν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ' αὐτὸ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ αἰὼν («L'essere che non era, né sarà, ma è soltanto» (cfr. Arist. *phys.* Δ 10, 218 b 1), l'essere stabile che non sarà

avrà fine (cfr. *ib.* 5-6: “Ὀλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον)<sup>309</sup>, «come un mare di essere, infinito e privo di delimitazioni, che trascende ogni nozione e di tempo e di natura e può essere adombrato dal solo intelletto» (6-8 οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτον ἔννοιαν καὶ χρόνον καὶ φύσεως, νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος [...]); trad. mia).

Le medesime tematiche si ritrovano anche nel Niseno nel *Contra Eunomium*: la divinità è detta «priva di inizio» ed «ingenerata» perché è al di sopra di ogni principio (2, 456 καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὲν πάσης ἀρχῆς ἀνώτερον ἄναρχον λέγεσθαι καὶ ἀγέννητον), «immortale» ed «incorruttibile» perché non è circoscritta da nessuna fine (τὸ δὲ μηδενὶ τέλει περιγραφόμενον ἀθάνατον ὀνομάσαι καὶ ἀφθαρτον). Cfr. ancora *Eun.* 3, 3, 10:

ἐπεὶ οὖν οὔτε τὸ πρὸ τοῦ θεοῦ θεὸς οὔτε τὸ μετὰ τὸν θεὸν θεός (τὸ μὲν γὰρ μετὰ τὸν θεὸν κτίσις, τὸ δὲ ἐπέκεινα τοῦ θεοῦ οὐδέν, τὸ δὲ οὐδὲν θεὸς οὐκ ἔστιν, μᾶλλον δὲ τὸ ἐπέκεινα τοῦ θεοῦ αὐτὸς ἐκεῖνος, ἐν τῇ αἰδίῳ μακαριότητι πρὸς οὐδὲν ὀριζόμενος) κτλ.

«Poiché, dunque, non ci fu dio prima di Dio e non ci sarà dio dopo di Dio (perché dopo di Dio c'è la creazione e al di là di Dio non c'è niente e il niente non è Dio, o piuttosto Dio stesso è quello che è al di là di Dio, perché nella sua eterna beatitudine egli non è limitato in nessun senso) ... » (trad. Moeschini 2014);

3, 7, 33:

ποῖον ἐπὶ τοῦ ἀπόσου μέτρον εὐρῶν ἢ ποῖον ἐπὶ τοῦ ἀδιαστάτου διάστημα; πῶς δὲ τις τὸ ἀόριστον τέλει καὶ ἀρχῇ διαλήψεται; ἀρχὴ γὰρ καὶ τέλος τῶν διαστηματικῶν περάτων ἐστὶν ὀνόματα. διαστάσεως δὲ μὴ οὔσης οὐδὲ τὸ πέρας ἔστιν. ἀλλὰ μὴν ἀδιάστατος ἡ θεία φύσις, ἀδιάστατος δὲ οὔσα πέρας οὐκ ἔχει, τὸ δὲ ἀπεράτωτον ἄπειρόν ἐστὶ τε καὶ λέγεται. μάταιον ἄρα τὸ ἄπειρον ἀρχῇ καὶ τελευτῇ περιγράψαι· τὸ γὰρ περιγεγραμμένον ἄπειρον εἶναι οὐ δύναται.

«Che misura si potrebbe trovare per quello che è privo di quantità o quale dimensione per colui che è privo di estensione? E come si potrà comprendere l'infinito entro una fine e un principio? 'Inizio' e

modificato nell'avvenire e non s'è mai cangiato, è l'eternità», trad. Faggin 2019, p. 479).

<sup>309</sup> Cfr. il già citato frammento di Parmenide, DK 28 B 8, 27 (ἔστιν ἄναρχον ἄπαστον).



‘fine’ sono i nomi che delimitano la dimensione: quando non c’è la dimensione, non c’è nemmeno il limite. Ma la natura divina è priva di dimensione e, in quanto tale, non ha limite, e quello che è illimitato è infinito, ed è detto tale. Cosa vana, dunque, è circoscrivere l’infinito con il principio e la fine, perché quello che è stato circoscritto non può essere infinito» (trad. Moreschini 2014).

Per Nardi (1990, p. 171) «siccome Gregorio applica la ‘non circoscrittibilità’ [...] di Dio, già presente in Filone, a Dio Padre e Clemente Alessandrino l’aveva opposta concettualmente alla περιγραφή (“delimitazione, determinazione, individualità”) del Figlio<sup>310</sup>, neppure questo particolare è del tutto esente da un certo subordinazionismo almeno terminologico». Tale rischio, tuttavia, non mi sembra presente: alla luce anche di *epist.* 101, 14, 3 (περιγραπτὸν σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι) si comprende chiaramente che per Gregorio la περιγραφή del Figlio riguarda solo la natura umana, essendo Egli sempre incircoscritto *qua Deus* (cfr. già Orig. *Prin.* 4, 4, 3).

**26:** Il verso è costruito attraverso la ripresa di moduli epici: cfr. e.g. Hom. *Il.* 1, 70 ὃς ἤδη τά τ’ ἔόντα τά τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα (Calcante); Hes. *Th.* 32 ἵνα κλείοιμι τά τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα; 38 εἴρουσαι τά τ’ ἔόντα τά τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα (Muse); DK 11 (= Talete) A 1 (= Diog. Laert. 1, 33, 5) ὃς σοφὸς ἦι τά τ’ ἔόντα τά τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα; *Certamen* = Alcid. *fr.* 5, 44 s. (Avezzù 1982, p. 40) Μοῦσ’ ἄγε μοι τά τ’ ἔόντα τά τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα / τῶν μὲν μηδὲν ἄειδε; Or. *Sib.* 3, 822 ὥστε προφητεύειν με τά τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα; 11, 319 s. [...] καὶ πάντα τά τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα / γινώσεται ἄφ’ ἡμετέρων ἐπέων [...]; Orph. *hymn.* 25, 4 s. ἐπιστάμενος τά τ’ ἔόντα / ὅσσα τε πρόσθεν ἔην ὅσα τ’ ἔσσειται ὕστερον αὐτίς; [Opp.] *Cyn.* 3, 285 πρόσθεν ἔόντα.

**περιγραπτὸς:** cfr., oltre ai *loci* sopra segnalati, anche *or.* 25, 8, 26 s., *SCh* 284, 176 (εἶσω περιγραπτῶν ὄρων τε καὶ ῥημάτων τὴν θεολογίαν στήσαντος, a proposito della teologia nicena); 26, 14 (Ἔστι γὰρ μοι πατρίς [...] περιγραπτὸς; cfr. *or.* 43, 49 ὁ μηδενὶ τόπω περιγραπτὸς [...], parlando di sé stesso); 28, 22, 6, p. 146 (Πῶς ὁ νοῦς καὶ περιγραπτὸς καὶ ἀόριστος [...]); 31, 5, 19-20, p. 284 (ὡς τὸ μὲν καὶ οὐσία καὶ δυνάμει ποιεῖν ἀόριστον· τὸ δὲ δυνάμει μὲν, οὐκ οὐσία δέ· τὸ δὲ ἀμφοτέροις περιγραπτόν: Gregorio sta riferendo la posizione dei pneumatomachi sulle tre ipostasi, vd. Moreschini 2006a, p. 153 nota 11); 33, 11

<sup>310</sup> Il riferimento è in particolare a Clem. *strom.* 5, 11, 74, 4; 7, 5, 28, 1; *exc. Thdot.* 19, 1; Daniélou 1975, p. 438: «la generazione del Figlio appare proprio il primo passo con cui Dio limita la propria infinità per compiere l’opera creatrice». Altri riferimenti in Nardi 1990, p. 171 nota 68.

(τις τῶν σφόδρα περιγραπτῶν καὶ φιλοσάρκων); 41, 17, 7-9, *SCh* 358, 352 (Ἡ μὲν [αἰχμαλωσίας] γὰρ εἰς Αἴγυπτον καὶ Βαβυλώνα περιγραπτὸς τε ἦν); 45, 13 (τῷ ὀρωμένῳ [ἡλίῳ] περιγραπτον); *carm.* 1, 2, 2, 157, col. 591 (δόμον [... ] περιγραπτον); *epist.* 41, 1 (Ἡ χάρις [... ] οὐδὲ τόποις περιγραπτὸς).

**26 μετόπισθεν:** lezione di **Ω** e di *Doctr.*, mentre **ΠLCaVa**<sup>2mg</sup> (questi ultimi due contaminati rispettivamente da **L** e da **Π**), Billius e Caillau hanno μετέπειτα. Essendo entrambe le lezioni adiafore, è difficile stabilire quale delle due sia quella genuina. In concomitanza con πρόσθεν, μετόπισθεν ricorre solo in *Eur. fr.* 446 (*Hipp. uelat.*), 5 s. Kannicht (ἦλθε γὰρ ἢ πρόσθ' ἢ μετόπισθεν / τῆς εὐσεβίας χάρις ἐσθλή) e *Quint. Smyrn.* 2, 405 s. (αὐτίκα οἱ σχεδὸν ἦλθε μακρὸν δόρυ πρόσθε τιταίων, / πεζός, ἐπεὶ ῥά οἱ ἵπποι ἔσαν μετόπισθε κυδοιμοῦ), mentre sarebbe attestata solo in questo luogo in Gregorio, che sembra invece giustapporre μετέπειτα a πρόσθεν (cfr. *carm.* 1, 2, 1, 456, col. 556; 1, 2, 14, 121, col. 765). Si potrebbe quindi forse dare la preferenza a μετέπειτα.

**27 αἰῶν' ἀμφίς ἔχων:** La *Parafrasi* anonima così interpreta il lemma: ἐντὸς ἑαυτοῦ τοὺς πάντας ἔχων αἰώνας. ἀμφίς («utrimque», «ab utraque parte») in unione con ἔχω ha il significato di «complector» (vd. *ThGL*, s.v.): cfr. e.g. *Hom. Od.* 3, 486 οἱ δὲ πανημέριοι σεῖον ζυγὸν ἀμφίς ἔχοντες; 8, 340 δεσμοὶ μὲν τρὶς τόσσοι ἀπείρονες ἀμφίς ἔχοιεν; *Xenoph. DK* 21 B 1, 12 μολπή δ' ἀμφίς ἔχει δώματα καὶ θαλίη; *Parm. DK* 28 B 1, 12 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφίς ἔχει καὶ λάινος οὐδός; 10, 5 οὐρανὸν ἀμφίς ἔχοντα; *Greg. Naz. epit.* 108, 1 s. = *AG* 8, 137, 1 s. μεμυκὸτα χεῖλα σιγῇ / Ἀμφιλόχου μεγάλου τύμβος ὃδ' ἀμφίς ἔχω; *epigr.* 47, 2 = *AG* 8, 170, 2 τύμβοι δὲ θυητόλον ἀμφίς ἔχουσι; *carm.* 2, 1, 1, 27 s., col. 972 με φύλαττε / ἀμφίς ἔχων πτερύγεσι τεαῖς; 2, 1, 22, 21, col. 1282 κεμάδ' ἀμφίς ἔχουσι; 2, 1, 49, 2, col. 1384 σῶμα τόδ' ἀμφίς ἔχει; 2, 2, 1, 199 s., col. 1466 ὄν πτερύγεσιν / [... ] Χριστὸς ἀμφίς ἔχει; 2, 2, 7, 144, col. 1562 Ψυχὴν ἀμφίς ἔχον θεοειδέα διπλὸν εἶμα. Con questo sintagma, dunque, Gregorio spiega il motivo per cui Dio non può esser circoscritto da un qualcosa di anteriore o di futuro: «perché da entrambi i lati ha l'eternità» («abbraccia l'eternità», traduce Moreschini 2006a, p. 218) e dunque non ha limiti temporali o fisici (vd. il lemma seguente); cfr. anche *arc.* 4, 70-73 πάντα Θεῷ προπάροισεν, ἅτ' ἔσεται, ὅσσο' ἐγένοντο / ὅσσα τε νῦν παρέασιν. ἐμοὶ χρόνος ὡδ' ἐκέασσε, / πρόσθε τὰ μὲν, τὰ δ' ὀπισθε. Θεῷ δέ τε εἰς ἕν ἅπαντα, / καὶ μεγάλης Θεότητος ἐν ἀγκοίνησι κρατεῖται<sup>311</sup>. Per αἰῶν come eternità, oltre ai *loci* segnalati in *PGL* s.v., cfr. *Greg.*

<sup>311</sup> «È alla presenza di Dio tutto quello che poi sarà, quello che è già stato e quello che ora è presente. Il tempo spezza per me le cose in questo modo, nel senso che alcune furono prima e altre saranno dopo: ma per Dio tutte le cose concorrono insieme e sono racchiuse

Naz. *or.* 29, 3, 11-13, p. 182 πλὴν εἰ τὸ παρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις διάστημα τὸν αἰῶνα λαμβάνοιμεν, τὸ μὴ κινήσει τινὶ μηδὲ ἡλίου φορᾶ μεριζόμενον καὶ μετρούμενον, ὅπερ ὁ χρόνος<sup>312</sup>, e ancora *or.* 38, 8, 7-11, *SCh* 358, 118 Αἰὼν γὰρ οὔτε χρόνος οὔτε χρόνου τι μέρος – οὐδὲ γὰρ μετρητόν –, ἀλλ’ ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις αἰὼν, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσιν, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα<sup>313</sup> (la concezione del tempo qui espressa risale al *Timeo* di Platone, 37 d 5-7<sup>314</sup>). Si potrebbe forse anche leggere, a complemento di questa interpretazione, che pare la più probabile, αἰὼν come sinonimo di χρόνος, parimenti attestato nella letteratura patristica (cfr. e.g. Greg. Nyss. *Eun.* 1, 1, 368; Chrys. *comm. in Gal.* 1, 4; vd. *PGL s.v.* p. 55, B) e nel Nazianzeno (cfr. e.g. *or.* 30, 4 = *Mt* 28, 20 ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; 31, 33, 16, p. 342 τὸν αἰῶνα τοῦτον διαπορεύεσθαι διατέμνοντα), e di mondo, traduzione dell’ebraico *’olam* (vd. *DGE s.v.* A II): Dio quindi non è circoscritto dal “prima” e dal “dopo” perché è Lui che contiene e circoscrive il tempo ed il mondo (cfr., oltre a quanto già visto *supra* a proposito dell’incircoscrittibilità di Dio, anche *Orac. Chald. fr.* 30 πηγὴ πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα; Orig. *dial.* 2, 8 Θεὸν ἀναρχον, ἀτελεύτητον, ἐμπεριέχοντα τὰ πάντα καὶ μὴ ἐμπεριεχόμενον).

**ἀπείριτος:** Corrispondente ad ἀπειρέσιος ο ἄπειρος, è di uso poetico: in Hom. *Od.* 10, 195 ed Hes. *Th.* 109 è riferito a πόντος (il nesso è ripreso anche da Quint. 1, 679 e *pass.*; Greg. Naz. *carm.* 2, 2, 3, 24, col. 1481; Nonn. *D.* 27, 41), mentre in Hes. *Th.* 878 si riferisce alla terra (γαῖα), come anche in Orph. *Arg.* 20.101 e *SH* 938, 14 (ἀπ[εῖρι]τος αἶα); nelle *Argonautiche* orfiche (v. 338) è anche epiteto di Amfitrite, negli *Inni* orfici (12, 13) di Eracle<sup>315</sup>; cfr.

nel seno della grande natura divina» (trad. Moreschini 2006a).

<sup>312</sup> «... a meno che non assumiamo l’eternità come intervallo che si estende con gli esseri eterni, intervallo che non è diviso né misurato da un certo movimento o dal corso del sole, che è quello che costituisce il tempo», trad. in Moreschini 2012.

<sup>313</sup> «L’eternità non è né il tempo né una parte del tempo, perché non è misurabile: ciò che per noi è il tempo, misurato sui movimenti del sole, è, per gli esseri eterni, l’eternità, che, come un movimento o un intervallo di tempo, si estende insieme a quegli esseri», trad. cit.

<sup>314</sup> εἰκὼ δ’ ἐπενόει κινήτόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν, «ecco dunque che egli pensa di produrre un’immagine mobile dell’eternità e, nell’atto di ordinare il cielo, pur rimandando l’eternità nell’unità, ne produce un’immagine eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato “tempo”» (trad. Fronterotta 2017).

<sup>315</sup> Altre occorrenze significative sono in Alcman. *fr.* 7, 14 Page, ἀπήρ[ι]τον; Pind. *Ol.* 6, 45, βατιᾶ τ’ ἐν ἀπειρίτῳ (nel senso di “inestricabile”, “impenetrabile”, «fra rovi impenetrabili»; cfr. anche *LXX Ier* 2, 6); Timo *SH* 786, 2 ἀπείριτα δηριῶντες (in senso avverbale: “inces-

anche *OC fr.* 214, 4 (des Places 117), θεοῦ [...] ἀπείριτος ἀλκή; 219, 1 (des Places 118), φέγγος ἀπείριτον. «Das Göttliche ist seiner Natur nach ἀπειρον» (von Wilamowitz-Moellendorff 1937, p. 35). Già presso i fisiologi e gli eleati è presente la duplice valenza di “privo di limiti” dal punto di vista spaziale e temporale (vd. DK 12 (Anax.) A 15 e 30 (Meliss.) B 2, citati nei lemmi precedenti; si veda poi la ripresa di quest’ultimo in Plat. *Parm.* 137 d 4 ss.). ἀπειρον è anche la Diade degli ἄγραφα δόγματα platonici, stando alla testimonianza di Simplicio (in *Arist. Phys.*, ed. Diels, vol. 9, p. 248)<sup>316</sup>, e, in ambito medioplatonico, la materia (ὕλη, Numen. *fr.* 4 a 2 des Places, ma già *Phil. leg. alleg.* 2, 19, 6), una delle tre ἀρχαί, con le Idee ed il Demiurgo, tendenzialmente identificata grazie all’influsso aristotelico con la χώρα (principio materiale) del *Timeo* (50 b-52c)<sup>317</sup>. Con Plotino (5, 5, 10.11; 6, 7, 32, in particolare ll. 14-16) l’assenza di limiti diviene invece caratteristica dell’Uno (nel senso, come si è detto *supra*, aspaziale ed atemporale di «illimitata, inesauribile, immateriale “potenza produttrice”», Reale *et al.* 2012, p. xxv), superando così l’idea che associava l’infinito all’imperfezione (*ibid.*). I Cappadoci, fra i cristiani, sembrano esser stati i primi ad applicare ἀπειρος a Dio (vd. Moreschini 1997b, p. 41). Nel Nazianzeno l’aggettivo indica ora l’infinito secondo lo spazio (cfr. *or.* 18, 16, *PG* 1005, 15 Ποῦ δὲ μετρεῖται τὸ ἀπειρον; 23, 8<sup>318</sup>; 28, 7, 4 ss., p. 112 Πότερον σῶμα; Καὶ πῶς τὸ ἀπειρον, καὶ ἀόριστον κτλ.; 34, 9 Ἦς γὰρ οὐδὲ μέγεθος φύσεως κυρίως ἔστιν εἰπεῖν, διὰ τὸ ἀπειρον καὶ ἀόριστον), ora quello secondo il tempo (cfr. *or.* 38, 7, *SCh* 358, 144, vd. *supra s.v.* 25 s.; *or.* 38, 8, 1 s., p. 118, Διχῆ δὲ τοῦ ἀπείρου θεωρουμένου, κατὰ τε ἀρχὴν καὶ τέλος – τὸ γὰρ ὑπὲρ ταῦτα καὶ μὴ ἐν τούτοις, ἀπειρον); può esser impiegato anche in maniera più generica (*or.* 38, 7, 23 Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον; 40, 41, 12, p. 294 τριῶν ἀπείρων ἀπειρον συμφυῖαν; 43, 41 κάλλος καὶ μέγεθος ἀπειρον). In *or.* 21, 28, 10 s., *SCh* 270, 168 è riferito alla folla che accolse Atanasio nel suo ritorno dall’esilio nel 362 (τὸ πλῆθος ἀπειρον καὶ οἶόν τι πέλαγος οὐχ ὀρίζον τοῖς ὀφθαλμοῖς), mentre in *arc.* 5, 1 ἀπείρων è epitetico del Νοῦς (per la variante ἀπειρον, riferita a κόσμον vd.

santemente”); Dion. Per. *orb. descr.* 4 (νήσος); Mesom. *Sol.* 11 περὶ νῶτον ἀπείριτον οὐρανοῦ; *Orac. Chald. fr.* 214, 4 (ἀπείριτος ἀλκή) e 219, 1 (φέγγος ἀπείριτον); Greg. Naz. *car.* 1, 2, 1, 177, col. 536 αἰὼν [...] ἀπείριτος; 2, 1, 19, 27, col. 1273 πλοῦτον [...] ἀπείριτον; Nonn. *Par.* 1, 28 κόσμος ἀπείριτος; vd. *LSJ, DGE s.v.*

<sup>316</sup> ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἀπειρον καὶ οὐκ ὄν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ’ ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι. Sulle “dottrine non scritte” vd. Reale 2010 *passim*.

<sup>317</sup> Vimercati 2015, p. 43.

<sup>318</sup> Su questo passo vd. Moreschini 1997e, p. 126.

Sykes 1997 *comm. ad l.*). Per il concetto di infinità di Dio in Basilio, vd. *Eun.*, PG 29, 525, 36; nel Nisseno *Eun.* 1, 1, 291; 2, 1, 469 s.

**Υἱός ἐσθλοῦ:** clausola presente già in Omero (*Il.* 23, 175 *υἱέας ἐσθλοῦς*) e in frammenti esiodei (*fr.* 35, 6; 49, 1 Merkelbach-West), ricorre diverse volte nei *Posthomeric* di Quinto Smirneo (*υἱέος ἐσθλοῦς*; 3, 644; 7, 592; 13, 557) e nel Nazianzeno stesso (*carm.* 2, 2, 5, 12, col. 1522); per altre sedi di esametro cfr. *carm.* 1, 1, 18, 31, col. 483, καὶ τέκεν υἱὸν ἀδελφεῶ ἐσθλὸν Ἰωσήφ; 2, 1, 29, 27 s., col. 1273, *υἱέας* [...] / *ἐσθλοῦς* [...].

**28 μουνογενοῦς:** cfr. *arc.* 1, 31 s. Υἱὸς ἀνάρχου / οἶος, καὶ μούνοιο μονώτατος; *arc.* 3, 8 μούνος γὰρ ἐνὸς Παῖς ἐσθλὸς ἀρίστου (anche qui il Figlio è detto ἐσθλός). Aggettivo utilizzato solo in ambito giovanneo per indicare il Figlio: *Gv* 1, 14; 1, 18; 3, 16; 3, 18; 1 *Gv* 4, 9; è invece privo di valenza cristologica nel resto nel NT: cfr. *Lc* 7, 12 (figlio della vedova di Nain); 8, 42 (figlia di Giairo); 9, 38 (figlio di un *quidam de populo*); *Hebr.* 11, 17 (Isacco). Nella letteratura profana è presente in Hes. *Th.* 426-448 come epiteto di Ecate (anche in Ap. Rhod. 3, 1035), degna di onore pur essendo μουνογενής (West 1966b, p. 284: «Presumably an only daughter might be in danger of βλάβη [...] having no brother to protect her interests») ed in Id. *Op.* 376 (μοθνογενής δὲ παῖς εἴη πατρώιον οἶκον / φερβέμεν; Arrighetti 2007, p. 433: «come la donna dissipa i beni dell'uomo, così un solo figlio può farli aumentare»); in Parmenide come attributo dell'essere, DK 28 B 8, 4 ἔστι γὰρ μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον, dove μουνογενές è una variante antica, attestata da Clemente Alessandrino, Simplicio e Filopono per οὐλομελές, accolto nelle ultime edizioni dei *Presocratici* (vd. Untersteiner 1958, pp. xxvii-xxx); Aesch. *Ag.* 898 μονογενές τέκνον πατρί; Plat. *Tim.* 31 b 3 εἰς ὃδε μονογενής οὐρανὸς γεγωνώς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται (anche 92 c 9 s.); *Cri.* 113 d 2; *Leg.* 691 e 1; Orph. *hymn.* 29, 2 (Persefone); 32, 1 (Pallade); 40, 16 (Demetra); Procl. *inst.* 22 Πᾶν τὸ πρῶτως καὶ ἀρχικῶς ὄν καθ' ἐκάστην τάξιν ἔν ἐστι, καὶ οὔτε δύο οὔτε πλείω δυεῖν, ἀλλὰ μονογενές πᾶν. Nei carmi del Nazianzeno l'aggettivo è attestato solo in questo luogo. L'epiteto cristologico è discusso nella quarta *orazione teologica*: «Μονογενής» δέ, οὐχ ὡς ὅτι μόνος ἐκ μόνου καὶ μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ μονοτρόπως, οὐχ ὡς τὰ σώματα (*or.* 30, 20, 3 s., p. 266)<sup>319</sup>.

**μεγάλιο:** La sottolineatura della grandezza del Figlio oltre che del Padre è per Nardi (1990, p. 172) funzionale alla polemica antiariana, contro l'uso distorto che gli eretici facevano di *Gv* 14, 28 (ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστιν); vd.

<sup>319</sup> «“Unigenito”, non perché è l'unico a venire dall'unico e unicamente, ma perché anche proviene in un unico modo e non come i corpi», trad. cit.

anche *supra comm. ad ἄναρχος*.

**28b-29:** Cfr. Anax. DK 59 A 56 = Arist. *phys.* Θ 5, 256 b 24 διὸ καὶ Ἄ. ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων [...]; Arist. *Met.* Λ 7, 1073 a 11 ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον. La generazione del Figlio da parte del Padre senza troncamento (ἀποκοπή) della sua sostanza è affermata dagli Apologisti (*Iust. Dial.* 128, 4; *Tatian. orat.* 5) ed Origene vi sottolinea la mancanza dell'elemento corporeo e di ogni passione, come la volontà procede dalla mente (*Prin.* 4, 4, 1, 16-19, *SCh* 268, 401, *sed absciso omni sensu corporeo, ex inuisibili et incorporeo deo uerbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, uelut si uoluntas procedat e mente*; vd. anche 1, 2, 5; *CIO* 20, 18, 157-159). In questa sede, ribadendo la totale differenza della generazione divina da quella corporea, sottoposta a πάθος<sup>320</sup>, Gregorio ha come principale obiettivo polemico Ario, il quale, nella lettera ad Alessandro (= *Ath. Syn.* 16, 5 Opitz 6), aveva addotto l'argomento della passione per negare la generazione *ab aeterno* del Figlio; se infatti questi venisse generato dalla sostanza del Padre, «ciò implicherebbe la scissione della monade divina» (Simonetti in *NDPAC* I 503), che dunque finirebbe per risultare composita, divisibile, mutevole alla maniera dei corpi:

εἰ δὲ τὸ “ἐξ αὐτοῦ” καὶ τὸ “ἐκ γαστρὸς” καὶ τὸ “ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξήλθον καὶ ἦκω” ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολή<sup>321</sup> ὑπὸ τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατήρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ’ αὐτοῦ καὶ τὸ ὅσον ἐπ’ αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός<sup>322</sup>.

In quest’ottica, dunque, la generazione del Figlio viene a configurarsi come una forma di creazione, per quanto anteriore a quella di tutti gli altri esseri compreso il tempo (16, 4 ὁ δὲ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι), in vista della quale

<sup>320</sup> Per πάθος va inteso «il mutamento della sostanza divina quale conseguente effetto della generazione, o, comunque, una sua affezione, in quanto la generazione arrecherebbe una differente disposizione della sostanza stessa» (Moreschini 1997e, p. 128).

<sup>321</sup> La terminologia emanatistica della generazione è associata da Ario alle dottrine di Valentino nelle righe precedenti della stessa lettera (*Syn.* 16, 3), dove rifiuta parimenti «la derivazione materiale del Figlio dalla sostanza del Padre» propria di Mani e l’interpretazione modalistica (Simonetti 2003, p. 549 nota 5).

<sup>322</sup> «Quanto poi a espressioni come “da lui” e “dal ventre” (*Ps.* 109, 3) e “sono uscito dal Padre e sono venuto” (*Ev. Io.* 8, 42), se alcuni le intendono nel senso che il Figlio è parte del Padre consustanziale ed emanazione, il Padre risulterà, secondo loro, composto, divisibile, mutevole e corpo; e Dio incorporeo sarà soggetto a tutto ciò che, secondo loro, succede, naturalmente ad un corpo», trad. Simonetti 2003.

il Figlio è stato creato (per questo il suo essere creatura è diverso da quello degli altri esseri creati); vd. in generale Kelly 1968, pp. 279 ss.; Simonetti 1975, pp. 46 ss. Le medesime argomentazioni sono riprese da Aezio ed in particolare da Eunomio, per il quale, se la natura divina coincide con l'ingenerato, l'essere generato deve essere di conseguenza estraneo ad essa e viene a configurarsi come una creatura (per quanto eccelsa): della sua posizione dà conto Greg. Nyss. *Eun.* 3, 2, 2 ss.; vd. anche Moreschini 2013, pp. 728 ss. e 736 ss. Contro tali posizioni, come ricorda Sykes 1997, p. 88, si era schierato Atanasio, affermando l'impossibilità di istituire confronti fra la generazione umana, sottoposta alla passione, e quella divina, che ne è invece immune, a motivo della differenza ontologica (*Ar.* 1, 28), e poi Basilio (*Eun.* 2, 23, *SCh* 305, 92-96). Il Nazianzeno ha dedicato notevole energia alla confutazione di tale posizione: oltre che negli *Arcana* (qui e *arc.* 2, 15 ss.), Gregorio affronta diffusamente il problema in nell'*or.* 29 (cap. 2, 15 s., p. 180), dove definisce il Padre genitore del Figlio ed emittitore dello Spirito Santo (γεννήτωρ καὶ προβολεύς), precisando però che ciò è al di fuori della passione, del tempo e del corpo (ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσώματος) ed escludendo nella dinamica generativa una ὑπέρχυσις ἀγαθότητος alla maniera plotiniana (*ib.*, ll. 18 ss.). Dopo aver ribadito, nel capitolo successivo della medesima orazione, l'assenza di tempo nella generazione del Figlio e la sua ineffabilità (γεγέννηται ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον, l. 7, p. 182), nel quarto capitolo ritorna sul motivo dell'assenza di πάθος collegandolo alla incorporeità di Dio (l. 1, *ib.*: Πῶς οὖν οὐκ ἐμπαθῆς ἢ γέννησις; Ὅτι ἀσώματος) e, a riprova della totale estraneità nella generazione del Figlio di ogni elemento umano o animale, richiama l'esempio del concepimento verginale della Θεοτόκος (ll. 14-17, p. 184): ᾧ διάφορος ἢ κατὰ σάρκα γέννησις – ποῦ γὰρ ἐν τοῖς σοῖς ἔγνωσ θεοτόκον Παρθένον; –, τούτῳ καὶ ἡ πνευματικὴ γέννησις ἐξαλλάττουσα; del resto – prosegue il predicatore –, non bisogna meravigliarsi se Dio, il cui essere è diverso da quello umano (cfr. *or.* 38, 7), genera anche in maniera differente (ll. 17 s., *ib.*, μᾶλλον δέ, ᾧ τὸ εἶναι μὴ ταυτόν, τούτῳ καὶ τὸ γεννᾶν διάφορον), in una maniera che, celata anche agli angeli, è nota solo al Padre e al Figlio (cap. 8, p. 192). La soluzione, dunque, per Gregorio, è nel concepire in maniera non umana la generazione del Figlio, non, come facevano gli Ariani, sostenendone la creazione, la quale anche, del resto, intesa in maniera umana, è sottoposta alla passione, come afferma in *or.* 20, 9, cronologicamente vicina alle orazioni teologiche sul Figlio (ll. 3 s., *SCh* 270, 74, Πάθος περὶ τὴν γέννησιν; Πάθος καὶ περὶ τὴν κτίσιν). Cfr. anche *or.* 23, 9-10; 25, 17; 30, 20.

In questo verso un ulteriore riferimento polemico è giustamente visto da

Nardi (1990) nel patripassianesimo, conosciuto nell'Oriente greco come modalismo, di cui furono esponenti nel II sec. Noeto di Smirne e nel III Sabelio. Secondo tale dottrina, la divinità sarebbe circoscritta unicamente al Padre, mentre il Figlio altro non sarebbe che «un modo con cui egli si è manifestato nella redenzione; in tal senso sulla croce sotto la figura di Figlio avrebbe patito il Padre (= patripassianismo)» (Simonetti 1975, p. 8; cfr. Tert. *Prax.* 1, 28 s., *prophetiam expulit et haeresin intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit*). Sulla necessità di mantenersi a metà strada fra arianesimo e sabelianesimo cfr. soprattutto *or.* 2, 37 (altri riferimenti in Nardi 1990, p. 171 nota 69 e Moreschini 1997e *pass.*). Non è inverosimile, infine, come ancora Nardi (1990, pp. 171-2) scrive, che «il rifiuto della passibilità di Dio sia in realtà anche una punta polemica contro l'apollinarismo», contro il quale Gregorio è particolarmente impegnato negli ultimi anni della sua vita (di questo impegno sono testimonianza soprattutto le tre *epistole teologiche* e il carme 1, 1, 10). Tale dottrina fu sviluppata per reagire al pericolo di distinguere troppo nettamente l'umanità di Cristo dalla sua divinità; per questo, riprendendo lo schema cristologico Λόγος/σάρξ, professato per la prima volta nel III in ambiente siro-palestinese e successivamente anche alessandrino, Apollinare sostenne che «il Logos avesse assunto un corpo [...] privo di *nous* [...], assumendone perciò anche la completa direzione» (Simonetti 2006, p. 327), presentando così un'umanità di Cristo incompleta. In realtà, tuttavia, nonostante le accuse in tal senso, egli non sostenne «la mescolanza delle due nature in una e perciò la passione della divinità di Cristo sulla croce» (*ib.*). Quest'ultima eresia, nota col nome di teopaschismo, è frequentemente associata al monofisismo (per lo meno in certe sue forme): cfr. *DThC s.v.* «Monophysisme IV. Le théopaschitisme».

**28 οὐ τι πεπονθώς:** Il valore resultativo sottolinea quanto detto *supra*, cioè che la generazione del Figlio non ha comportato alterazioni nella sostanza del Padre.

**29 Νόος:** La definizione di Dio come Νοῦς è mutuata dal linguaggio filosofico: il riferimento è ovviamente al principio primo di Anassagora, ma anche a Platone, che nel *Filebo* definisce l'intelligenza re del cielo e della terra (28 c 7 s. νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς) e, nelle *Leggi* (10, 897 b), dio. Ciò è proclamata anche da Aristotele (*Met.* Λ 7, 1072 a-1073 a), anche se in un frammento del *Περὶ εὐχῆς* pone dubitativamente la divinità anche al di sopra del νοῦς (*fr.* 49 Rose, ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ): tale oscillazione caratterizzerà anche il pensiero di Filone (cfr. *e.g. Leg. All.* 2, 46 οὐκ ἔστιν ὁ νοῦς αἴτιον οὐδενός, ἀλλ' ὁ πρὸ τοῦ νοῦ θεός; *Migr. Abr.* 192 τὸν δὲ τῶν ὄλων νοῦν, τὸν θεόν), di Origene (vd. *Prin.* 1, 1, 6, *SCh* 252, 100, *sed ut*



*sit ex omni parte* [...] *mens*; *Cels.* 7, 38, *SCh* 150, 100, Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι [...] τὸν τῶν ὄλων θεόν) e – sembra – del *Corpus Hermeticum*<sup>323</sup>, mentre altri autori cristiani recepiscono l'equazione fra Dio (in particolare il Padre) e il Νοῦς (cfr. *e.g.* *Athenag. leg.* 10, 3, 3 ὁ θεός, νοῦς αἰδῖος ὢν; *Clem. strom.* 4, 25, 155, 2 νοῦς δὲ χῶρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός; 4, 25, 162, 5 υἱὸς τοῦ νοῦ πατρός; numerosi esempi in *PGL s.v.* νοῦς, F 1.2), forse per influsso del Medioplatonismo, dove, per lo meno in alcuni autori (ad es. Alcino, *Epit.* 10, 2; *Numen. fr.* 16 des Places), sia il primo sia il secondo dio sono νοῦς. Nel Neoplatonismo, invece, come è noto, il Νοῦς rappresenta la seconda ipostasi del pensiero plotiniano (cfr. in generale e per ulteriori riferimenti ed approfondimenti Lilla, «Nous», in *NDPAC* II 3540-3550). Come nota Moreschini (1997b, p. 45), «Gregorio ricorre spesso agli attributi dell'Intelletto di Plotino per definire Dio», come provano i seguenti: cfr. *arc.* 4, 68 κοσμογόνος Νοῦς; 4, 75 Νοῦς ὠδινεν ἅπαντα; 5, 2 Νοῦς μέγας; 7, 55 Νοῦ Λόγος; *carm.* 1, 2, 10, 90 Θεὸς μὲν ἐστὶν εἴτε νοῦς, εἴτ' οὐσία; in 1, 1, 10, 1 è invece riferito a Cristo (Νοῦν τὸν μέγιστον ἴσμεν ἀνθρώπου φύσιν / πᾶσαν παγέντα); in particolare Moreschini (1997b, pp. 45-47) cita, a proposito dell'articolazione delle tre ipostasi trinitarie in Νοῦς, Λόγος (e Πνεῦμα), *or.* 12, 1 (13 s., *SCh* 405, 350), *or.* 30, 20 (5 s., p. 266, «Λόγος» δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος) e *carm.* 2, 1, 38, 5, col. 1325 (μεγάλιο νόου Λόγε); in *or.* 23, 11 (4-9, *SCh* 270, 302), invece, «la tripartizione [...] fra “senza principio”, “generazione”, “processione” [...] corrisponde alla tripartizione, che è noi, di intelletto, logos e spirito» (*ibid.*, p. 46). Gregorio Nisseno, invece, osserva Lilla (*l. cit.*, col. 3549), pone la natura di Dio al di sopra del νοῦς: cfr. *hom. in Cant.* 5, 157, 14-16, ἡ μακαρία καὶ αἰδῖος καὶ πάντα νοῦν ὑπερέχουσα φύσις πάντα τὰ ὄντα ἐν ἑαυτῇ περιείργουσα ὑπ' οὐδενὸς περιέχεται ὄρου. La definizione di Dio come Νοῦς è presente anche in Sinesio, *hymn.* 1, 177 (νοῦς καὶ νοερός); vd. in generale Criscuolo 2012.

## Il Figlio (29b-34)

εἷς Θεὸς ἄλλος,  
οὐκ ἄλλος θεότητι, Θεοῦ Λόγος· οὗτος ἐκείνου  
σφρηγὶς κινυμένη πατρώϊος, Υἱὸς ἀνάρχου  
οἶος, καὶ μούνοιο μονώτατος, ἰσοφέριστος,

30

<sup>323</sup> Cfr. *CH* 1, 2, Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς; 1, 9 ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός vd. però le osservazioni di Lilla in *NDPAC* II 3459 s.

ὡς κεν ὁ μὲν μίμνη γενέτης ὄλον, αὐτὰρ ὁ γ' Υἱὸς  
κοσμοθέτης νωμεύς τε, Πατρὸς σθένος ἠδὲ νόημα.

L'introduzione della riflessione sulla seconda ipostasi della Trinità è caratterizzata da una forte enfasi retorica, riflessa nel «paradossale ossimoro» (Nardi 1990, p. 172) Εἷς Θεὸς ἄλλος, che con οὐκ ἄλλος θεότητι del v. 30 si compone in un chiasmo *cum uariatione*. L'esposizione teologica non comprende – se non forse in forma molto allusiva – il tema della οἰκονομία (incarnazione), che sarà invece propria del secondo *arcanum*.

**29b-30 Εἷς Θεὸς ἄλλος / οὐκ ἄλλος θεότητι:** ἄλλος δὲ τῷ προσώπῳ καὶ τῇ ιδιότητι τοῦ χαρακτηῖρος, οὐκ ἄλλος τῇ φύσει, chiosa Niceta David, *ad arc.* 1, 25-34, 194 s., ed. Moeschini-Costa 1992, p. 46; ἄλλος δὲ ὑποστάσει, καὶ οὐκ ἄλλος τῇ φύσει, la *Parafrasi* anonima, *ad arc.* 1, 28-34, ed. Hoeschel 1591, p. 12. Lo stesso Nazianzeno chiarisce il significato del primo ἄλλος nella prima *epistola teologica* (*epist.* 101, 21, *SCh* 208, 44.46), laddove afferma che nella Trinità si deve parlare di «uno e un altro» (Ἐκεῖ [ἐπὶ τῆς Τριάδος] μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος)<sup>324</sup>, per non confondere le ipostasi (ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν), mai invece di «una cosa un'altra» (οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο), perché i tre sono un'unica e medesima realtà per natura divina (ἐν γὰρ τὰ τρία καὶ ταῦτὸν τῇ θεότητι); cfr. anche Orig. *dial.* 2, 21 s., *SCh* 67, 56, Ἐτερος ὢν τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς καὶ αὐτὸς ἐστὶν Θεός; Greg. Naz. *or.* 6, 22, 14-18, *SCh* 405, 176, οὔτε τὰ Τρία ὡς ἓνα – οὐ γὰρ ἀνυπόστατα τὰ ὀνόματα, ἢ κατὰ μιᾶς ὑποστάσεως, ὡς εἶναι τὸ πλοῦτον ἡμῖν ἐν ὀνόμασιν ἀλλ' οὐ πράγμασι –, καὶ τὰ Τρία ἓν. Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει ἀλλὰ θεότητι<sup>325</sup>. Il secondo ἄλλος, invece, corrisponde ad ἄλλοις (vd. *LSJ s.v.*; cfr. Greg. Naz. *or.* 31, 10, 4, p. 292, Δός μοι καὶ σὺ Θεὸν ἄλλον [...]), o più specificamente ad ἄλλότριος ο ἀνόμοιος, parole tipiche del lessico ariano (cfr. e.g. Ath. *Ar.* 2, 33, 4, *PG* 26, 217, τοῦτον ἀλλότριον εἶναι τοῦ νοῦ; vd. Sykes 1997, pp. 88-9 per altri riferimenti). Anche questa dichiarazione dommatica, dunque, ha valore polemico contro le tre *malattie* teologiche di cui si è parlato *supra*: contro il triteismo (il Figlio non è un altro Dio), contro il modalismo (le ipostasi sono distinte e non confuse), contro l'arianesimo. Il riferimento a

<sup>324</sup> Il significato di ἄλλος è dunque quello di «one besides what has been mentioned» (*LSJ s.v.*). Cfr. *or.* 41, 12, 4-6 (*SCh* 358, 340), Τὸ γὰρ “ἄλλος” οὐκ ἐπὶ τῶν ἀλλοτρίων, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ὁμοουσίῳ ὀῖδα λεγόμενον («Infatti, il termine “altro” io so che si usa non in riferimento a cose estranee, ma in riferimento a ciò che ha la stessa sostanza», trad. cit.).

<sup>325</sup> «... i Tre non sono come uno (infatti i nomi non sono senza ipostasi o non riguardano una sola ipostasi, come se noi avessimo riposta nei nomi e non nella realtà la nostra ricchezza), ma i Tre sono Uno. Sono Uno in relazione non all'ipostasi, ma alla divinità», trad. cit.

quest'ultimo sembra enfatizzato da οὐκ ἄλλος θεότητι, che richiama il niceno ὁμοούσιος: Ario, infatti, nella *Thalia*, negando l'uguaglianza di natura del Figlio (fr. 2, 10 = Ath. syn. 15, οὐδὲ γὰρ ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος), aveva affermato che il Padre, in quanto privo di inizio, è estraneo al Figlio secondo la sostanza (fr. 2, 20 = Ath. syn. 15, ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἀναρχος) e che egli è unicamente monade, mentre la diade non esisteva prima di venire all'esistenza (v. 21, *ibid.*, σύνες ὅτι ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξει; cfr. in generale Simonetti 1975, 47 ss.)<sup>326</sup>. In questo luogo, invece, Gregorio precisa che il Figlio è Dio pienamente, non un δεῦτερος θεός inferiore al primo, e costituisce un'ipostasi dell'unica natura divina, secondo la formulazione basiliana μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις<sup>327</sup>.

**30 Θεοῦ Λόγος:** Come titolo cristologico risale a *Gv* 1, 1, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Cfr. *Greg. Naz. or.* 30, 20, 5 s., p. 266, "Λόγος" δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος (vd. anche *ib.*, ll. ss.). Moreschini (1997b, p. 46) rimanda al riguarda ad «*or.* 23, 9, in cui la tripartizione tra "senza principio", "generazione", "processione" [...] corrisponde alla tripartizione, che è in noi, di intelletto, logos e spirito».

**οὔτος ἐκείνου:** Nesso frequente soprattutto nelle comparazioni: cfr. *Plat. Grg.* 500 c 8, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὔτος ἐκείνου διαφέρων; *Resp.* 334 d 9, Οὔτος ἐκείνου καλλίων φαίνεται; *Dem. or.* 36 (*Pro Phormione*), 46, 5; *Dion Al. Lys.* 6, 4 (= DK 85 [= Trasimaco] A 3, 4), οὔτος ἐκείνου προέχειν ἔμοιγε δοκεῖ; *Plut. Crass.* 11, 11, 9; *D. Chr. or.* 14, 12, 3, οὔτος ἐκείνου δούλος ἐστίν; *Plot.* 2, 4, 4, 8, εἰ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὔτος ἐκείνου; *Them. in Ph.* 5, 2, 88, 2; *Lib. epist.* 745, 2, 3; *or.* 42, 27, 10. È verisimile che Gregorio avesse in mente soprattutto la polemica anticristiana di Cels. *apud Or. Cels.* 8, 14, 1 s., *SCh* 150, 202, εἰ διδάξαις αὐτούς, ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτος ἐκείνου παῖς [...] (in riferimento a Cristo), e quella ariana riferita *apud Ath. Ar.* 2, 33, 4, 6, *PG* 16, 217, μέρος κατὰ διαίρεσίν ἐστιν οὔτος ἐκείνου. Assai frequente in *Io. Chr.* (vd. *TLG*<sup>®</sup>).

**ἐκείνου / [...] πατρῷος:** Cfr. Schwyzer-Debrunner 1959, p. 177: «Eine Apposition zu dem im Zugehörigkeitsadjektiv steckenden Substantiv steht notwendig im Genetiv», che rimanda, fra i vari esempi, a *Hom. Il.* 2, 54, Νεστορέη παρὰ νηϊ Πυλογενέος βασιλῆος; *Plat. Lach.* 179 a, παπῶν δὲ καὶ οὔτος ὄνομ' ἔχει τοῦμοῦ πατρός.

<sup>326</sup> Già Origene aveva definito Dio *ex omni parte* μονάς, *et ut ita dicam* ἑνός (*Prin.* 1, 1, 6, *SCh* 252, 100).

<sup>327</sup> Vd. *infra, ad arc.* 3, 43, p. 485.

**31 σφρηγίς κινουμένη πατρώϊος:** Come epiteto cristologico σφραγίς (“sigillo” nel senso passivo di “impronta del sigillo”) è di origine neotestamentaria (cfr. *Gv* 6, 27, τοῦτον [τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου] γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός)<sup>328</sup> ed è impiegato più volte da Gregorio: cfr. *e.g. or.* 40, 4, 14 s., *SCh* 358, 204, σφραγίδα δέ, ὡς συντήρησιν καὶ τῆς δεσποτείας σημειώσιν («sigillo, perché è custodia e segno di colui che signoreggia su di noi», trad. cit.); *car.* 2, 1, 14, 41, col. 1248, σφράγις ἀνάρχου; 2, 1, 38, 7, col. 1326, σφρηγίς ἀνάρχου; nelle *Orazioni teologiche* dedicate al Figlio (29, 17; 30, 20), inoltre, è associato ai titoli analoghi di ἀπαύγασμα, χαρακτήρ (*Hebr.* 1, 3, ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)<sup>329</sup> ed εἰκὼν (*Sap* 7, 26, ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ<sup>330</sup>; *Col* 1, 15, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου<sup>331</sup>; *2 Cor* 4, 4, [...] τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)<sup>332</sup>. In particolare il passaggio di *or.* 30, 20, in cui tali titoli sono strettamente collegati fra loro, è fondamentale per comprendere il significato di questo punto di *arc.* 1. In quella sede, infatti, il Cappadoce giustifica la definizione di «Verità» applicata al Figlio a motivo del suo esser uno e non molteplice – il diramarsi, infatti, è proprio della menzogna – (19 s., p. 268, “Ἀλήθεια” δέ, ὡς ἔν, οὐ πολλὰ τῇ φύσει· τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς ἔν, τὸ δὲ ψεῦδος πολυσχιδές) e poiché è «puro sigillo del Padre» (21, καὶ ὡς καθαρὰ τοῦ Πατρὸς σφραγίς) ed «impronta del tutto priva di falsità» (21 s., χαρακτήρ ἀψευδέστατος). Ancora il Figlio è «Immagine» del Padre in quanto consustanziale e «perché viene dal Padre, non il Padre da Lui» (22 s., “Εἰκὼν” δέ, ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκείθεν, ἀλλ’ οὐκ ἐκ τούτου Πατῆρ). «La natura dell’immagine, infatti – continua Gregorio – consiste nell’essere imitazione dell’originale, del quale è detta essere immagine» (23 s., Αὕτη γὰρ εἰκόνοσ φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου, καὶ οὐ λέγεται), con una differenza: mentre normalmente l’immagine è una rappresentazione immobile di un essere dotato di movimento (25, Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἀκίνητος κινουμένου), in ambito trinitario, invece, «si tratta di un’immagine vivente di un essere vivente, un’immagine che ha perfetta corrispondenza con l’originale, più di quanta ne avesse Seth con Adamo e ciò che è generato con qualunque essere che lo gene-

<sup>328</sup> Il riferimento è al Battesimo: vd. *BJ ad l.*

<sup>329</sup> Vulg.: *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.*

<sup>330</sup> *candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei maiestatis, et imago bonitatis illius.*

<sup>331</sup> *qui est imago Dei invisibilis.*

<sup>332</sup> Cfr. anche Bas. *Hom. Fid.* PG 31, 468, καὶ τί γάρ, ἀλλ’ ἡ σφραγίς καὶ εἰκὼν, segnalato da Tompkins 1999.

ra» (26-28, ἐνταῦθα δὲ ζῶντος, καὶ ζῶσα, καὶ πλέον ἔχουσα τὸ ἀπαράλλακτον ἢ τοῦ Ἀδάμ ὁ Σήθ, καὶ τοῦ γεννῶντος παντὸς τὸ γεννώμενον). Ciò è conforme alla natura degli esseri semplici, i quali non hanno una somiglianza solo parziale con il modello (28 s., Τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν ἀπλῶν φύσις, μὴ τῷ μὲν εἰκέναι, τῷ δὲ ἀπεικέναι), ma sono «l'immagine completa di qualcosa nella sua completezza» (29, ἀλλ' ὅλον ὅλου τύπον εἶναι), «identici più che somiglianti» (29, καὶ ταῦτὸν μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα)<sup>333</sup>.

Da tutto ciò si comprende che l'immagine cristologica del sigillo e quelle ad essa collegate servono ad illustrare il tema della consustanzialità del Figlio rispetto al Padre (il Figlio come immagine del Padre perfettamente corrispondente) – il termine ὁμοούσιον ne è chiara spia –, senza alcuna idea di depotenziamento del primo rispetto al secondo, in polemica con Eunomio, che proprio fra il II Concilio di Costantinopoli (381) e la sinodo del 383, aveva definito il Figlio (*exp. fid.* 3, ed. Vaggione 1987, p. 154; per la datazione, vd. *ibid.*, pp. 121 s.) ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγίδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως, σφραγίδα τῶν τοῦ πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλευμάτων («come immagine e come sigillo dell'intera attività e potenza dell'Onnipotente, sigillo delle azioni, discorsi e deliberazioni del Padre»); vd. *contra* le argomentazioni del Niseno nella relativa *Refutatio* (159-168), risalente al 383. È probabile che nell'idea del 'sigillo mobile, animato' un influsso, a livello formale, possa esser stato esercitato dalla definizione platonica del tempo in *Tim.* 37 d 5 come εἰκὼν [...] κινητὸν τινα αἰῶνος.

Solo apparentemente contraddittoria, in quanto insistente sull'elemento dell'immutabilità, è la definizione del Figlio in *or.* 38, 13, 17 s., *SCh* 358, 132 (= *or.* 45, 9), come ἡ μὴ κινουμένη σφρηγίς. Nel medesimo contesto sono presenti altri titoli collegati a quest'ultima fortemente caratterizzati in senso platonico: da una parte τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου κάλλους (l. 17)<sup>334</sup>, dall'altra ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν (l. 18) e ὁ τοῦ Πατρὸς ὄρος καὶ λόγος (18 s.). Il primo rimanda al *Timeo*, laddove si parla della χώρα, la natura che accoglie al suo interno tutti i corpi (50 b 6, τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως), paragonata ad «un materiale su cui s'imprime l'impronta di ogni cosa, mossa e divisa in figure diverse dalle cose che vi entrano» (c 2-4, ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κείται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον), che sono appunto imitazioni degli enti eterni

<sup>333</sup> La traduzione citata è quella presente in Moreschini 2012.

<sup>334</sup> Cfr. anche *arc.* 2, 8 (εἰκὼν ἀρχετύποιο); *carm.* 1, 2, 31, 8, col. 911 (κάλλεος ἀρχετύπου).

(τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα)<sup>335</sup>; nel *Teeteto*, inoltre, l'anima è paragonata ad κήρινον ἐκμαγεῖον, nel quale si imprimono a mo' di segni dei sigilli (ὡσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένου) i ricordi delle cose percepite o pensate (191 cd). La concezione del Figlio, invece, come «definizione» del Padre, che a livello verbale richiama il processo di elaborazione del materiale informe della χώρα ad opera del Demiurgo, rappresenta un ulteriore corollario del concetto di impronta/immagine sopra esaminato ed è spiegato dallo stesso Nazianzeno in *or.* 30, 20: a proposito del Logos, infatti, si potrebbe forse dire – afferma Gregorio – che è come una definizione in rapporto all'oggetto che viene definito, dal momento che λόγος ha anche tale significato (7 s., pp. 266, 268, Τάχα δ' ἂν εἴποι τις, ὅτι καὶ ὡς ὄρος πρὸς τὸ ὀριζόμενον, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο λέγεται λόγος), ed il Figlio è una dimostrazione concisa e facile della natura del Padre (10 s., p. 268, σύντομος ἀπόδειξις, καὶ ῥαδία τῆς τοῦ Πατρὸς φύσεως ὁ Υἱός), dal momento che ogni essere generato è una definizione silente di colui che lo ha generato (12 s., Γέννημα γὰρ ἅπαν τοῦ γεγεννηκότος σιωπῶν λόγος). Il fondamento di questa dottrina è giovanneo: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (1, 18).

Come Sykes (1997, p. 89) giustamente osserva, la concezione gregoriana del Λόγος come σφραγίς, ispirata a quella di Basilio (*Spir.* 15), è puramente passiva, limitandosi alla ricezione «of the likeness by the Son», mentre invece «Philo thinks of the σφραγίς in a twofold relationship, receiving and transmitting exact likeness» (cfr. *e.g. opif. mund.* 6, 25; *fug. inv.* 2, 12; altri riferimenti in Sykes 1997, p. 89), come farà anche Cirillo di Alessandria (vd. *ibid.*). Di per sé, σφραγίς ha entrambe le valenze: «sigillo» e «impronta del sigillo». Pur essendo predominante quest'ultima, la prima, più che assente, è invero implicita e, in fin dei conti, differita al v. 34 (vd. *infra*).

σφραγίς è utilizzato da Gregorio anche per indicare il Battesimo (*or.* 40, 7, 10, 15, 17, 18, 26, 28; *arc.* 8, 91 s.; *carm.* 1, 2, 34, 237), il sangue dell'agnello pasquale (*or.* 1, 3), il segno della Croce (*or.* 4, 56.84), la Nuova Alleanza nel Sangue di Cristo (*or.* 16, 11), il matrimonio (*carm.* 1, 2, 1, 270, col. 543).

Cfr. anche Syn. *hymn.* 1, 620 σφραγιδα πατρὸς; 3, 61 χαίροις, ὦ πατρὸς σφρηγίς. Su σφρηγίς κινυμένη cfr. Ath. PG 25, 217: Σφραγίς γάρ ἐστιν ἰσότυπος ἐν αὐτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν e Io. Mon. *hymn. Chrys.*, PG 96, 1384: ἡ ἀπαράλλακτος τοῦ πατρὸς εὐκῶν, ἡ ζῶσα σφραγίς (citati da Sykes 1997, p. 90).

**κινυμένη:** lezione della maggioranza dei manoscritti (CNVaCaL CuδMd), perfettamente coerente dal punto di vista metrico. κινυμένη, da \*κίννυμαι

<sup>335</sup> La traduzione citata è quella di Fronterotta 2017.

(PGL s.v.), presente in S<sup>2sv</sup> e accolto da Billius e Caillau nelle rispettive edizioni, è inutile correzione *metri gratia*, essendo -i- di κινυμένη lungo per natura. κινουμένη, tràdito da Ma, alcuni testimoni di Π (V<sup>1</sup>ηPj<sup>sv</sup>) ed Hoeschel è *lectio facilior* e *contra metrum*; μη κινουμένη (V1<sup>2sv</sup>) e οὐ κινυμένη (Mn e Hoeschel<sup>ms</sup>) dipendono verosimilmente da *or.* 38, 13.

Degno di rilievo è che il secondo dio di Numenio (*fr.* 15, 2-5) venga definito κινούμενος, a differenza del primo che è immobile (ἔστώς).

**31-32 Υἱὸς ἀνάρχου / οἶος, καὶ μόνουιο μονώτατος:** Come Niceta David evidenzia (in Moreschini-Costa 1992, p. 46, 199 ss.), la dizione ricalca quella del Simbolo niceno-costantinopolitano: τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ [...] φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ (DH<sup>42</sup> 150). Cfr. anche Greg. Nyss. v. *Gr. Thaum.*, PG 46, 912, 50 μόνος ἐκ μόνου; Bas. *Eun.*, PG 29, 689, 42 Εἰ μονογενῆς ὁ Υἱὸς, διὰ τὸ μόνος ἐκ μόνου γεγεννησθαι; Greg. Naz. *or.* 21, 20 cit. *supra ad arc.* 1, 28; in particolare *or.* 25, 16, Ἀληθῶς υἱὸν τὸν Υἱόν, ὅτι μόνος καὶ μόνου καὶ μόνως καὶ μόνον<sup>336</sup>. L'affermazione dell'unicità del Padre e del Figlio è espressa anche nel carme *In laudem virginitatis*: Ἐκ μὲν ἀνάρχου / Πατρὸς Υἱὸς ἀναξ, οὐτ' ἔκτοθεν ὀρμηθέντος<sup>337</sup> (*carm.* 1, 2, 1, 20 s., col. 523); Ἐκ δ' ἄρα Παιδὸς, / οὐκέτι παῖς ἀγαπητὸς ὁμοῖον εὐχος ἐφέλκων / ὥς κεν ὁ μὲν μίμνη γενέτης ὄλος, αὐτὰρ ὄγ' Υἱὸς / οἶον καὶ μόνουιο μονώτατος [...] <sup>338</sup> (*ibid.*, vv. 24 s.). È probabile un riferimento polemico contro i macedoniani, per i quali, se lo Spirito non è una creatura e deriva dal Padre, allora ci sarebbero due Figli ed il Λόγος non sarebbe più unigenito: cfr. *Ath. epist. ad Serap.* 1, 15; Simonetti 1975, pp. 481-82. Lo Spirito, invece, asserisce Gregorio, non è il Figlio, ché uno solo è l'Unigenito: *or.* 25, 16, μήτε Υἱὸν τὸ Πνεῦμα, εἰς γὰρ ὁ Μονογενῆς; *or.* 31, 9, 15 s., p. 292, οὐτε τὸ Πνεῦμα Υἱὸς, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ, εἰς γὰρ ὁ Μονογενῆς. Significativamente tale superlativo era già stato impiegato da Ario in *epist.* 2, 4, 3 (Opitz 6, p. 13) per qualificare il Padre come l'assolutamente unico essere privo di principio (ἀναρχος μονώτατος): nell'applicazione di questo termine al Figlio si può forse vedere un polemica implicita di Gregorio nei confronti dell'eresiarca.

<sup>336</sup> «Insegna che il Figlio è veramente figlio, poiché è unico figlio di unico Padre, in modo unico e unicamente», trad. cit.

<sup>337</sup> «Il Figlio Re proviene dal Padre senza principio, il quale non deriva da fuori», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 72.

<sup>338</sup> «E dal Figlio non proviene un altro figlio amato, che porti con sé un'eguale gloria: così il Padre resta tutto genitore, ma anche il Figlio solamente Figlio e assolutamente unico da Colui che è unico», trad. cit., pp. 72 s.

**Υἱὸς [... ] οἶος:** cfr. Οἰόγογε in *carm.* 2, 1, 38, 6, col. 1326, dov'è associato ad εἰκῶν e a σφρηγῖς (vd. *supra*).

**32 μονώτατος:** cfr. LXX 3 Reg. 8, 39 σὺ μονώτατος οἶδας τὴν καρδίαν πάντων υἱῶν ἀνθρώπων; Eus. *HE* 10, 4, 11, ὅτι δὴ μόνος, οἷα παναγάθου πατρὸς μονώτατος ὑπάρχων πανάγαθος παῖς; Arius, *epist.* 2 (=Ath *syn.* 16, 4, 3 s.), ὁ μὲν θεὸς αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων ἔστιν ἀναρχος μονώτατος (in contrapposizione al Figlio). In Greg. Naz. *or.* 21, 20 è riferito a Davide nel senso di 'solitario'. Nella letteratura classica cfr. *e.g.* Ar. *Eq.* 352; Pl. 182; Theoc. *Id.* 15, 137 (Adone; vd. A. Gow 1952 *ad l.* per altri riferimenti).

**ἰσοφέριστος:** «of equal excellence» (*PGL s.v.*). Ricorre solo in questa sede e in *arc.* 4, 65, τρισσοφαοῦς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφέριστον. Affermare che il Figlio condivide la stessa eccellenza del Padre è una proclamazione implicita della sua piena divinità, in funzione evidentemente antiariana; cfr. *or.* 29, 11, 23 s., p. 200, e 30, 7, 10-12, p. 240, cit. *supra*; Ath. *Ar.* 3, 6, 6, καὶ διὰ τοῦτο μία τιμὴ καὶ μία ἔστι προσκύνησις ἢ ἐν υἱῷ καὶ δι' αὐτοῦ γινομένη τῷ πατρί; vd. anche Simbolo niceno-costantinopolitano, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον (a proposito dello Spirito Santo). In *or.* 29, 2, 7-11, p. 178, Gregorio afferma di onorare unicamente la monarchia, non però quella limitata ad una sola *persona*, «ma quella che è formata da un'uguale dignità di natura, dall'accordo di opinione, dall'identità del movimento, dalla convergenza verso un unico punto di ciò che da essa proviene [...]» (Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον· μοναρχία δέ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον [...] ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις κτλ.); cfr. anche *or.* 32, 5 (τὰ δὲ ἄλλα συμφυῆς καὶ σύνθρονον καὶ ὁμόδοξον καὶ ὁμότιμον).

**33-34:** Precisazione delle σχέσεις fra le ipostasi. Già Basilio aveva affermato, in polemica con Eunomio, che 'generato' ed 'ingenerato' non definiscono l'essenza di Dio, ma sono semplicemente delle proprietà distintive all'interno della sostanza (*Eun* 2, 28, *SCh* 305, 118, 27-29: γνωριστικὰς ιδιότητας ἐπιθεωρούμενας τῇ οὐσίᾳ δέχοιτό τις εἶναι τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἀγέννητον): le peculiarità, infatti, che nella οὐσία vengono considerate come dei caratteri e delle forme, distinguono ciò ch'è comune attraverso caratteri identificativi (32-34, p. 120, Αἱ γάρ τοι ιδιότητες, οἷονεὶ χαρακτηρῆς τινες καὶ μορφαὶ ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ, διαίρουσι μὲν τὸ κοινὸν τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτηῆρσι), senza spezzare l'uguaglianza di natura della sostanza (34 s., τὸ δὲ ὁμοφυῆς τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσιν). Pertanto, nella Trinità, l'elemento comune è la θεότης (35, κοινὸν μὲν ἢ θεότης), mentre πατρότης e υἰότης rappresentano degli ιδιώματα (35 s., ιδιώματα δὲ πατρότης καὶ υἰότης): dalla combinazione di ciò ch'è comune e



di quanto è particolare deriva la possibilità di comprendere la verità (36 s., ἐκ δὲ τῆς ἐκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου, ἢ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται). Gli ιδιώματα, dunque, consentono di evidenziare la diversità nell'identità della sostanza (43 s., Αὕτη γὰρ τῶν ιδιωμάτων ἢ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τὴν ἑτερότητα)<sup>339</sup>. Il Nazianzeno, rispetto all'antico amico, sottolinea maggiormente «l'aspetto personale delle ipostasi divine» (Moreschini 1997e, p. 122), in funzione antiariana e antisabelliana. Così, in *or.* 2, 38 (SCh 247, 138), mette in guardia dal rischio di essere così φιλοπάτορες da negare al Padre appunto di essere padre, o abbassando il Figlio alla natura creaturale, alla maniera di Ario, oppure eliminando ogni differenza fra le due ipostasi secondo la dottrina modalista; parimenti, occorre non essere tanto φιλόχριστοι al punto da non attribuirgli l'esser Figlio, dal momento che Egli è tale proprio in quanto figlio del Padre, che in quanto padre e genitore (γεννήτωρ) è anche il suo principio (ἀρχή). Cfr. anche *or.* 29, 5, 1-5, p. 184, Τίς οὖν ἔστι Πατήρ οὐκ ἠργμένος; Ὅστις οὐδὲ τοῦ εἶναι ἠρξάτο· [...] Οὐκ οὖν Πατήρ ὕστερον, οὐ γὰρ ἠρξάτο· καὶ Πατήρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Υἱός· ὡσπερ καὶ Υἱὸς κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Πατήρ κτλ. Vd. ancora Moreschini 1997e, pp. 123 ss.

Per Origene la generazione del Figlio da parte del Padre è eterna e perpetua (*Prin.* 1, 2, 5, *aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce*); tale concetto è ripreso da Atanasio, per il quale αἰεὶ καὶ τῇ φύσει γεννητικός ὁ πατήρ (*Ar.* 3, 66): cfr. Simonetti 1975, p. 271.

**33 ὡς κεν ὁ μὲν μίμνη γενέτης ὄλον:** cfr. *carm.* 1, 2, 1, 26, col. 524 ὡς κεν ὁ μὲν μίμνη γενέτης ὄλος.

**γενέτης:** Cfr. *e.g. arc.* 2, 28 ὡς Θεός, ὡς γενέτης, γενέτης μέγας; *carm.* 1, 2, 1, 237, col. 540 Πρῶτα Θεὸς πάντων γενέτης; 1, 2, 2, 688, col. 632 Εἰς Θεὸς ἐκ Γενέταο δι' Υἱέος ἐς μέγα Πνεῦμα; 2, 2, 3, 4, col. 1480 πάντων γενέτης. Ha generalmente un valore religioso, come confermano Eur. *Troad.* 1288, dove Ecuba si rivolge a Zeus utilizzando questo termine, e Aesch. *Suppl.* 76, dove il sostantivo è associato a θεοί: cfr. Chantraine 1946, p. 248.

**ὄλον:** Lezione di Ω e Π, che sembra confermata anche dalla versione siriana (ܕܘܠܘܢ, *omnino*), mentre L e VI<sup>2pc</sup> hanno ὄλος; ὄλων di Va è probabilmente un errore ἀπὸ φωνῆς, favorito forse anche dalla reminiscenza della concezione di Dio come τῶν ὄλων βασιλεὺς (cfr. *e.g. Phil. Cain.* 101, 4; *Iul. or.* 11, 43, 2) e πατήρ (cfr. *e.g. Phil. leg. all.* 2, 49, 4). In assenza di un'edizione critica di riferimento, sarebbe imprudente assumere l'esempio del carne *In laudem virginitatis* citato nel lemma *supra* come prova a favore della variante.

<sup>339</sup> Cfr. in generale Simonetti 1975, p. 514.

In entrambi i casi (od ὄλον inteso come avverbio oppure ὄλος complemento predicativo del soggetto), comunque, il significato resta invariato.

**34:** Cfr. Ps.-Onata *apud* Stob. 1, 1, 39, 1-9, Ὁ μὲν θεὸς τὰ τῶν ἄλλων ζῶων ἐπαίει, οὔτε νοητῶς οὔτε ἐπαϊστῶς, εἰ μὴ τισι πάγχυ ὀλίγοις τῶν ἀνθρώπων. καὶ δυνάμεις δ' αὐτῷ ἀλήθεια. ὧν οἶμαι νομεὺς εἰ ἐναργέα τε καὶ ἐπαϊστά. αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐστὶν νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ. τὰ δὲ δυνάμεις αὐτῷ τάλήθεια, ὧν οἶμαι νομεῖς, τὰ τ' ἔργα καὶ τὰ πράξεις καὶ τὰ κατὰ τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπιστροφώσεις.

**34 κοσμοθέτης νωμεύς τε:** Gregorio presenta il Figlio come fondatore e governatore del cosmo. Tale dottrina, che ha fondamento nella Sacra Scrittura (*Prov.* 8, 22 ss.; *Rm* 11, 36 ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα; *1 Cor* 8, 6, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ; *Gv* 1, 3, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν) ed è recepita anche nel Simbolo niceno-costantinopolitano (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, *per quem omnia facta sunt*), è presente anche in Filone Alessandrino, per il quale il Λόγος divino (ἀρχέτυπος σφραγίς, τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ιδεῶν) racchiude in sé il κόσμος νοητός, οὐρανὸς καὶ οὐρανῶν (cfr. *Cherub.* 49), modello del mondo visibile, e rappresenta l'ὄργανον della creazione (δι' οὗ), al fine di preservare il creatore dal contatto diretto con la materia ed il divenire (vd. *supra* a proposito di σφραγίς)<sup>340</sup>. Tale concezione anticipa quella del Medioplatonismo, secondo la quale le idee sono i pensieri di Dio<sup>341</sup> e la funzione demiurgica è attribuita al δεῦτερος θεός (cfr. *Alcin. Epit.* 10, 3; *Numen. fr.* 16.18 des Places); anche nel *Corpus Hermeticum*, inoltre, oltre al Padre esiste un secondo dio, il Λόγος (cfr. *CH fr.* 27-29), chiamato anche Νοῦς (*CH* 1, 2, 6), che costituisce il κόσμος νοητός e che dà forma alla materia secondo i modelli intelligibili (*Ascl.* 34)<sup>342</sup>; cfr. anche *Orac. Chald. fr.* 5 des Places, ... οὐ γὰρ ἐς ὕλην πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἐὶν δύναμιν κατακλείει ἔργοις ἀλλὰ νόῳ· νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμος τεχνίτης πυρίου. Dalla speculazione medioplatonica sono influenzati gli Apologisti, che attribuiscono funzione cosmogonica

<sup>340</sup> Su questo complesso problema vd. Runia 1986, pp. 446-451 e relativi riferimenti e bibliografia.

<sup>341</sup> Cfr. e.g. *Alcin. Epit.* 9, 3, εἴτε γὰρ νοῦς ὁ θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα· εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι; 10, 3, Ἐπει δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον· ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη, καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει; 14, 3, 9. La stessa concezione si rinviene anche in *CH* 11, 20, 3, τοῦτον οὖν τὸν τρόπον νόησον τὸν θεόν, ὡσπερ νοήματα πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, τὸν κόσμον, ἑαυτόν, <τὸ> ὄλον.

<sup>342</sup> Cfr. in generale Moreschini 2011, p. 12.

al Λόγος<sup>343</sup> (finendo però per collocarlo in posizione subordinata al Padre) ed in particolare Clemente, che presenta tre diversi stadi di esistenza del Λόγος: nel primo esso coincide con il νοῦς divino inteso come χώρα ιδεῶν (*Strom.* 4, 25, 155, 2); nel secondo «it 'comes out' of the divine mind and becomes a distinct being, which is the author of the creation of the sensible world» (Lilla 1971, p. 204, che cita a riguardo *Strom.* 5, 16, 5, προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος); infine diviene immanente nell'universo come *anima mundi*, rappresentando «the law and the harmony of the universe, the power which holds it together, administers it and penetrates into it from one extremity to the other» (*ibid.*, p. 209; questo rappresenta indubbiamente anche un punto di contatto con la dottrina stoica del λόγος)<sup>344</sup>. Anche Origene, pur non accettando come Clemente l'idea della creazione del mondo da una materia preesistente, è vicino a quest'ultimo, a Filone e al medioplatonismo nell'individuare nel Λόγος Sapienza di Dio la χώρα ιδεῶν, in cui sono presenti i λόγοι di tutte le cose (cfr. *CIo* 1, 34, 243, *SCh* 120)<sup>345</sup>, e non esita a definire Cristo come principio Demiurgo in quanto Sapienza di Dio (*CIo* 1, 19, 111, p. 118, Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ), al quale il Padre ha affidato il compito dar forma – e, propone, anche l'esistenza – agli esseri e alla materia dai modelli che ha in sé (*ibid.* 115, p. 122, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὐσι καὶ τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν καὶ> τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας); cfr. Moreschini 2013, pp. 409 ss. Parimenti, «he is like an *anima mundi* that permeates and preserves the world», Ramelli 2009, p. 232, nota 60, con riferimento a *Prin.* 1 *praef.* 4; 1, 7, 1; 2, 6, 1; 2, 9, 4; 4, 4, 3.

Il subordinazionismo presente in tali concezioni è ulteriormente accentuato nel IV secolo dagli Ariani, in particolare, secondo la testimonianza di Basilio

<sup>343</sup> In particolare, afferma Simonetti 1975, pp. 6-7, «poiché la creazione del mondo non poteva essere concepita *ab aeterno* e perciò neppure eterna la generazione del Logos, vari apologisti distinsero due momenti nel rapporto Dio Padre/Logos Figlio: uno in cui il Logos esiste *ab aeterno* in Dio, immanente e non distinto personalmente (λόγος ἐνδιάθετος), e uno successivo in cui il Logos viene generato, emanato da Dio in funzione della creazione del mondo e sussiste accanto a lui come persona distinta, come Figlio di Dio (λόγος προφορικός)». Nella teologia successiva questa distinzione si ritrova ancora, intesa però non come successione cronologica ma come ordine logico (Blanc in *SCh* 120, 121, nota 2, con riferimento a Orig. *CIo* 2, 131).

<sup>344</sup> Cfr. in generale e per i legami del pensiero di Clemente col medioplatonismo e con Filone in particolare Lilla 1971, pp. 199-212.

<sup>345</sup> Cfr. anche *Prin.* 1, 4, 5, *SCh* 252, 172: *Et si utique in sapientia omnia facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt.*

(*Spir.* 2, 4, *SCh* 17<sup>bis</sup>, 260 ss.), da Aezio (e verisimilmente anche da Eunomio), per il quale le differenti preposizioni riferite all'azione di Dio nel mondo in 1 *Cor* 8, 6 (rispettivamente, ἐξ οὗ, δι' οὗ, ἐν ᾧ), tradizionalmente associate nell'esegesi patristica alle tre Persone della Trinità, implicano anche una diversità di natura (17 s., ἀνόμοιον δὲ τῷ ἐξ οὗ τὸ δι' οὗ· ἀνόμοιος ἄρα καὶ τῷ Πατρὶ ὁ Υἱός); in quest'ottica l'espressione «dal quale» viene a indicare il demiurgo (28, Τὸ μὲν γὰρ ἐξ οὗ, τὸν δημιουργὸν σημαίνει βούλονται), «attraverso il quale» l'aiutante o lo strumento (29, τὸ δὲ δι' οὗ, τὸν ὑπουργὸν ἢ τὸ ὄργανον; lo Spirito Santo, invece, ἐν ᾧ, indica il tempo e il luogo, 29 s., τὸ δὲ ἐν ᾧ, τὸν χρόνον δηλοῦν ἢ τὸν τόπον)<sup>346</sup>. Si tratta, dunque, come sottolinea Dörrie 1970 (ora in Dörrie 1976, pp. 137-153), di un'interpretazione in senso platonico (subordinante) della sequenza ἐξ οὗ, δι' οὗ, ἐν ᾧ<sup>347</sup>, probabilmente di origine stoica (forse, però, le sue radici sono da ricercare nell'orfismo), nella quale è presupposto «einen Gottesbegriff [...], der Gott als Anfang, Mitte und Ende erkennen ließ» (Dörrie 1976, p. 152), senza alcuna idea di subordinazione dei vari membri (cfr. *ibid.*), che invece era propria di un'altra sequenza, formalmente simile ma contenutisticamente assai differente, riferita alle ἀρχαί del Medioplatonismo<sup>348</sup>. La reazione ortodossa a tale operazione coinvolse Atanasio, che riaffermò la funzione demiurgica del Λόγος (cfr. e.g. *Ar.* 2, 20, 3, 2, δημιουργὸς δὲ [...] ὁ λόγος ἐστὶ), la sua azione come *anima mundi* (cfr. e.g. *Gent.* 42), respingendo ogni idea di inferiorità rispetto al Padre, e ristabilì il giusto rapporto fra il Creatore e Dio: «il Λόγος di Dio, infatti, non è stato generato a causa nostra, ma piuttosto noi siamo stati creati a causa sua» (*Ar.* 2, 31, 1, 2 s., ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ λόγος οὐ δι' ἡμᾶς γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἡμεῖς δι' αὐτὸν γεγόναμεν)<sup>349</sup>;

<sup>346</sup> Cfr. in generale Dörrie 1969 (ora in Dörrie 1976, pp. 124-136, p. 133).

<sup>347</sup> Cfr. *Greg. Naz. or.* 31, 20, 13-16, *SCh* 250, 314, [...] τῶν προθέσεων, τῆς “ἐξ οὗ”, καὶ “δι' οὗ”, καὶ “ἐν ᾧ”, αἷς σὺ κατατεχνολογεῖς ἡμῖν τὸ θεῖον, τὴν μὲν τῷ Πατρὶ διδούς, τὴν δὲ τῷ Υἱῷ, τὴν δὲ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι («... le preposizioni “dal quale”, “per mezzo del quale” e “nel quale”, con le quali maltratti con i tuoi artifici la natura divina, quando assegni il primo posto al Padre, il secondo al Figlio e il terzo allo Spirito», trad. cit.)

<sup>348</sup> Cfr. Dörrie 1970 (ora in Dörrie 1976, p. 152): (nella sequenza platonica) «Diese Reihe [...] geht zwar von einem persönlich gedachten Schöpfer aus, ordnet diesen aber in eine Wert-Skala ein, in welcher das Gute an sich als der Zweck der Schöpfung höchsten Rang hat»; *ibid.*, p. 145: «jedes Glied der Reihe bezeichnet eine andere, von den übrigen Ursachen fundamental gesonderte Ursache, während die Reihe ἐξ οὗ – δι' οὗ – ἐν ᾧ grundsätzlich auf denselben Gott bezogen ist und die Vielfalt seiner δυνάμεις (oder ἐνέργειαι) bezeugt»; vd. anche Dörrie 1969.

<sup>349</sup> Cfr. *Greg. Naz. arc.* 2, 51, 56, εἴ μιν ἔτευξεν ἔπειτα Θεὸς μέγας ὄργανον ἐσθλὸν, / (χαλκεὺς ὡς ραιστήρα πονησάμενος δι' ἅμαξαν), / ὡς κεν ἔμ' Ἀρχεγόνοιο Θεοῦ χειρὶ κτεατίσση, / ὧδ' ἂν καὶ Χριστοῖο πέλοι κτίσις οὐρανόιο / πολλὸν ἀρειοτέρη, κείνης Λόγος εἶ περ ἔκητι / οὐ

cfr. in generale in argomento e bibliografia Simonetti 1975, pp. 268 s. La posizione di Basilio coincide in buona parte con quella d'Atanasio (Figlio inteso come demiurgo e «come l'operare stesso di Dio nel mondo»<sup>350</sup>); d'altra parte, nel *De Spiritu Sancto*, pur respingendo le interpretazioni anomee circa le preposizioni impiegate nella dossologia paolina<sup>351</sup>, si rendeva conto del pericolo di fraintendimenti insito δι' οὐ e per questo riferisce (*Spir.* 3) di aver impiegato in un'occasione, durante la liturgia, oltre alla dossologia tradizionale δόξα τῷ θεῷ τῷ πατρὶ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, anche un'altra, in cui a διὰ ed ἐν erano sostituiti μετὰ e σὺν (μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ; di qui l'origine del trattato *De Spiritu Sancto*)<sup>352</sup>. Tale opzione, tuttavia, non avrà séguito, come conferma l'atteggiamento di Gregorio Nazianzeno nell'orazione 39. Scrive al riguardo Dörrie (1976, pp. 147-8): «Das Argument, mit δι' οὐ sei Christus als ein Diener des Vaters bezeichnet, hatte seine Aktualität verloren; es ging nicht mehr um di ὁμοτιμία Christi, sondern des Heiligen Geistes». Rafforzato nel suo proposito di non alterare la dossologia tradizionale dalle reazioni di scontento ai tempi dell'analogia iniziativa di Basilio, Gregorio, nel cuore dogmatico dell'orazione, omette qualsiasi riferimento a possibili fraintendimenti, ma presenta direttamente l'unica interpretazione corretta, quella ortodossa: τοῦ “ἐξ οὐ” καὶ “δι' οὐ” καὶ “ἐν ᾧ” μὴ φύσεις τεμνόντων [...] ἀλλὰ χαρακτηριζόντων μιᾶς καὶ ἀσυγχύτου φύσεως ιδιότητος (*or.* 39, 12, 3-6, *SCh* 358, 174)<sup>353</sup>.

Il ruolo del Figlio nella creazione è affermato anche in altri luoghi: cfr. e.g. *arc.* 4, 59, ἐξότε πῆξε μέγας σε Θεοῦ Λόγος; 4, 75 s., Νοῦς ᾧδινεν ἅπαντα, ῥάγη δ' εἰς ὕστερον ᾧδεις / ᾧριος, εὔτε Θεοῖο μέγας Λόγος ἐξεκάλυψεν<sup>354</sup>. In *arc.* 2, 55 s. tuttavia, si chiarisce, come già aveva fatto Atanasio (vd. *supra*), che la creazione è in funzione di Cristo e non viceversa, altrimenti la prima risulterebbe esser molto migliore del secondo, ridotto al rango creaturale (κείνης [κτίσεως,

κείνη Χριστοῖο.

<sup>350</sup> Simonetti 1975, p. 474. Vd. in dettaglio *ibid.* pp. 473 s. e Moreschini 2013, p. 520; oltre ai *loci* ivi citati, cfr. anche Bas. *hex.* 3, 2, *PG* 29, 194.

<sup>351</sup> Le diverse preposizioni, infatti, possono essere applicate a tutte e tre le Persone divine, senza per questo stabilire una gerarchia: cfr. e.g. *Spir.* 7 ss.

<sup>352</sup> Cfr. Dörrie 1976, p. 147.

<sup>353</sup> Cfr. Dörrie 1976, p. 148, il quale nota (p. 153): «Von nun an ist die “platonische” Prinzipien-Reihe für das Christentum ohne jeden Einfluß aus das Verständnis dieser Reihe. [...] Beendet ist der arianische Einfluß auf das Verständnis dieser Reihe [...] Von nun an konnte der Platonismus im Grunde nur noch Formulierungshilfen bieten und im Akzidentiellen nützlich sein».

<sup>354</sup> Vd. anche Moreschini 1997c, p. 116 nota 48.

scil.] Λόγος εἶ περ ἔκρητι / οὐ κείνη Χριστοῖο). In *or.* 38, 11 Gregorio non esita a definirlo δημιουργός e τεχνίτης, autore della creazione del κόσμος νοητός prima e di quello αἰσθητός (cfr. *ibid.*, cap. 9 e 10)<sup>355</sup>. Questo processo si esplica in due “fasi”: prima «concepisce le potenze angeliche e celesti» (cap. 9, 4 s., *SCh* 358, 120, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους) ed «un secondo cosmo, materiale e visibile» (cap. 10, 4, p. 122, δεύτερον ἐννοεῖ κόσμον ὑλικὸν καὶ ὁρώμενον), poi tale pensiero si traduce in/coincide con l’opera (9, 5 s., p. 120, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν); in altre parole, come già aveva affermato Filone (*Opif. mund.* 19 s.), egli prima traccia il ‘progetto’ della creazione che si traduce in maniera immediata in opera<sup>356</sup>; lo stesso viene affermato in *arc.* 4, 67 s., κίνυτο καὶ κόσμοιο τύπους οὐς στήσατο λεῦσσαν / οἷσιν ἐνὶ μεγάλοισιν νοήμασι κοσμογόνος Νοῦς (vd. Sykes 1997 *ad l.*), e 7, 55-57, ἦν ποτ’ ἔην ὅτε κόσμον ἐπήξατο Νοῦ Λόγος αἰπύς, / ἐσπόμενος μέγαλοιο νόω Πατρός, οὐ πρῖν ἔοντα. / εἶπεν ὁδ’, ἐκτετέλεστο ὅσον θέλεν. Le forme si confermano quindi, come nel Medioplatonismo e negli Alessandrini, come i pensieri di Dio, non come un modello ‘esterno’ alla maniera del demiurgo platonico. Ciò è espressamente affermato da Gregorio nella quarta *Orazione teologica*: egli non si comporta «come quelli che, tracciando figure e lettere, non riescono a raggiungere una rappresentazione veritiera, se non guardando al modello<sup>357</sup>, e lasciandosi guidare per mano da quello» (*or.* 30, 11, 14-17, p. 246, ὡς οἱ τὰς μορφὰς γράφοντες καὶ τὰ γράμματα, διὰ τὸ μὴ εἶναι τῆς ἀληθείας ἄλλως ἐπιτυχεῖν, εἰ μὴ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέποντας, κάκειθεν χειραγωγούμενους, trad. cit.)<sup>358</sup>, perché, in quanto Sapienza, non abbisogna di qualcuno che le dispensi insegnamenti (cfr. *ibid.* 17 s., Καὶ πῶς ἡ Σοφία δεῖται τοῦ διδάξοντος, ἢ οὐ ποιήσει τι μὴ διδασκομένη);. Piuttosto – continua il Cappadoce – il Padre imprime i modelli delle azioni ed il Figlio le porta ad effetto (27-29, Ἡ δὴλον ὅτι τῶν αὐτῶν πραγμάτων τοὺς τύπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ Πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ Λόγος), ma non come uno schiavo o un ignorante (29, οὐ δουλικῶς, οὐδὲ

<sup>355</sup> Le ragioni della creazione consistono nel principio platonico *bonum diffusivum sui*: cfr. *or.* 38, 9 e *arc.* 4, 83.

<sup>356</sup> Cfr. *Phil. opif. mund.* 24, εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἄν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἥδη κοσμοποιούντος. οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἥδη τὴν [νοητὴν] πόλιν κτίζειν διανοουμένου («A voler usare termini più semplici e scoperti, si potrebbe dire che il mondo intelligibile altro non è se non il Logos divino già impegnato nell’atto della creazione. Infatti la città concepita nel pensiero altro non è se non il calcolato ragionamento dell’architetto quando ormai sta progettando di fondare la città < che ha in mente >>», trad. Radice *et al.* 2011).

<sup>357</sup> Al modo del demiurgo di Numenio (e già del *Timeo*).

<sup>358</sup> L’immagine del pittore che dipinge sulla base di un modello ritorna anche in *or.* 2, 13.

ἀμαθῶς), «ma con arte e da signore, e, per esprimermi in termini più appropriati, in maniera degna del Padre» (29 s., ἀλλ' ἐπιστημονικῶς τε καὶ δεσποτικῶς, καὶ οἰκειότερον εἰπεῖν, πατρικῶς)<sup>359</sup>. Sulla posizione di Gregorio di Nissa, invece, vd. Corsini 1971, p. 112<sup>360</sup>.

Per il Teologo, l'azione del Λόγος non si esaurisce nella creazione, ma prosegue nel governo del mondo: cfr. *arc.* 5, 14 s., οὐτ' ἄλλον τιν' εἰκόδς ἔχειν σημαντόρα παντός / ἢ τὸν ὅς μιν ἔτευξεν; 5, 34-36, Θεὸς τάδε πάντα κυβερνᾷ, / νωμῶν ἔνθα καὶ ἔνθα Θεοῦ Λόγος [...] / [...] νοήμασι; vd. anche *supra ad arc.* 1, 5 οἶακα. Questa posizione, come si è visto, ha precedenti nel pensiero alessandrino – ma già nell'Apologetica e nel pensiero cristiano in generale (vd. riferimenti in *NDPAC* III 4397)<sup>361</sup> –, ed è comparabile con le funzioni dell'*Anima mundi* di Alcinoo (cfr. *Epit.* 10, 3) e del terzo dio di Numenio (*fr.* 11-12; 18; 21-22)<sup>362</sup> nonché dell'*Anima plotiniana*, la quale da un lato, guardando le realtà superiori (il Νοῦς), pensa (4, 8, 3, 21 s., ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν; 25 s., βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ), dall'altro, per quanto riguarda sé stessa, ordina, amministra e governa ciò che viene dopo (26 s., εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετ' αὐτὴν [ὁ] κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ;

<sup>359</sup> Moreschini 1997e, p. 133 afferma convincentemente che la distinzione fra l'attività del Padre che imprime i tipi delle cose e del Figlio che le compie miri a scindere «i due momenti del "fare" una cosa: il primo, del tutto ideale e intellettuale, è quello che tratteggia i τύποι della cosa e della azione, il secondo è quello che dà realtà a tali τύποι. Ritieni, inoltre, che «alla base di questa interrelazione tra le due immagini, tra i due aspetti dell'azione» ci sia «probabilmente la tradizione antica, secondo cui il Figlio, il Logos creatore, è all'interno del Padre: tradizione che lo stesso Gregorio conosce ed ha indicato in *orat.* 29, 17». In questo senso deve essere inteso anche *arc.* 5, 1-3, Ἴδὲ μὲν εὐρυθέμιλον ἐπήξατο κόσμον ἀπείρων / Νοῦς μέγας, ἐντὸς ἅπαντα φέρων καὶ παντὸς ὑπερθεῖν / αὐτὸς ἑών.

<sup>360</sup> Questi osserva (p. 112) che il Nisseno è il primo dei Cappadoci «à tirer les conséquences logiques de la doctrine de la consubstantialité et de la égalité parfaites du Logos avec le Père: plus de fonction médiatrice du Logos dans l'ordre ontologique»; parimenti si ha la «disparition ou du moins transformation radicale des fonctions du monde intelligible, comme monde des idées», nella consapevolezza che «la sagesse, la volonté, la puissance de Dieu, qui ne dont qu'un, sont suffisantes pour expliquer la création, sans qu'il y ait besoin d'entités plus ou moins secondaires pour servir d'intermédiaire» (*ibid.*, p. 113).

<sup>361</sup> Cfr. anche Bas. *Hom. Pss.*, PG 29, 296, 24, Ὁ μονογενῆς Υἱὸς, ὁ διδοὺς ζωὴν τῷ κόσμῳ κτλ.

<sup>362</sup> È da notare che il secondo e terzo dio di Numenio sono però in realtà uno solo (cfr. *fr.* 11 des Places, ὁ θεὸς μὲντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς) «e si distinguono a seconda che essi abbiano commercio o no con la materia» (Vimercati 2015, p. 1357). Cfr. anche *Orac. Chald.* 53 des Places, ... μετὰ δὴ πατρικᾶς διανοίας / ψυχῆ ἔγῳ ναίω θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα (Anima = Ecate). Per l'ermetismo vd. Moreschini 2011, p. 13.

cfr. anche 4, 7, 10); cfr. Reale 2018, p. 2062<sup>363</sup>. Sembra invece da escludere un influsso della dottrina stoica del λόγος, che invece è del tutto immanente e materiale (cfr. Moreschini 1997b, p. 49).

**κοσμοθέτης νωμεύς τε:** La *iunctura* ha verisimilmente come sua *Vorlage* [Plat.] *Min.* 321 c 5 = 321 d 2, νομοθέτης τε και νωμεύς.

**κοσμοθέτης:** ἄπαξ nazianzenico, coniato su νομοθέτης (vd. *supra*).

**νωμεύς:** Anche questo vocabolo è di verosimile di conio nazianzenico, attestato solo qui e in *carm.* 2, 2, 3, 4, col. 1480 (νωμεύς τε φέριστος); cfr. anche νωμητής in *carm.* 2, 1, 38, col. 1326. È lezione di Ω, L e dei mss. **VHmD** e sembra confermata dalla versione siriana, che ha ܩܘܒܘܬܐ, *gubernator*, mentre **Cuδ** leggono νωμεύς (da νέμω, ‘pastore, distributore’), suggestivo ma *contra metrum* oltre che probabile *lectio facilior* dovuta ad un errore ἀπὸ φωνῆς. νωμεύς, da νωμάω, anch’esso da νέμω ma caratterizzato da vocalismo *ō* al pari di τρωπάω, στρωφάω e di tipo iterativo intensivo (*DELG*, s.v. νέμω), è connesso alla sfera del governo nautico (vd. *LSJ* s.v.) ed anticipa, come giustamente osserva Sykes 1997, p. 90, la tematica di *arc.* 5 *De providentia*. Tale metafora è utilizzata anche da Numenio (*fr.* 18 des Places) in relazione al demiurgo: come un nocchiero, navigando da qualche parte in mezzo al mare (Κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος), sedendo sul timone, con la barra dirige la nave dall’alto della sua posizione (ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἴαξι διιθύνει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος), e i suoi occhi e la sua mente sono rivolti direttamente all’etere verso le regioni celesti (ὄμματα δ’ αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος συντέταται πρὸς τὰ μετάρσια), e la strada gli viene dall’alto attraverso il cielo mentre naviga in basso sul mare (ἢ ὁδὸς αὐτῷ ἄνω δι’ οὐρανοῦ ἄπεισι, πλέοντι κάτω κατὰ τὴν θάλατταν), così anche il demiurgo lega saldamente la materia con l’armonia (οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην [ ... ] ἁρμονία συνδησάμενος), per evitare che sfugga e vada alla deriva (τοῦ μήτε διακροῦσαι μήτε ἀποπλαγχθῆναι αὐτήν), e siede su di essa come su di una nave in mare (ὑπὲρ ταύτης ἴδρυνται, οἷον ὑπὲρ νεῶς ἐπὶ θαλάττη); ed ancora egli dirige l’armonia governandola attraverso le idee (τὴν ἁρμονίαν δ’ ἰθύνει, ταῖς ιδέαις οἰακίζων) e fissa il cielo verso il dio superiore che attira i suoi occhi (βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα) e riceve dalla contemplazione il discernimento, dal desiderio lo stimolo (λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δ’ ὀρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως); per l’analisi di questo frammento vd. Criscuolo 2010, pp. 39 ss. L’influsso di questa immagine medioplatonica è riscontrabile anche in Eusebio di Cesarea, fonte del frammento di Numenio (*PE* 11, 18, 24):

<sup>363</sup> In Plot. 2, 3, 18, 15 è definito δημιουργός il νοῦς, mentre l’anima è ποιητής ἔσχατος.



cfr. *ET* 1, 13 (*PG* 24, 852 AB); 2, 17; *l. Cost.* 6, 9; 11, 11; 12, 8 (vd. Grillmeier 1982, p. 394).

Tompkins 1999 segnala il gioco di parole fra *νωμεύς* e il seguente νόημα.

**σθένος ἡδὲ νόημα:** Questa *iunctura* è desunta verisimilmente da Quint. *Posthom.* 1, 733, Σχέτλιε, ποῦ νύ τοί ἐστι † περι † σθένος ἡδὲ νόημα; Cfr. anche *arc.* 3, 87 Τῆς δ' ἄρ' ἐμῆς Τριάδος ἐν μὲν σθένος, ἐν δὲ νόημα. Cfr. anche [Dydym.] *Trin.* (*CPG* 2570), *PG* 39, 903, Πολλάκι γὰρ φθέγγονται, ὅσα σθένος ἐστὶν ἀκοῦσαι / Ἐνητοῖς· ἄλλα δ' ἔνεστι νοήματα κρείσσονα μύθοις.

I due termini adoperati da Gregorio rappresentano, come anche Nardi (19-90, p. 173) e Sykes 1997, pp. 90-91 confermano, la rielaborazione poetica delle ἐπίνοιαi cristologiche δύναμις e σοφία di 1 *Cor* 1, 24 (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν), alle quali Origene aveva dedicato ampia riflessione nel *Commento al Vangelo di Giovanni*<sup>364</sup>. Delle due la seconda precede – da un punto di vista logico, non cronologico – la prima<sup>365</sup>: sulla base di *Prov.* 8, 22 s. (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ κτλ.), infatti, Origene stabilisce l'identità della Sapienza con il Principio; l'*incipit* del Vangelo di Giovanni (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), pertanto, altro non significa che il Λόγος ha la sua ipostasi nel principio-sapienza (*CIo* 1, 39, 292, *SCh* 120, οὕτως καὶ λόγος [...] νοηθήσεται ὁ Χριστὸς διὰ τὰ προεξητασμένα, ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, τὴν ὑπόστασιν ἔχων; cfr. anche *Prin.* 1, 2, 2, 24 s., *SCh* 252, 112, *unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem*), al quale spetta per volontà divina il compito demiurgico di dare forma ed esistenza agli esseri e alla materia dai modelli che ha in sé (*CIo* 1, 19, 111, p. 118, cit. *supra*)<sup>366</sup>: la sapienza, infatti, rappresenta il «complesso e luogo delle idee, dei disegni divini in ordine al mondo» (Simonetti 1975, p. 14), nel quale «è la struttura (σύστασις) ideale e noetica (θεωρίας καὶ νοημάτων) dell'universo» (Pazzini, in *DO* pp. 164 s., con riferimento a *CIo* 1, 19, 111, pp. 118, 120, κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περι τῶν ὄλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης; per le diverse possibilità di traduzione di questo difficile passo vd. Blanc in *SCh* 120, 120, nota 1); in quanto Λόγος, poi, Cristo rivela questi disegni agli esseri razionali (*CIo* 1, 19, 111, p. 120), mentre in quanto δύναμις di Dio provvede

<sup>364</sup> Cfr. Simonetti 1975, p. 14: «i diversi appellativi vetero e neotestamentari attribuiti a Cristo: logos sapienza potenza immagine [...] rilevano il vario modo, il diverso aspetto con cui il Figlio opera nel mondo».

<sup>365</sup> Cfr. *CIo* 2, 12, 90, *SCh* 120, 264, τί λεκτέον περι τῆς προεπινοουμένης τοῦ λόγου σοφίας;

<sup>366</sup> Anche nell'*AT* la Sapienza «cioè la *dynamis* di Jahwè [...] viene presentata come sua collaboratrice nella creazione del mondo» (Simonetti 1975, p. 3).

al governo del mondo<sup>367</sup>: cfr. *Prin.* 2, 1, 3, 60-64, *SCh* 252, 238, *sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, ita et uniuersum mundum uelut animal quoddam inmensum atque inmane opinandum puto, quod quasi ab una anima uirtute dei ac ratione teneatur; ibid.*, ll. 72-74, *Quomodo enim in deo uiuimus et mouemur et sumus, nisi quod uirtute sua uniuersum constringit et continet mundum?*; vd. anche *Prin.* 1, 2, 9, 76-79, p. 130, *Intellegenda est ergo uirtus dei, qua uiget, qua omnia uisibilia et inuisibilia uel instituit uel continet uel gubernat, qua ad omnia sufficiens est, quorum prouidentiam gerit, quibus uelut unita omnibus adest.* La discussione di tali ἐπίνοιαι è inserita nel *De Principiis* nel contesto della generazione eterna del Figlio. Scrive infatti Simonetti (1975, p. 14): «Origene osserva che mai il Padre è stato privo del Figlio, così come mai la luce può essere priva del suo splendore: affermare la non coeternità del Figlio a fianco del Padre significa ammettere un momento in cui Dio è stato privo del suo logos, della sua sapienza, della sua immagine» (cfr. soprattutto *Prin.* 1, 2, 10).

In questo luogo Gregorio sembra ricollegarsi ad Origene: nella quarta orazione teologica, infatti, il Figlio è detto Sapienza «in quanto conoscenza delle cose divine ed umane» (*or.* 30, 20, 15 s., p. 268, “Σοφία”» δέ, ὡς ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων) – come potrebbe infatti il loro creatore ignorare le loro ragioni? (16 s., πῶς γὰρ οἶόν τε τὸν πεποιηκότα, τοὺς λόγους ἀγνοεῖν ὧν πεποίηκεν;) –, Potenza perché conserva le cose create e dispensa loro la potenza di esser tenute insieme, amplificando il concetto testé espresso della creazione del cosmo ad opera di Cristo sulla base dei suoi pensieri e del suo governo provvidenziale. D'altra parte, definendo il Figlio «forza e pensiero *del Padre*» non fa altro che affermare contro l'arianesimo<sup>368</sup> la coeternità del Figlio al Padre, poiché, come afferma in *or.* 29, 17, 22-24, p. 214, non c'è mai stato un tempo in cui il Padre sia stato privo di Λόγος o in cui non sia stato Padre oppure, fra le altre cose, privo della sua σοφία e della sua δύναμις (Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ἄλογος ἦν, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐ Πατήρ, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐκ ἀληθής, ἢ ἄσσοφος, ἢ ἀδύνατος κτλ.). Gli stessi concetti si ritrovano in Atanasio, Basilio e Gregorio di Nissa: vd. Simonetti 1975, pp. 273, 471.

**νόημα:** La qualificazione del Figlio come «pensiero» del Padre, che è a sua volta *Mente* (Νοῦς), richiede alcuni approfondimenti. Aristotele aveva definito il Primo Motore Immobile come «intelligenza <che> pensa sé stes-

<sup>367</sup> Osservano al riguardo Crouzel-Simonetti 1980, p. 133, *comm. ad l.*: «La conception est stoïcienne, mais la notion d'âme du monde est platonicienne».

<sup>368</sup> Ario, infatti, riteneva, secondo la testimonianza di Alessandro (*epist.* 1, 7), che il Figlio solo impropriamente fosse detto Λόγος e Sapienza.

sa» (*Met.* 12, 7, 1072 b 19, αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς; vd. anche 12, 9, 1074 b 34 s., ἔστιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις), «cogliendosi come intelligibile» (12, 7, 1072 b 20, κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ) – «infatti essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé» (20 s., νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν), «cosicché intelligenza e intelligibile coincidono» (21, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν)<sup>369</sup> –, mentre «aveva immanentizzato le Idee nel sensibile, trasformandole in “forme” (εἶδη) intrinseche alle cose» (Reale 2018, p. 1834), lasciando all’intelletto umano il compito di astrarle e pensarle (cfr. *ibid.*, p. 1834). Il Medioplatonismo cercò di trovare una mediazione fra la posizione aristotelica e quella platonica, che invece poneva le Idee al di sopra del Demiurgo, lasciando il Νοῦς come principio primo, ma trasformando le idee nei suoi pensieri, da lui ‘concepiti’ (cfr. *ibid.*; cfr. anche *CH* 9, 3, 1, ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα). Il Neoplatonismo, d’altra parte, consapevole del fatto che concepire l’Intelligenza come primo principio coincide con il negarne l’unità, dal momento che il pensiero presuppone necessariamente un oggetto del pensiero e dunque non è più uno<sup>370</sup> ma diade (cfr. *Plot.* 5, 1, 5), aveva collocato l’Intelligenza al secondo posto dopo l’Uno, privo di qualsiasi determinazione e definizione: dallo ‘straripare’ della sua sovrabbondanza è nato un qualcos’altro (*Plot.* 5, 2, 1, 8 s., οἷον ὑπερερρῦη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο), che in 5, 4, 2 è definito «diade indefinita»: questa, rivolgendosi all’Uno, ne è riempita e, guardando sé stessa, diviene appunto Νοῦς (5, 2, 1, 9-11, τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ<sup>371</sup> βλέπον καὶ νοῦς οὗτος), «inscindibile unione di Essere e di Pensiero» (Reale 2018, p. 2046; cfr. *Plot.* 5, 2, 1, 11 s.), «molteplicità [...] unificata» e «cosmo intelligibile» (*ibid.*, p. 2045), nel quale, in virtù dell’identificazione fra Intelligenza ed Essere, le Idee vengono ad essere al contempo contenuto del pensiero e pensiero esse stesse (*ibid.* 2048; *Plot.* 5, 9, 7, 2 s., ἡ ἰδέα αὕτη [...] νοῦς καὶ ἡ νοερὰ οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἐκάστη ἰδέα, ἀλλ’ ἐκάστη νοῦς).

Gregorio condivide con la precedente tradizione cristiana l’identificazione di Dio come Νοῦς, propria del Medioplatonismo, e non esita, come Moersch (1997b, pp. 45 s.) ha osservato, ad adoperare frequentemente «gli attributi dell’Intelletto di Plotino per definire Dio»<sup>372</sup>; coerentemente il Figlio è presentato – forse unico caso nella letteratura cristiana antica – come νόημα del

<sup>369</sup> Trad. it. Reale 2004.

<sup>370</sup> Si pensi alla seconda deduzione della prima ipotesi del *Parmenide* platonico: 142 b 1-157 b 5.

<sup>371</sup> Su αὐτὸ, lezione dei manoscritti, vd. Reale *et al.* 2012, p. 1202, nota 5 bis.

<sup>372</sup> Gregorio nega, tuttavia, l’esistenza di una causa anteriore (cfr. *or.* 25, 15, cit. *supra*).

Νοῦς. Questo rappresenta evidentemente una ripresa *cum uariatione* del tema trattato in *or.* 29, 17: se il Padre è Mente, non c'è mai stato un tempo in cui sia stato privo del suo Pensiero; il Figlio dunque è coeterno al Padre. L'immagine della Mente e del Pensiero permette al Cappadoce inoltre di esprimere in maniera analogica anche il rapporto generativo del Figlio, avvenuto al di fuori del tempo e di ogni elemento corporeo, "come la volontà procede dalla mente", come già Origene aveva precisato (*Prin.* 4, 4, 1, 16-19, *SCh* 268, 401, *sed absciso omni sensu corporeo, ex inuisibili et incorporeo deo uerbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, uelut si uoluntas procedat e mente*) e di ribadire che il Padre è la ἀρχή ontologica del Figlio (vd. *supra*). La Monade divina, dunque, in quanto Νοῦς, genera il Pensiero (νόημα), sua immagine, definizione, sigillo, diventando così diade<sup>373</sup> e fermandosi, con la processione dello Spirito (*arc.* 1, 35), alla triade: cfr. *or.* 29, 2, 13 s., p. 180, Διὰ τοῦτο μονὰς «ἀπ' ἀρχῆς», εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἕστη; la divinità, infatti, non si riversa al di fuori della Trinità (*or.* 38, 8, 14-16, *SCh* 358, 118, Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω, λέγω Πατρός καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης), per non introdurre una folla di dèi (16, ἵνα μὴ δῆμον θεῶν εἰσαγάγωμεν); né, d'altra parte, resta confinata all'interno di queste realtà, per non esser condannati alla povertà della natura divina (16 s., οὔτε ἐντὸς τούτων ὀριζομένης, ἵνα μὴ πενίαν θεότητος κατακριθῶμεν), o 'giudaizzando' a causa della monarchia o 'ellenizzando' per l'abbondanza di dèi (ἢ διὰ τὴν μοναρχίαν ἰουδαίζοντες, ἢ διὰ τὴν ἀφθονίαν ἐλληνίζοντες); cfr. anche *or.* 23, 8, 8 ss., *SCh* 270, 298.

Le differenze fra il pensiero di Gregorio e quello di Plotino sono, naturalmente, notevoli: il Padre non genera il Figlio per un traboccare della sua bontà, come un cratere che trabocca (cfr. *or.* 29, 2, con riferimento a Plotino), quindi in maniera involontaria, né in maniera volontaria, ma per sua natura (cfr. Moreschini 1997b, p. 52); il riversarsi (χεομένης) riguarda la natura divina tutta intera in relazione al suo andare verso l'esterno, non i rapporti intertrinitarî (cfr. *ibid.*). Per il filosofo neoplatonico, inoltre, l'Uno resta immobile nel generare la diade indefinita, mentre la Monade paterna si muove (κινηθείσης; cfr. *ibid.*, p. 53): «Abbiamo di fronte, quindi, anche in questo caso, una reinterpretazione del pensiero di Plotino. [...] C'è, pertanto, Plotino, in questa speculazione di Gregorio, [...] ma si tratta di un Plotino rielaborato» (*ibid.*).

<sup>373</sup> Giova ricordare che Ario aveva definito il Figlio diade in contrapposizione e subordine alla monade paterna: cfr. *Ath. Syn.* 15, 3, 21 s., σύνες ὅτι ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξει. αὐτίκα γοῦν υἱοῦ μὴ ὄντος ὁ πατήρ θεός ἐστι.

Nella definizione del Figlio come «pensiero del Padre» è possibile individuare un'ulteriore somiglianza con la concezione plotiniana dell'Anima, che in 5, 1, 3 è chiamata pensiero ed immagine dell'Intelligenza (λόγος νοῦ; εἰκὼν νοῦ; cfr. anche 5, 1, 6, 45, οἶον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις [ἐνέργεια: cfr. *arc.* 1, 34 δύναμις]) ed ha una specifica funzione cosmogonica (cfr. *supra*), mentre il νοῦς è paragonato, nel suo rapporto con essa, ad un padre intento ad allevare un figlio meno perfetto (*ibid.*, 13-15, ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ [νοῦ, *scil.*] πάλιν οἶον πατρὸς ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν); cfr. Reale 2018, 2060 ss.

In *or.* 31, 29 lo Spirito Santo è significativamente definito νοῦς Χριστοῦ (cfr. 1 *Cor* 2, 16, ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν).

### Lo Spirito Santo (35-39)

ἐν Πνεῦμ' ἐξ ἀγαθοῦ Θεοῦ Θεός. ἔρρετε πάντες,  
οὐς μὴ Πνεῦμ' ἐτύπωσεν ἐὶν θεότητ' ἀναφαίνειν,  
ἀλλ' ἢ βένθος ἔχουσι κακῶς ἢ γλῶσσαν ἀναγνον,  
ἡμιφαιεῖς φθονεροὶ τε, νοήμονες αὐτοδίδακτοι,  
πηγὴ κευθομένη, λύχνος σκοτίοις ἐνὶ κόλποις.

35

L'ultima sezione di *arc.* 1 si divide in due parti:

- v. 35: sintesi della dottrina sullo Spirito Santo;
- vv. 35b-39: invettiva contro gli pneumatomachi.

### 35 ἐν Πνεῦμ' ἐξ ἀγαθοῦ Θεοῦ Θεός

Rispetto alle altre due Persone, allo Spirito Santo è dedicato un unico verso, nel quale è chiaramente affermato che è Dio (Θεός) e che deriva dal Padre (ἐξ ἀγαθοῦ Θεοῦ), mentre restano impliciti i temi della ὁμοτιμία e della ὁμοουσία, di cui il Nazianzeno fu strenuo propugnatore<sup>374</sup> e che saranno pienamente sviluppati nel terzo *Carmen arcanum* (ma già erano stati trattati nella quinta *Orazione teologica*).

Gli Apologisti erano maggiormente interessati a definire i rapporti fra il Padre ed il Λόγος, per cui il “problema” di definire la natura e l'origine dello Spirito Santo rimase, per così dire, in secondo piano (vd. in generale Kelly 1968, pp. 127 ss.). Origene lo aveva inserito nel suo schema trinitario, dotato

<sup>374</sup> Cfr. Moreschini 1983; Moreschini 1997e, p. 134.

di οὐσία ο ὑπόστασις propria (cfr. *FrIo* 37; *CIO* 2, 75)<sup>375</sup>, in posizione subordinata rispetto al Figlio, a sua volta subordinato al Padre, tendendo a considerarlo come una «creazione ad opera del Figlio per volontà del Padre, ma grazie ad un'operazione che anch'essa deve essere concepita *ab aeterno*» (Simonetti 1975, p. 13; *ibid.* riferimenti; vd. anche Id., s.v. «Origene» in *DO*, pp. 450-456)<sup>376</sup>. Ario, nella *Lettera ad Alessandro* (4, Opitz 6, p. 13), confessava le tre ipostasi, per quanto disposte «in ordine digradante», accentuando «di molto questo aspetto subordinante della Trinità» (Simonetti 2003, p. 550). Analogamente Eusebio di Cesarea, ricollegandosi ad Origene, poneva lo Spirito Santo al terzo posto dopo Padre e Figlio (*PE* 11, 20, 1, Τῶν παρ' Ἑβραίοις λογίων μετὰ τὸν πατρός καὶ υἱοῦ λόγον ἐν τρίτῃ τάξει τὸ ἅγιον πνεῦμα καταλεγόντων), concependolo all'interno della Trinità come una terza potenza che supera ogni natura generata e prima delle οὐσῖαι intellettuali venute all'esistenza attraverso il figlio (καὶ τὴν γε ἁγίαν καὶ μακαριὰν τριάδα τοῦτον ὑποτιθεμένων τὸν τρόπον, ὡς ἂν τῆς τρίτης δυνάμεως πᾶσαν ὑπερβεβηκυίας γενητὴν φύσιν οὐσῶν τε πρώτην μὲν τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ συσταῶν νοερῶν οὐσιῶν), ma terza dopo la prima causa (τρίτην δὲ ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου)<sup>377</sup>.

Fu solo nel 360<sup>378</sup>, secondo le fonti, che il dibattito sullo Spirito Santo esplose in tutta la sua problematicità, quando cioè Macedonio, vescovo omeusiano di Costantinopoli, espulso dalla sua diocesi, assieme ai suoi seguaci, «nel

<sup>375</sup> In questa fase i due termini non sono ancora dotati del senso tecnico che assumeranno nel IV secolo grazie ai Cappadoci.

<sup>376</sup> In particolare, vd. Orig. *CIO* 2, 10, 75, Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει <πρώτον> πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων («Quanto a noi, persuasi come siamo che esistono tre ipostasi, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e che crediamo che nessuna di esse, all'infuori del Padre, sia non-generata, riteniamo come maggiormente consono alla pietà e alla verità [pensare] che lo Spirito Santo abbia una posizione preminente su tutto ciò che è stato fatto per mezzo del Logos e sia appunto nell'ordine il primo degli esseri derivati dal Padre per mezzo di Cristo», trad. Corsini 1995).

<sup>377</sup> Cfr. Kelly 1968, p. 313.

<sup>378</sup> Un primo impulso allo sviluppo della pneumatologia greca provenne, come ricorda Doutreleau 1992, pp. 21-2, da Ilario di Poitiers, attivo in Frigia a partire dal 356 a séguito dell'esilio comminatogli da Costanzo II: durante tale soggiorno compose il suo *De Trinitate* in 12 libri, alcune sezioni del quale sono dedicate appunto allo Spirito Santo (2, 29-35, del 256-257; 8, 19-32; 12, 55-57, della fine del 359). Nonostante la riflessione si presenti ancora ad un livello iniziale, dello Spirito è negata la creaturalità ed affermata, ancorché in maniera 'economica', la divinità e la consustanzialità con il Padre ed il Figlio (cfr. Doutreleau 1992, pp. 22-4).

contesto della riaffermazione dell'*homoiousion*, avrebbe specificato che lo Spirito santo non era di rango e dignità divini, ma solo ministro (διάκονον) e servo (ὑπηρέτην) di condizione pari a quella degli angeli» (Simonetti 1975, p. 364). In realtà, fu solo a partire dal 380 ca. che i sostenitori di tale dottrina furono chiamati macedoniani, essendo questi in un primo momento conosciuti col nome di pneumatomachi (cfr. *ibid.*, pp. 364 s.). Tali posizioni vennero immediatamente accolte anche dagli anomei, per cui risulta talvolta difficile discernere le differenti posizioni. Entrambi, in ogni caso, negano che lo Spirito Santo sia Dio – nella Scrittura infatti non è mai definito esplicitamente in questo modo – e che debba essere adorato. Mentre Eunomio, tuttavia, non esita a contemplarlo «nei τὰ πάντα creati dal Padre per opera del Figlio» e come «la più eccelsa di tutte le creature (ποίημα)» (Simonetti 1975, p. 482, con riferimento ad Eunom. *Apol.* 25.26; *Exp.* 648 s.), fra i pneumatomachi si tendeva a porlo in una posizione intermedia fra Dio e la creatura: tale era, ad esempio, la posizione di Eustazio di Sebaste, già protetto da Basilio e poi da lui allontanato<sup>379</sup>, πρωτοστάτης [...] τῆς τῶν Πνευματομάχων αἰρέσεως (Bas. *epist.* 263, 3, 30 s.), così riassunta da Socrate Scolastico (2, 45, 6): Ἐγὼ [...] οὕτε Θεὸν ὀνομάζειν αἰροῦμαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὕτε κτίσμα καλεῖν ἂν τολμήσαιμι<sup>380</sup>.

La reazione ortodossa fu aperta da Atanasio (in particolare nelle *Lettere a Serapione*, scritte per confutare i *tropici*<sup>381</sup>), il quale, pur evitando di definire apertamente lo Spirito Santo Dio<sup>382</sup>, pose le premesse per l'affermazione dello ὁμοούσιον e del riconoscimento della sua divinità<sup>383</sup>. Analoga prudenza fu adottata da Basilio, il quale, pur credendo fermamente nella divinità dello Spirito Santo, temeva tuttavia di «urtare irreparabilmente le frange omeusiane poco favorevoli ad un'eplicita ammissione della» sua «divinità» (Nardi 1990, p. 174), e per questo aveva maggiormente insistito sulla sua ὁμοτιμία con le altre ipostasi trinitarie (vd. Moreschini 1983, p. 568). Tale atteggiamento gli attirò critiche all'interno dello stesso fronte ortodosso, come testimonia l'epistola 58 (*a Basilio*; datata dai Maurini al 372 o al 373) di Gregorio Nazianzeno,

<sup>379</sup> Sui difficili rapporti fra i due vd. Simonetti 1975, pp. 411-418.

<sup>380</sup> Cfr. Simonetti 1975, pp. 482-3; per i tentativi di ridurre lo Spirito Santo al livello angelico o ad una ἐνέργεια, vd. *ibid.* pp. 483 s.

<sup>381</sup> «Nel senso che si servivano di *tropoi*, cioè di modi sottili di interpretare la scrittura nei passi che potevano quadrare con la loro dottrina», Simonetti 1975, p. 365 nota 39.

<sup>382</sup> Cfr. *Serap.* 1, 27, 3; 3, 3, 5.

<sup>383</sup> Cfr. Simonetti 1975, pp. 484 ss. Cfr. Lebon 1947, p. 57: «Il [Atanasio, *scil.*] admet sans aucun doute, comme on le verra, que le Saint-Esprit est Dieu et le proclame même consubstantiel au Père et au Fils, mais la proposition formelle et explicite de sa doctrine est toujours négative: le Saint-Esprit n'est pas une créature, n'est pas un ange».

che riferisce le accuse del *fuoco amico*: far intravedere vagamente, adombrare l'argomento e non avere il coraggio di proclamare la verità, per motivi più politici che religiosi, coprendo la propria doppiezza con la *vis oratoria* (*ibid.*, ὁ δὲ ὑποφαίνει μὲν ἀμυδρῶς καὶ οἶον σκιαγραφεῖ τὸν λόγον, οὐ παρρησιάζεται δὲ τὴν ἀλήθειαν πολιτικώτερον ἢ εὐσεβέστερον τὴν ἀκοὴν ἐπικλύζων καὶ τῇ δυνάμει τοῦ λόγου τὴν διπλόην περικαλύπτων). Basilio invece – spiega Gregorio – era ispirato dal principio della *οἰκονομία*: riteneva infatti che fosse la cosa migliore trattare con prudenza la verità (*ibid.* 11, Βέλτιον οὖν οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν), cedendo poco alle circostanze come ad una nuvola<sup>384</sup> (μικρὸν εἰξάντων ἡμῶν ὥσπερ νέφει τινὶ τῷ καιρῷ), piuttosto che vanificarla con una aperta predicazione (ἢ καταλυθῆναι τῷ φανερωῷ τοῦ κηρύγματος); non v'è, infatti, alcun danno nel riconoscere lo Spirito come Dio anche attraverso altre espressioni diverse che tuttavia portano a tale conclusione (Ἡμῖν μὲν γὰρ οὐδὲν βλάβος καὶ ἀπ' ἄλλων λέξεων τοῦτο συναγουσῶν Θεὸν τὸ Πνεῦμα γινώσκειν), ché ai fini della verità conta più il concetto che il suono delle parole (οὐ γὰρ ἐν ἤχῳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ κείσθαι τὴν ἀλήθειαν). Nel concludere l'epistola, in ogni caso, Gregorio chiedeva all'amico di indicargli fino a quando si dovesse manenere la regola della *οἰκονομία* (Σὺ δὲ διδάξον ἡμᾶς, ὧ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, μέχρι τίνος προῖτέον ἡμῖν τῆς τοῦ Πνεύματος θεολογίας καὶ τίσι χρηστέον φωναῖς καὶ μέχρι τίνος οἰκονομητέον): segno questo di una insofferenza condivisa nei confronti di tale 'strategia pastorale', come conferma anche il ricordo, espresso da uno dei critici al cap. 8 della stessa epistola, di *or.* 12, 6, *SCh* 405, 360 (del 373 ca.), dove, applicando il passo di *Mt* 5, 15 e *Lc* 11, 33 allo Spirito Santo, Gregorio aveva affermato: Μέχρι γὰρ τίνος τῷ μοδίῳ τὸν λύχνον περικαλύψομεν καὶ φθορήσομεν τοῖς ἄλλοις τῆς τελείας θειότητος, δέον ἐπὶ τὴν λυχνίαν ἤδη τιθέναι καὶ λάμπειν πάσαις ἐκκλησίαις τε καὶ ψυχαῖς, καὶ παντὶ τῷ τῆς οἰκουμένης πληρώματι, μηκέτι εἰκαζόμενον μηδὲ τῇ διανοίᾳ σκιαγραφούμενον, ἀλλὰ καὶ φανερῶς ἐκλαλούμενον;<sup>385</sup>

La risentita risposta di Basilio (*epist.* 71) non diede i risultati sperati e Gre-

<sup>384</sup> Gallay 1964, p. 76 nota 2: «On laisse passer le nuage qui apporte la tempête; on ne lutte pas contre lui».

<sup>385</sup> «Fino a quando, infatti, nasconderemo la fiaccola sotto il moggio e rifiuteremo agli altri la perfetta divinità, mentre sarebbe necessario ormai porla sul candelabro e far luce a tutte le chiese ed a tutte le anime, e a tutto ciò che la terra contiene, una luce non più immaginata né abbozzata dalla nostra mente, ma ormai chiaramente rivelata?» (trad. cit.). Nell'orazione funebre per Basilio (*or.* 43, del 382) Gregorio ritorna sul tema della *οἰκονομία* (capp. 68 s.) praticata da Basilio e giustifica il suo diverso approccio, più audace, adducendo la propria condizione meno in vista all'interno della Chiesa, che gli consentiva una maggiore libertà: cfr. Moreschini 1983, p. 568 nota 1.



gorio continuò ad attenersi all'impostazione 'economica' dell'amico<sup>386</sup> fino all'arrivo a Costantinopoli. Una svolta è rappresentata dall'*or.* 41 *Sulla Pentecoste* (del 9 giugno 379), dove oltre alla ὁμοτιμία è proclamata apertamente la divinità (ma già in *or.* 39, 12) e la ὁμοουσία dello Spirito Santo, che anche collabora (συνδημιουργεῖ) con il Figlio nella creazione e nella risurrezione (*or.* 41, 14, Τοῦτο δὲ τὸ Πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν Υἱῶ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν)<sup>387</sup>. Segno di continuità con Basilio è invece l'atteggiamento 'economico' nel cap. 6, dove si esorta ad una *disciplina arcani* sull'argomento. Inoltre, nei capp. 7-8, Gregorio si mostra singolarmente ben disposto nei confronti di coloro che, pur non accettando la divinità dello Spirito Santo, non lo riducono tuttavia al rango creaturale ed hanno una concezione retta della divinità del Figlio, oltre a condurre spesso una vita ammirevole. Commenta al riguardo Moreschini (1983, p. 573):

«È, questa, un'orazione pronunciata in un momento difficile da Gregorio: il vescovo di Costantinopoli, premuto aspramente dagli ariani, quando Teodosio non era ancora entrato nella capitale per proclamare unica fede cristiana il credo di Nicea, è costretto a muoversi con diplomazia, per non suscitare contro di sé anche l'ostilità dei pneumatomachi, che, pure, non sono d'accordo con gli ariani. Così si spiegano le parole amichevoli nei loro confronti, accanto a una perfetta proclamazione della divinità e del *homousion* dello Spirito [...]. Ben diversa – più incisiva e sicura – sarà la parola del vescovo l'anno dopo (380), con la quinta *Orazione teologica* [...]]»<sup>388</sup>.

Restava, tuttavia, da chiarire quale fosse l'ἴδιον dello Spirito Santo: per gli eretici, infatti, come riferisce Atanasio (*Serap.* 1, 15), «se si considera lo Spi-

<sup>386</sup> È degno di nota che Didimo il Cieco, nel suo trattato *De Spiritu Sancto*, composto all'incirca nello stesso periodo di quello omonimo di Basilio (nel 375; le due opere sono indipendenti l'una dall'altra) e a noi noto solo nella traduzione latina di Gerolamo, sia molto meno influenzato dall'esigenza di οἰκονομία di area alessandrina e cappadoce, al punto da affermare apertamente che lo Spirito è Dio e che è della stessa sostanza del Padre e del Figlio: cfr. e.g. Didym. *Spir.* 81 (*SCh* 386, p. 218), *Ex omnibus approbatur eandem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quorum autem una est operatio, una est et substantia, quia quae eiusdem substantiae ὁμοούσια sunt easdem habent operationes*; 131 (p. 266), *Si autem Dominus, consequenter et Deus*; cfr. in generale Doutreleau 1992, pp. 49 ss.

<sup>387</sup> Moreschini 1983, pp. 568-572.

<sup>388</sup> Si pensi ad *or.* 31, 5, 12-14 (p. 284), Καὶ διὰ τοῦτο οὔτε σέβουσιν, οὔτε ἀτιμάζουσι, μέσως πως περὶ αὐτοῦ διακείμενοι, μᾶλλον δὲ καὶ λίαν ἀθλίως («E per questo motivo, non lo venerano e non lo disonorano, ma stanno in una posizione intermedia, in certo qual modo, riguardo ad esso, e, per meglio dire, fin troppo miserabile!», trad. cit.)

rito santo derivante da Dio [...], si fa di lui un altro figlio di Dio; se lo si fa derivare dal Figlio, si fa di lui un figlio del Figlio» (Simonetti 1975, p. 494). Se a queste obiezioni l'Alessandrino rispondeva ammonendo «circa l'opportunità di non voler indagare troppo sulla questione e di limitarsi a respingere le affermazioni blasfeme degli avversari» (*ibid.*, p. 495), Basilio non riusciva a trovare una soluzione soddisfacente al problema, pur essendo del tutto convinto che lo Spirito Santo è Dio e rappresenta il complemento (συμπληρωτικόν) della Trinità (cfr. *Hex.* 2, PG 29, 44; vd. Holl 1904, p. 138)<sup>389</sup>. Per questo, nel *Contra Eunomium* (PG 29, 668) confessava apertamente e senza vergogna la propria ignoranza in merito: Τί οὖν θαυμαστόν καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀνεπαισχύντως ἡμᾶς τὴν ἄγνοιαν ὁμολογεῖν. Sulla base di *Gv* 15, 26 (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) è possibile dire che lo Spirito Santo proviene da Dio (*Spir.* 18, 46, *SCh* 17<sup>bis</sup>, 409, ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγεται), ma non come tutte le cose vengono da Dio (οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ), ma in quanto procede da Dio (ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν), non per generazione come il Figlio, ma come soffio della sua [di Dio] bocca (οὐ γεννητῶς ὡς ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ)<sup>390</sup>: se questo – conclude Basilio – rivela la peculiarità dello Spirito (τῆς μὲν οικειότητος δηλουμένης ἐντεῦθεν), la modalità della sua esistenza resta ineffabile (τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου)<sup>391</sup>: cfr. Holl 1904, pp. 139 ss., dove sono indicati anche altri riferimenti; per il ruolo che il Figlio sembrerebbe avere nella processione dello Spirito Santo<sup>392</sup> vd. *ibid.* p. 140 s.; Simonetti 1975, pp. 497 s.; Moreschini 2015.

Gregorio Nazianzeno rappresenta un passo in avanti non solo per l'aperta proclamazione della divinità dello Spirito Santo e della sua consustanzialità

<sup>389</sup> Il tentativo di definire la ἰδιότης dello Spirito Santo come ἁγιαστικὴ δύναμις ο ἁγιασμός, accanto alla ἀγεννησία del Padre e alla γέννησις del Figlio era evidentemente insufficiente: cfr. Holl 1904, p. 137. Cfr. anche Hil. *Trin.* 2, 29, *PL* 10, 69 AB, *et qui confessioni Patris et Filii connexus est, non potest a confessione Patris et Filii separari. Imperfectum enim est nobis totum, si aliquid desit a toto.*

<sup>390</sup> Vd. anche le osservazioni di Simonetti 1975, p. 497 su questo passo basiliano.

<sup>391</sup> Da Gerolamo (*uir. inl.* 133) apprendiamo che Amfilochio di Iconio, destinatario del *De Spiritu Sancto* di Basilio, compose un trattato omonimo, perduto: *Amphilochius, Iconii episcopus nuper mihi librum legit de Spiritu sancto, quod Deus, et quod adorandus, quodque et omnipotens sit.* Osserva Criscuolo (2018, p. 70 nota 29): «Gerolamo, che scrive il *De viris* fra il 392 e il 393, aveva potuto conoscere Amfilochio al concilio ecumenico di Costantinopoli del 381, al quale il vescovo di Iconio partecipò con Gregorio di Nazianzo, allora arcivescovo della città capitale».

<sup>392</sup> Cfr. Tert. *Adv. Prax.* 4: *a patre per filium*: cfr. Kelly 2014, p. 141.

con le altri due ipostasi<sup>393</sup>, ma anche in relazione al τρόπος τῆς ὑπάρξεως, che per Basilio restava indicibile, fondando la sua ιδιότης sulla base del passo giovanneo sopra citato, trovando così nella ἐκπόρευσις un parallelo alla γέννησις del Figlio (cfr. in generale Holl 1904, p. 161): così il Teologo afferma che lo Spirito procede dal Padre non alla maniera del Figlio, perché ciò non avviene per generazione, ma per processione (*or.* 39, 12, 14 s., *SCh* 358, 174, προῖον μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχ οὐκῶς δέ, οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς), consapevole così di introdurre un'innovazione lessicale per motivi di chiarezza (16 s., εἰ δεῖ τι καὶ καινοτομησαί περὶ τὰ ὀνόματα σαφηνείας ἔνεκεν). Sui diversi termini che impiegati da Gregorio per descrivere la processione dello Spirito, vd. Moreschini 1983, p. 571, e, sulla pneumatologia dei Cappadoci in generale, Brugarolas Brufau 2012; Moreschini 2015 (in relazione anche al complesso problema del *Filioque*).

Non sarà privo di utilità ricordare, infine, l'insistenza con cui Gregorio Niseno, nell'*Oratio catechetica magna*, distingue lo Spirito (Πνεῦμα) divino da quello umano (πνεῦμα), che «non è altro che l'inspirazione di un fiato, e cioè di una cosa a noi estranea, che per necessità naturale è ispirata entro di noi ed espulsa per la conservazione del nostro corpo» (2.1, ἀλλ' ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ πνεῦμα ἢ τοῦ ἀέρος ἐστὶν ὀλκή, ἀλλοτρίου πράγματος πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν ἀναγκαιῶς εἰσελκομένου τε καὶ προχομένου): invece, «è cosa sconveniente a Dio credere che qualcosa penetri dall'esterno all'interno di Dio e ne costituisca lo Spirito, così come avviene per il nostro spirito» (2.2, οὐ μὴν ἀλλοτρίον τι καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου πνεύματος ἔξωθεν ἐπιρρεῖν τῷ θεῷ καὶ ἐν αὐτῷ γίνεσθαι τὸ πνεῦμα θεοπρεπές ἐστὶν οἴεσθαι); così «quando apprendiamo la dottrina dello Spirito di Dio, che accompagna il Logos e ne manifesta l'attività, noi non pensiamo ad un fiato. Certamente sarebbe distrutta e abbassata a un'umile condizione la grandiosità della potenza divina, se a somiglianza del nostro spirito si immaginasse lo Spirito che è in lei» (2.3, οὕτως καὶ πνεῦμα μεμαθηκότες θεοῦ, τὸ συμπαρομαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν, οὐ πνοὴν ἄσθματος ἐννοοῦμεν· ἢ γὰρ ἂν καθαιροῖτο πρὸς ταπεινότητα τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας δυνάμεως, εἰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα ὑπονοοῖτο). Su questo passo è stata ipotizzata da Criscuolo (1999a, pp. 224-5) una polemica, «oltre che contro eretici cristiani» anche «contro

<sup>393</sup> Su questo punto, tuttavia, il Concilio di Costantinopoli non accoglierà il contributo della speculazione teologica di Gregorio, rifiutandosi di sanzionare apertamente l'ὁμοούσιον per lo Spirito Santo ed affermandone la divinità solo in maniera implicita, sulla linea della ὁμοσιμία basiliana (*DH*<sup>42</sup> § 150, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*).

dottrine circolanti fra i 'Teodorei'» (p. 225)<sup>394</sup>, ossia quella corrente del platonismo di IV secolo – di cui fa menzione Giuliano Imperatore nell'epistola a Prisco (*epist.* 12, p. 19 Bidez, οἱ Θεοδώρειοι) e considerata 'eretica' (cfr. Criscuolo 1999a, p. 207) – riconducibile a Teodoro di Asine e alla sua dottrina dell'Uno, come riportata da Proclo (*in Tim.* 2, 274 Diehl):

μετὰ δὲ τοῦτο <τὸ> οὕτως ἐξηρημένον τῶν ὄλων τριάς ἐστιν ἢ τὸ νοη-  
τὸν αὐτῷ πλάτος ὀρίζουσα, ἣν καλεῖ τὸ ἕν, ἐκ τε τοῦ ἄσθματος οὔσαν  
τοῦ ἀρρήτου πως ὄντος, ὃ μιμεῖται ἢ δασεῖα τοῦ ἕν, καὶ ἐκ τῆς ἀψίδος  
αὐτοῦ τοῦ εἰ μόνου, χωρὶς τοῦ συμφώνου, καὶ αὐτοῦ ἤδη τοῦ ν<sup>395</sup>.

Per l'interpretazione di questo passo vd. Criscuolo 1999a, pp. 219-20.

“**Ἐν Πνεῦμ’ ἐξ ἀγαθοῦ Θεοῦ Θεός:** La proclamazione dell'unicità dello Spirito Santo, che rimanda a 1 *Cor* 12, 13, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν, associata a quella della sua divinità e del suo provenire dal Padre ricorre anche in *or.* 25, 15, “Ἐν δὲ Πνεῦμα ἅγιον, προελθὼν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἢ καὶ προϊὼν· Θεὸν, τοῖς νοητῶς νοοῦσι τὰ παρακείμενα· τοῖς μὲν ἀσεβέσι καὶ πολεμουμένοι, τοῖς δὲ ὑπὲρ τούτους νοούμενον, τοῖς πνευματικωτέροις δὲ καὶ λεγόμενον<sup>396</sup>; *or.* 32, 5, Πνεῦμα ἕν ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχον, παραχωροῦν Πατρὶ μὲν ἀγεννησίας, Υἱῷ δὲ γεννήσεως<sup>397</sup>; 39, 12, 2 s., *SCh* 358, 172, ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα; 41, 16, 6, p. 350 (Ἀπὸ γὰρ ἐνὸς Πνεύματος κτλ.).

<sup>394</sup> Si pensi anche alla polemica di Origene contro i montanisti in *Prin.* 2, 7, 3, 71-74 (*SCh* 252, 330), ... *hi, qui paracletum eum in euangelio audiunt nominari, neque considerantes ex quo opere uel actu paracletus nominetur, uilibus eum nescio quibus spiritibus compararunt.*

<sup>395</sup> «Dopo questo Primo, che è anche trascendente a ogni cosa, viene la triade, che per Teodoro determina il piano dell'intelligibile. Egli la chiama "Ev, ed è composta dal soffio, che è in certo modo ἄρρητον, soffio di cui lo spirito aspro di "Ev è un'imitazione, e dalla volta di ε stesso, preso a sé, senza la consonante che segue, e infine del ν», trad. Criscuolo 1999a, p. 219.

<sup>396</sup> «un solo Spirito Santo, che è proceduto, o che procede, dal Padre, e che è Dio per quelli che concepiscono in modo intellettuale questi problemi; che viene contrastato dagli empi, ma compreso da quelli che sono superiori a questi ultimi, e proclamato, anche, da quelli che sono più progrediti spiritualmente» (trad. cit.). In *or.* 25, 16 Gregorio evidenzia la necessità della distinzione fra l'ipostasi del Figlio e quella dello Spirito, affinché l'uno e l'altro abbiano «l'unicità che è tipica del divino, l'uno quella della filiazione, l'altro quella della processione, ma non della filiazione» (μήτε Υἱὸν τὸ Πνεῦμα, εἰς γὰρ ὁ Μονογενής· ἵνα καὶ τοῦτο θεϊκὸν ἔχωσι τὸ μοναδικὸν, ὁ μὲν τῆς υἰότητος, τὸ δὲ τῆς προόδου, καὶ οὐχ υἰότητος).

<sup>397</sup> Nella medesima orazione, poche righe prima, Gregorio aveva evidenziato come, a causa della mancanza di freni, si fosse giunti a parlare di molti Cristi e di molti Spiriti, tanti quante sono le diverse concezioni di volta in volta proposte.

**ἔξ ἀγαθοῦ Θεοῦ:** La *iunctura* ricorre identica in *carm.* 2, 1, 1, 563, 1012. L'uso di ἀγαθός come attributo di Dio è di derivazione platonica: per i platonici, infatti, secondo la testimonianza di Aristotele (*Met.* N 4, 1091 b 14 s.), il Bene coincide con l'Uno, e così anche per Plotino, per la quale l'Uno è τὸ κυρίως καὶ πρώτως ἀγαθόν (5, 5, 13); cfr. Reale 2010, pp. 336 ss.; Moreschini 1997b, p. 50 (con esempi della diffusione di questa concezione nella letteratura cristiana). Nel *Timeo* platonico ἀγαθός è definito il Demiurgo (29 a), il quale, proprio perché buono, è privo di invidia (*Tim.* 29 e, ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος; vd. anche *Phdr.* 247 a, φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται; cfr. Moreschini 1997b, p. 50); alla luce di tale riferimento appare significativa la definizione degli pneumatomachi come «invidiosi» (v. 38 φθονεροί) e dunque assolutamente lontani da Dio (vd. *infra* e *supra ad v.* 15 ἡμετέροιο χοροῖο).

### 35b-39

Gregorio rivolge ora una dura invettiva agli pneumatomachi, ricollegandosi al motivo proemiale dell'allontanamento degli impuri (vd. *supra*)<sup>398</sup>. Rispetto ai toni concilianti dell'*or.* 41, improntati alla οἰκονομία basiliana e tesi ad evidenziare il riconoscimento da parte di questi eretici della natura divina almeno del Figlio (cap. 8), il vescovo si mostra qui molto più severo nei loro confronti, né sembra, come proposto da Sykes (1997, p. 91 *ad l.*), che l'asprezza di ἔρρετε sia smorzata da ἡμιφαιῖς (v. 38, "illuminati per metà"), quasi a voler indicare, per usare una metafora colloquiale, un 'bicchiere mezzo pieno': tale immagine, invece, come anche quella della sorgente celata e quella evangelica della lucerna in abissi tenebrosi (v. 39, πηγὴ κευθομένη, λύχνος σκοτίοις ἐνὶ κόλποις) sembra, invece, qui voler sottolineare l'aspetto negativo (il 'bicchiere mezzo vuoto') e suggerisce l'idea di una grande potenzialità totalmente spreca<sup>399</sup>: è evidente il riferimento alla parabola dei talenti (*Mt* 25, 14-30) e alla dura condanna e punizione, da parte del padrone, del servo che aveva sotterrato per paura il talento che aveva ricevuto (*Mt* 25, 24). Parimenti la caratteristica dell'invidia (v. 38), che è del tutto antitetica alla divinità (vd. *supra*),

<sup>398</sup> Sembra non cogliere nel segno Nardi 1990, p. 174 vedendo nel bersaglio polemico di questi versi «coloro che pretendono di "rivelare la divinità" (v. 36), senza avere, a differenza di Gregorio (v. 3), né l'ispirazione (vv. 22-24) né l'investitura (v. 36) dello Spirito Santo». Il riferimento è chiaramente ai pneumatomachi

<sup>399</sup> A tal proposito è significativo l'uso del verbo κεύθω, che al passivo si riferisce la condizione dei morti all'interno delle tombe: cfr. *Il.* 23, 244 e *LSJ s.v.*

la malvagità del cuore e la lingua impura (v. 37, ἀλλ' ἡ βένθος ἔχουσι κακῶς ἢ γλῶσσαν ἀναγνον) pongono lo pneumatomaco in una luce del tutto negativa, come anche l'affermazione sulla assenza del sigillo dello Spirito Santo (v. 36, οὐς μὴ Πνεῦμ' ἐτύπωσεν ἐὶν θεότητ' ἀναφαίνειν)<sup>400</sup>. È pur vero, tuttavia, che il pur tenue bagliore che promana da tali cristiani offre almeno una speranza di poterli recuperare, e questo rappresenta un segno di implicita continuità con l'orazione *Sulla Pentecoste*. Il loro stato di illuminazione parziale rimanda al secondo stadio della rivelazione di cui parlano i vv. 24-28 di *arc. 3* (vd. *infra ad l.*).

**35 ἔρρετε:** Oltre a quanto già osservato *supra ad vv. 8 s.* e a Call. *fr. 1, 17* Massimilla = Pfeiffer ἔλλετε Βασκανίης ὀλοὸν γένος, cfr. Hom. *Il. 24, 239*, ἔρρετε λωβητῆρες ἐλεγχέες; AG 7, 349 (Simon.), 2, ἔρρετε πάντες ὁμοῦ; Melanipp. (V sec. a. C.) *fr. 758* Page = Athen. 14, 616 e, ἔρρετ' αἰσχεα, σώματι λύμα; Ap. Rhod. 3, 562; Ael. *fr. 33*; Greg. Naz. *carm. 2, 1, 57, 3 s.*, col. 1402, ἔρρετε πάντες, / οὐς μὴ Χριστὸς ἄγει τῆλ' ἀπὸ τῶν χθονίων; Syn. *hymn. 1, 648 s.*, Ἐρρετε λῆμαι / ἀθέων μερόπων, 651-653, ἔρρετε πᾶσαι / ἄται γλυκεραὶ / ἄχαρίς τε χάρις; Nonn. *D. 33, 314; 48, 896*. Vd. anche Sundermann 1991, p. 132 *ad carm. 1, 2, 1, 441* (ἔρρέτω).

**36 οὐς μὴ Πνεῦμ' ἐτύπωσεν ἐὶν θεότητ' ἀναφαίνειν:** Il verbo τυπώω («figuro, signum imprimo», ma anche «formo, fingo», *ThGL e LSJ s.v.*) è termine tecnico della logica epicurea e soprattutto stoica, dove indica l'impressione della sensazione nell'anima, che genera poi la rappresentazione (φαντασία)<sup>401</sup>. In questo luogo richiama l'immagine del sigillo, già esaminata a proposito del Figlio (vd. *supra*), ma con valore attivo: il sigillo/l'immagine di sé che lo Spirito Santo non imprime nelle anime degli pneumatomachi perché manifestino la sua divinità<sup>402</sup>. Questo è il senso che ravvisano nel passo anche Caillau 1840 («Abeant omnes, quos non signavit Spiritus, ut ipsius divinitatem praedicent»), Moreschini 2006a, p. 218 («Possiate tutti perire, voi sui quali lo

<sup>400</sup> Del resto, già in *or. 41, 7* Gregorio aveva affermato che il mancato riconoscimento della natura increata e fuori del tempo dello Spirito Santo è opera dello spirito del nemico (Εἰ μὲν οὐδὲ ἄκτιστον, ὧ οὔτοι, ομολογεῖτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐδὲ ἄχρονον, τοῦ ἐνανίου πνεύματος σαφῶς ἢ ἐνέργεια).

<sup>401</sup> Un esempio di τυπώω associato a πνεῦμα è in Chrys. *SVF 893*, εἴπερ ἡ φωνὴ τυπουμένου πως τοῦ κατὰ τὸν πνεύμονα πνεύματος ὑπὸ τοῦ κατὰ τὴν καρδίαν ἐγίγνετο. Tale dottrina sembra presente ad es. anche in Phil. *Leg. All. 1, 30*.

<sup>402</sup> Alla base v'è la concezione evangelica sulla funzione illuminante dello Spirito: cfr. *e.g. Gn 14, 26*, ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν; 16, 13, ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση.

Spirito non ha posto la sua impronta a rivelare la propria divinità»), Sykes 1997, p. 5 («Be gone, all you on whom the Spirit has not left his mark to make you proclaim his Godhead»). L'intero verso sembra in ogni caso una perifrasi per rendere Πνευματομάχοι, Πνευματομαχοῦντες. La mancanza del τύπος dello Spirito sembra inoltre sottolineare che questi eretici sono del tutto lontani dalla ὁμοίωσις τῷ Θεῷ – concetto poi enfatizzato dagli epiteti dei versi seguenti. Non sarebbe tuttavia del tutto inverosimile ipotizzare, ricollegandosi alla dottrina stoica della rappresentazione catalettica, che l'assenza del τύπος sia dovuta non ad una volontà specifica dello Spirito Santo, ma al mancato assenso (συγκατάθεσις) alla sua impressione da parte degli eretici. Un'ulteriore possibilità sarebbe di intendere il verbo nel senso di 'formare, plasmare' («appoint» propone PGL s.v., p. 1420, E): «andate alla malora, tutti voi che lo Spirito non ha formato in modo da proclamare la sua divinità»; così sembra averlo inteso anche Billius 1575 («Este procul cuncti foedeque perite, vos quibus hoc medio non ille in pectore fixit, Pneuma Deum ut clara dicatis voce palamque»).

La medesima terminologia si incontra anche in *or.* 41, 11, 7 s., *SCh* 358, 338, τυπούμενοι τῷ Πνεύματι τὸ ἡγεμονικόν<sup>403</sup> («avendo ricevuto l'impronta dello Spirito nella parte che guida la loro anima», trad. cit., detto dei Profeti), e in *or.* 43, 69, nello stesso contesto in cui si spiega il motivo della οἰκονομία di Basilio a proposito dello Spirito Santo, dove gli Evangelisti sono detti παρὰ τοῦ ἐν αὐτοῖς τυπούμενοι Πνεύματος (ll. 36 s., *SCh* 384, 282, «perché così erano stati segnati dallo Spirito che risiedeva in loro»).

**θεότητ' ἀναφαίνειν:** vd. *supra comm. ad. v.* 3.

**37 ἀλλ' ἦ... ἦ:** cfr. *carm.* 1, 1, 6, 9 s., col. 430, ἀλλ' ἦ φορᾶ νέμοντες ἀστάτῳ τὸ πᾶν, / ἦ καὶ διδόντες ἀστέρων κινήμασι («ma o attribuiscono l'universo all'opera di un movimento incessante o lo assegnano alle rivoluzioni delle stelle» [coloro che negano l'esistenza della provvidenza], trad. Moreschini 2006a, p. 237).

**βένθος ἔχουσι κακῶς:** Nel sintagma («sono malvagi nel profondo [del cuore]») sembra presente anche la sfumatura relativa alla malattia (sull'eresia come νόσος vd. PGL s.v. 2): «sono malati nel profondo [del cuore]», come conferma anche Niceta David, *ad arc.* 1, 37, ed. Moreschini-Costa 1992, p. 52, 265, Τούτων γὰρ οἱ μὲν καὶ τὸ τῆς καρδίας βάθος ἀρρωστοῦντες τῷ ἀνάξια τῆς

<sup>403</sup> Anche ἡγεμονικόν è termine stoico per indicare l'intelletto: vd. la nota di Moreschini *ad l.*

τοῦ Πνεύματος διαλογίζεσθαι θειότητος<sup>404</sup>.

**βένθος:** come *locus parallelus*, nel senso metaforico di ‘cuore’, è stato giustamente segnalato da Sykes (1997, p. 91) Paul. Sil. Beck 1959 5, 273, βένθει σῆς κραδῆς, e da Tompkins 1999 Greg. Naz. arc. 8, 94, βένθος ἄχους («abisso del’angoscia»).

**γλώσσαν ἀναγνον:** cfr. *Orac. Sibyll.* 3, 496, ἀντ’ ἀδίκου γλώττης ἀνόμου τε βίου καὶ ἀνάγνου. Tale lemma si riferisce, secondo Niceta (*ibid.*, ll. 267-270), a coloro che, pur avendo una retta concezione dello Spirito Santo, non hanno poi il coraggio di professarla, conservando così impura la loro lingua: οἱ δὲ τὴν αὐτῶν δειλίαν οἰκονομοῦντες καὶ ὑγιαίνειν μὲν ὑπολογιζόμενοι κατὰ νοῦν, ἀναγνον δὲ τὴν γλώσσαν ἑαυτῶν τηροῦντες τῷ μὴ τὴν ἀλήθειαν παρρησιάζεσθαι<sup>405</sup>. Agli stessi Gregorio si era rivolto in *or.* 41, 7, 4-7, *SCh* 358, 328, con toni concilianti: Εἰ δὲ τοσοῦτον γοῦν ὑγιαίνετε ὥστε τὴν πρόδηλον φεύγειν ἀσέβειαν καὶ τῆς δουλείας ἔξω τιθέναι τὸ καὶ ὑμᾶς ποιοῦν ἐλευθέρους, τὸ ἐξῆς αὐτοὶ σκέψασθε μετὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἡμῶν. Πείθομαι γὰρ ποσῶς τούτου μετέχειν ὑμᾶς καὶ ὡς οἰκείοις ἤδη συνδιασκέψομαι<sup>406</sup>.

**38 ἡμιφαεῖς:** ‘che dà luce a metà’ («dimidia parte lucens», *ThGL*, «half-shining», *LSJ s.v.*; «in half-light or semi-darkness», *PGL s.v.*). Cfr. *or.* 31, 24, 14, p. 322, τοὺς ἐξ ἡμισείας εὐγνώμονας e *or.* 41, 7-8 (in parte citati *supra*). ἡμιφαῆς è attestato solo in questo luogo (e in Niceta che lo riprende) e in Leonid., *AG* 7, 478, 2, ἐν ἡμιφαεῖ λάρνακι: c’è da osservare, tuttavia, che ἡμιφαεῖ, tradito dal codice Palatino e da Planude, è accolto da Meineke (1842, p. 40), Stadtmüller (1899, p. 334) e Beckby, p. 286, mentre Hecker (1843, p. 255) legge ἡμιφανεῖ («half-visible» *LSJ s.v.*); in *LSJ*, inoltre, si propone ἡμιχανεῖ<sup>407</sup> e Waltz (1941, p. 60) inserisce nel suo testo, senza darne conto in apparato,

<sup>404</sup> «Coloro che, fra questi, sono deboli [*rectius*: malati] nella profondità del loro cuore, perché esprimono considerazioni indegne della divinità dello Spirito», trad. Moerschini-Costa 1992, p. 53.

<sup>405</sup> «e coloro che dispensano poi l’ignavia di quest’ultimi e, pur ritenendo di giugicare rettamente nella propria mente, conservano empia la propria lingua poiché non dicono apertamente la verità», trad. cit.

<sup>406</sup> «Se invece siete di fede così integra da sfuggire l’empietà evidente e da porre fuori dallo stato di servitù colui che rende anche voi liberi, allora considerate voi stessi le conseguenze insieme con lo Spirito Santo e con noi: sono, infatti, convinto che voi ne siate in una certa misura partecipi, e pertanto potrò discutere con voi come con persone che ci sono vicine», trad. cit.

<sup>407</sup> Stadtmüller 1899, p. 286 in apparato attribuisce questa correzione a Mein. (= Meineke), dove però non trova riscontro. Non è dunque dato di sapere donde attingesse questa lezione.



ήμιφαγεῖ, seguito nella traduzione da Beckby, p. 287 («in halbzerbrochenem Sarge»). Nel passo di *arc.* 1, tuttavia, ήμιφαεῖς è tradito da tutti i testimoni e confermato anche dalla versione siriana (ܠܗܠܐ ܕܥܡܘܬܐ, *semilucetes*): non ci sono pertanto motivi per emendare il testo in ήμιφανεῖς (l'aggettivo è attestato in *carm.* 1, 2, 14, 116, col. 764, αὐτὰρ ὄγ' ήμιφανῆς οὐρανὸς ἀστερόεις: vd. Domiter 1999 *ad l.*, p. 236).

**φθονεοί:** Per il motivo dell'invidia cfr. *supra comm. ad v.* 15 (ήμετέριοιο χοροῖο) e 35 (ἐξ ἀγαθοῖο Θεοῦ). Cfr. anche *or.* 41, 8, dove Gregorio esorta gli pneumatomachi – quelli più moderati – a non biasimarlo per l'uso della parola più elevata (Dio) a proposito dello Spirito Santo (6 s., *SCh* 358, 330, μήτε ήμᾶς εὐθύνητε τῆς ὑψηλοτέρας φωνῆς) perché non v'è alcun motivo d'invidiare tale ascesa (1. 7, φθόνος γὰρ οὐδεὶς ἀναβάσεως).

**νοήμονες:** di uso esclusivamente poetico, νοήμων ha il significato di «Intelligens [...] Mentis compos, Prudens» (*ThGL s.v.*): cfr. Hom. *Od.* 2, 282, Ἐπεὶ οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι (= 3, 133; cfr. 13, 209); Hdt. 3, 34 (εἶναι νοήμονα contrapposto a παραφρονέειν, cfr. *LSJ s.v.*); Theoc. *Id.* 25, 80, εἴ οἱ καὶ φρένες ὦδε νοήμονες ἔνδοθεν ἦσαν; Opp. *Hal.* 3, 41, πολυπαίπαλος ἡδὲ νοήμων; Luc. *Philops.* 34, 9 (detto dei filosofi); spesso attestato anche nella letteratura sapienziale veterotestamentaria (cfr. e.g. *Prov.* 1, 5, 2, ὁ δὲ νοήμων κυβέρνησιν κτήσεται *et pass.*). Impiegato da Gregorio anche in *arc.* 7, 66 = *carm.* 1, 2, 1, 88, col. 528, θνητῶν τ' ἀθανάτων τε νοήμονα φῶτα μησεγύ, e *carm.* 1, 1, 27, 12, col. 499, νοήμονα χεῖρ', ha in questo luogo di *arc.* 1 il senso ironico di 'saccenti' («wiseacres», *PGL s.v.*); anche in *carm.* 1, 2, 10, 290, col. 701, è collocato in un contesto satirico (Μόνοι γὰρ οἱ καλοὶ νοήμονες), vd. Crimi *et al.* 1995 *ad l.* Cfr. anche Nonn. *D.* 3, 127 *et pass.*

**αὐτοδίδακτοι:** In Omero è attestato unicamente in *Od.* 22, 347 s., dove Femio, cercando di convincere Odisseo a risparmiarlo, dichiara di non aver avuto nessun maestro e di aver ricevuto all'interno del suo animo dal dio l'ispirazione di canti di ogni genere (αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας / παντοίας ἐνέφυσεν). In questo caso, tuttavia, come Hummel (1999) ben illustra, αὐτοδίδακτος non ha il significato di "autodidatta", «c'est-à-dire son propre maître» (p. 42)<sup>408</sup>, ma, alla luce del contesto del passo e dell'uso

<sup>408</sup> Del resto – osserva Assaël (2001, p. 8) –, tale termine, in quanto aggettivo verbale, ha valore passivo ed il prefisso αὐτο- «ne peut pas se rapporter à un objet de l'action au sens de "einer, der sich selbst mit Fähigkeiten versehen hat"» (la citazione è di *Lfgre I A* 1620, s.v.): di conseguenza, «Dans αὐτοδίδακτος, le sujet est donc seulement "instruit". Mais il n'est pas son maître, à proprement parler»; inoltre αὐτός «ne désigne aucun sujet effectif de l'action d'instruire» (p. 9), ma «représente [...] le foyer d'une connaissance possédée par vertu

di διδάσκω in epica<sup>409</sup>, viene interpretato come sinonimo di θεοδίδακτος, metricamente inutilizzabile nell'esametro (cfr. p. 37)<sup>410</sup>: «le savoir aédique et poétique est inné et procède de l'“enthousiasme” que confère la Muse [...]» (Hummel 1999, p. 42); l'elemento αὐτο- non indicherebbe quindi l'intervento del soggetto nell'azione, ma «l'actualisation d'une virtualité d'origine divine» (p. 42; lo stesso vale anche per altri composti simili, come l'equivalente αὐτοδαής, attestato ad es. in Soph. Ai. 700: vd. pp. 40 s.). Analoga «idée de l'innéité, métaphoriquement interprétée comme résultat de l'intervention de la transcendance» (p. 38) sembra avere l'aggettivo anche in Aesch. Ag. 992, dove il coro, dopo l'ingresso di Agamennone e Clitemestra nel palazzo, non cela la propria inquietudine e tristezza, parlando di un canto non domandato né pagato che profetizza<sup>411</sup> dinanzi al cuore (v. 989 μαντιπολεῖ δ' ἀκέλευστος ἄμισθος αἰοιδά; cfr. v. 976 s.): in questo contesto l'animo, αὐτοδίδακτος<sup>412</sup> – ossia per un moto spontaneo, involontario, non derivante da apprendimento –, intona dall'interno il canto funebre senza lira della Erinni, (vv. 990-992 τὸν δ' ἄνευ λύρας ὁμως ὑμνωδεῖ / θρηγὸν Ἐρινύος αὐτοδίδακτος ἔσωθεν / θυμός; cfr. p. 39). La stessa concezione è rinvenibile in Pindaro, in cui, benché non ricorra il termine αὐτοδίδακτος, è profondamente radicata la contrapposizione fra ciò che è innato, per natura, e ciò che invece è frutto di apprendimento «sans intervention divine» (cfr. e.g. Ol. 9, 100-102, τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς / ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος / ὤρουσαν ἀρέσθαι; vd. anche Ol. 2, 86, σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ)<sup>413</sup>. L'aggettivo ricorre ancora, ad esempio, in Filone Alessandrino, dove, spesso associato ad αὐτομαθής, coincide con θεοδίδακτος

intrinsèque, comme par un état de fait».

<sup>409</sup> Hummel 1999, p. 37: «Le verbe διδάσκω est majoritairement employé pour dénoter l'apprentissage dispensé aux mortels par les dieux, en d'autres mots, pour désigner les virtualités innées des hommes».

<sup>410</sup> Dello stesso avviso è anche Tigerstedt 1970, p. 168; Assaël (2001, p. 19 e pass.), invece, distingue «l'ipséité» dell'iniziazione poetica di Femio, espressa da αὐτοδίδακτος, non derivante da intervento divino, a differenza di quella di Demodoco, e l'ispirazione della divinità «dans le développement de son inspiration» (θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας / παντοίας ἐνέφυσεν).

<sup>411</sup> In Eschilo il coro ha di norma funzione profetica.

<sup>412</sup> Nello stesso contesto ricorre anche αὐτομάρτυς (v. 989), che Hummel 1999, p. 39 propone di rendere con «témoin involontaire».

<sup>413</sup> Cfr. Hummel 1999, p. 44, il quale rileva come, in questa prospettiva, διδακτός, attestato proprio a partire da Pindaro ed interpretato «comme un dérivé inverse ou récessif du composé homérique», diventi sinonimo di αὐτοδίδακτος nel senso non omerico di 'autodidatta', riferito a chi impara attraverso un «apprentissage extrinsèque, sans intervention divine» (p. 44).

(e.g. Adamo, *op. mund.* 148, 3; Melkisedek, *congr.* 99; Isacco, *somn.* 2, 10; la σοφία, *sacr. Abel. Cain.* 79, 7, *poster. Cain.* 78, 4), ed in Nonno di Panopoli, che, fra le diverse occorrenze, lo riferisce al sapere innato di Cristo (*P.* 1, 137; 2, 119; 6, 58, vd. De Stefani 2002, p. 197, Franchi 2013, p. 354, *ad l.*) e di Dioniso (*D.* 12, 197). In *arc.* 1, invece, per implicito contrasto con θεοδιδάκτοι, accentua il valore ironico-dispregiativo di νοήμονες, esprimendo l'idea del rifiuto da parte degli pneumatomachi di imparare da coloro che, in virtù della τάξις gerarchica, hanno il diritto di insegnare (cfr. Sykes 1997, p. 92; sul ruolo della τάξις in Gregorio Nazianzeno, vd. Criscuolo 2001b). Un'ulteriore occorrenza di αὐτοδιδάκτος è nell'*additamentum* di L in *arc.* 8 (ἐσθλοῦ τ' ἤδὲ κακοῦ διακρίσις αὐτοδιδάκτος), dove ha ancora il significato di "innato, ispirato da Dio".

**39 πηγὴ κευθομένη:** La *iunctura* («sorgente nascosta/sotterranea»), che potrebbe essere un ἀπαξ, non sembra avere un modello immediatamente riconoscibile tratto dal Vangelo. Gregorio potrebbe aver forse tenuto presente *Lyc. Alex.* 248, πηγὰς ἀνοίξας τὰς πάλαι κεκρυμμένας (riferito ad Achille, che, saltando dalla nave, fa sgorgare sulla terraferma della Troade una sorgente d'acqua). Anche Epifanio, *Pan.* 66, 88, GCS 37 (Epiph. III Holl), 131, 20, paragona il manicheismo ad un serpente che ha al di sotto nascosta una sorgente pungente e velenosa (ἐχούσης δὲ κεκρυμμένην κάτω τὴν κεντρῶδη καὶ ἰοβόλον πηγὴν), mentre Teodoreto rimprovera al sofista Aerio (*epist.* 10, *Collectio Patmensis*, SCh 40, 82) di offrire ai suoi uditori solo un assaggio della sua παιδεία, nascondendo loro, pur vedendoli assetati, «le sorgenti dei discorsi» (Ἀδικεῖς, ὦ ἄριστε [...] τῆς σῆς ἡμᾶς παιδείσεως ἀπογεύων, ἀλλὰ περιορῶν διψῶντας, καὶ τὰς τῶν λόγων κρύπτων πηγὰς). È possibile, tuttavia, che Gregorio possa esser stato influenzato, oltre che dalla parabola dei talenti, dai "fiumi di acqua viva" che, giusta *Gv* 7, 37-39, scorreranno dal ventre dei credenti in Gesù (7, 38, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος), espressione che – nota l'Evangelista – era stata detta in riferimento allo Spirito che stavano per ricevere (τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν). In ques'ottica, gli pneumatomachi sono coloro nei quali i fiumi d'acqua viva non hanno avuto la possibilità di sgorgare. Ancora, osserva giustamente Attar (2005b, p. 105, nota 14), un parallelo è riscontrabile in *2 Pt* 2, 17, dove i falsi profeti sono paragonati a sorgenti prive d'acqua (Οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνυδροι).

**λύχνος σκοτίοις ἐνὶ κόλποις:** Cfr. *Mt* 5, 14 s., Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη· οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ;

Mc 4, 21, Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μῶδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ; Lc 11, 33, Οὐδεὶς λύχνον ἄψας εἰς κρύπτῃν τίθησιν [οὐδὲ ὑπὸ τὸν μῶδιον] ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέπωσιν. Vd. anche i passi citati *supra* di or. 12, 6 e di *epist.* 58, 8.

#### TRADUZIONE

*So che su zattere attraversiamo una lunga navigazione o con ali minute ci slanciamo verso il cielo stellato: con tali mezzi<sup>414</sup> la nostra mente s'è innalzata per rivelare la natura divina – che neppure gli esseri celesti hanno la forza di venerare come si conviene – o i confini<sup>415</sup> della grande natura divina e il timone del tutto. Ciononostante, dal momento che spesso neppure piace a Dio il dono proveniente da una mano più colma quanto quello da una amica e povera, per questo motivo audacemente farò erompere il mio discorso.*

*Orsù, fuggite via, lontano, chiunque è malvagio: questo mio discorso è per i puri o per coloro che si purificano; i profani, invece, vengano subito abbattuti dai sassi spezzati <dal monte><sup>416</sup>, come le bestie quando Cristo lampeggiava dall'alto del monte impervio e scriveva la legge sulle tavole a Mosè. In tal modo fecero gli Ebrei e così il Λόγος scacciò gli empì dal nostro coro, ché avevano un cuore nemico di Dio.*

*Ma io porrò come proemio sulla mia pagina quella voce che in precedenza emisero uomini ispirati nella mente da Dio, incutendo timore al popolo ostinato, testimoni delle parole [di Dio]<sup>417</sup>, Mosè ed Isaia (parlerò a coloro che fanno), il primo quando dava la legge appena stabilita, l'altro quando essa fu violata: Ascolti il cielo, accogli, terra, le mie parole.*

*Spirito di Dio, innalzami, ti prego, intelletto e lingua per esser tromba possente dell'esatta verità, affinché tutti godano in cuor loro, uniti con l'intera natura di Dio.*

*Uno solo è Dio, privo di inizio, privo di causa, non circoscritto da un essere preesistente o che esisterà in séguito, ché abbraccia l'eternità, infinito, grande Padre del grande inclito Figlio unigenito, il quale non ha patito alcunché, nella generazione del Figlio, di quanto pertiene alla carne, perché è Intelletto.*

<sup>414</sup> Oppure: «noi, che fervido incita il cuore a rivelar la Deità» (Nardi 1989; vd. *supra*, ad l.).

<sup>415</sup> O anche «i decreti», «l'ordine stabilito da Dio», vd. *supra*.

<sup>416</sup> Oppure, «siano immediatamente annichiliti sotto il frangersi dei macigni» (Moreschini 2006a, p. 217). Per l'interpretazione di questo passo vd. *supra* ad l.

<sup>417</sup> Oppure: «incutendo nel popolo ostinato il terrore per i due testimoni dei discorsi», vd. *supra*.

*Unico Dio è <anche> un altro, che tuttavia non è diverso per natura divina, il Λόγος di Dio: questi è il vivo sigillo del Padre, il solo Figlio di colui ch'è privo d'inizio e Figlio assolutamente unico di colui ch'è unico, di eguale eccellenza, così che l'uno resti interamente genitore, l'altro invece Figlio, fondatore e governatore del cosmo, forza e pensiero del Padre.*

*Uno solo è lo Spirito, ch'è Dio da Dio buono. Andate alla malora, voi tutti, sui quali lo Spirito non ha impresso la sua impronta affinché ne manifestino la divinità, ma sono malvagi nel profondo del cuore o hanno una lingua impura, luminosi solo a metà ed invidiosi, saccenti autodidatti, fonte celata e lampada in tenebrosi recessi».*



# Capitolo 3

## Il secondo *Carmen Arcanum*

### TITOLO E STRUTTURA

La tradizione manoscritta è concorde – ad eccezione di L, che lo omette – nell'attribuire al carme 1, 1, 2 il titolo Περὶ Υἱοῦ, cui nella famiglia Π si accompagna per lo più la specificazione λόγος δεύτερος. Che l'argomento sia rappresentato appunto dalla seconda Persona trinitaria risulta evidente fin dalla prima parola del primo verso (Υἱέα).

La struttura del carme può essere divisa, seguendo Sykes (1997, pp. 51-2, 93), in due grandi blocchi, aventi come perno centrale l'Incarnazione: da una parte i vv. 1-56, destinati alla definizione dei rapporti fra Padre e Figlio in ambito trinitario; dall'altra i vv. 57-83, che si soffermano sulla natura e l'opera del Λόγος a partire dall'incarnazione, con particolare riferimento alle due nature di Cristo<sup>1</sup>. Focken (1912, p. 53), invece, riconosce nel carme una «forma orationis iudicialis» analoga a quella di *or.* 29, strutturata nel seguente modo:

A vv. 1-4 *Exordium*;

B 5-8 *Propositio et partitio*:

1. ἄχρονός ἐστιν ὁ υἱός;
2. ὁμοούσιός ἐστιν ὁ υἱός;

C *Tractatio*:

<sup>1</sup> In questi versi è sicuramente presente una implicita polemica contro la dottrina di Apollinare, anche se – come Sykes (1997, p. 93) precisa – sarebbe un errore considerare quest'ultimo, con Cantarella (1992, p. 55), come il principale obiettivo del carme, che va piuttosto identificato ancora con Eunomio.

I *Argumentatio artificialis*.1. *Argumentatio*:a *sententiae primae* (vv. 9-31);b *sententiae alterius* (vv. 31-39)2. *Refutatio*:a *Adversarii, qui primam sententiam negat* (vv. 40-56);b *Adversarii, qui alteram sententiam negat* (vv. 57-61)II *Argumentatio inartificialis* (vv. 62-80);D *Peroratio* (vv. 81-83)<sup>2</sup>.

Sykes (1997, p. 94), tuttavia, evidenzia i limiti di tale ricostruzione, che finirebbe per offuscare il carattere poetico del componimento «merely because it answers to some of the formal characteristics of a prosa speech».

## 1-4: PROEMIO

Tale sezione è bipartita: ai vv. 1-2a è presente la *propositio thematis*; ai vv. 2b-4 la motivazione della poesia.

## 1-2a

Υἱέα δὲ πρότιστον ἀείσομεν, αἶμα σέβοντες  
ἡμετέρων παθέων τὸ καθάρσιον.

L'apertura del carme è caratterizzata, come rilevato da Faulkner (2010, p. 81), dalla evidente ripresa di elementi propri dell'inno, a cominciare dalla presenza del verbo ἀείδω ad introdurre la lode della divinità, frequentissimo negli *Inni* omerici (vd. *infra*), e dal posizionamento enfatico del nome del dio celebrato (nel caso presente il Figlio di Dio) come prima parola del componimento<sup>3</sup>, che viene così a formare una sorta di titolo, secondo un *usus* attestato nell'epica (Richardson 1974, p. 136). In questa direzione sembra portare anche il participio σέβοντες, accordato con il 'noi' soggetto di ἀείσομεν, che si ricol-

<sup>2</sup> Focken 1912, p. 53.

<sup>3</sup> Cfr. e.g. [Hom.] *hymn.* 2 (*in Cer.*); 4 (*in Merc.*); 8 (*in Mart.*); 9 (*in Dian.*); Call. *hymn.* 3; etc.



lega alla tradizione dell'inno callimacheo, precisamente quello ad Artemide (*hymn.* 3, 1.2.4, Ἄρτεμιν [...] / ὑμνέομεν [...] / ἄρχομενοι [...])<sup>4</sup>.

Degno di nota è che Υἱός sia anche la parola con cui si conclude il carme (v. 83): ciò sembra far pensare ad una ripresa del *Leitmotiv*, di origine orfica e attestato da Platone nelle *Leggi*<sup>5</sup>, per cui il poeta dichiara di voler celebrare la divinità al principio, nel mezzo e alla fine del suo componimento<sup>6</sup>.

L'argomento del canto è dunque il Figlio, non più solo per quanto attiene alla dimensione trinitaria, ma anche in relazione alla sua vita terrena e alla sua passione, come indica il riferimento al valore espiatorio del suo sangue (αἷμα σέβοντες / ἡμετέρων παθέων τὸ καθάρσιον).

**Υἱέα:** Tale forma di accusativo, formato da un nominativo \*υἱεύς, è riprovata in quanto non attica da Frinico Atticista (II sec. d.C., *ecl.* 234, 1) e Tommaso Magistro (XIII-XIV sec., *ecl.* v p. 367), ma è comunque attestata in Omero (unicamente in *Il.* 13, 350) ed in altri autori (e.g. *Call. hymn.* 6, 79; *Ap. Rhod.* 2, 803; *Euph. fr.* 5 Powell; *Orac. Sib.* 7, 43; *Quint. Smyrn.* 2, 592; 8, 257; 13, 317): cfr. *LSJ s.v.* Nel Nazianzeno ricorre, oltre che nel discusso *Christus patiens* (1115, 2589), in *epigr.* 8, 77, 1; 8, 136, 4; *carm.* 1, 1, 18, 66, col. 485; 2, 1, 91, col. 1446; 2, 2, 4, 130, col. 1515.

**δὲ:** Lezione di ΠΙΛ e di CVa, mentre MaNAIIv hanno δῆ. Dal punto di vista metrico, le due lezioni sono adiafore, trattandosi di una sillaba chiusa collocata in sede di *longum* del secondo dattilo<sup>7</sup>. Come si è detto *supra, comm. ad arc.* 1, 1, οἶδα μὲν ὥς, 59 a pagina 106, potrebbe trattarsi di un δὲ *inceptivum*, presente anche in *arc.* 7, 1, che consentirebbe un collegamento logico col carme precedente o l'approdo argomentativo di un discorso interiore. Sicherl (2011, p. 234 nota 15), tuttavia, si pronunzia a favore di δῆ per il valore enfatico che conferirebbe alla parola precente (cfr. Denniston 1954, p. 227). Questo argomento non è conclusivo per esprimersi a favore di tale ipotesi, né è possibile trarre conclusioni sulla base di un criterio meramente meccanico, a motivo della contaminazione fra le famiglie di codici degli *Arcana*. Più significativo,

<sup>4</sup> Una simile costruzione non sembra essere presente negli *Inni* omerici, almeno non in *incipit*: cfr. e.g. *hymn.* 9 (*in Dian.*), 9, σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον; *hymn.* 32 (*in Lun.*), 18 s., σέο δ' ἀρχόμενος [...] / ἄσομαι.

<sup>5</sup> Vd. *fr.* 14 F Bernabé, 1 s., Ζεὺς πρῶτος [γένετο, Ζεὺς] ὕστατος [ἀργικέραυτος] / Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται; *Plat. Leg.* 4, 715 e 7-716 a 1, ὁ μὲν δῆ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων [...]. Cfr. anche [*Hom.*] *hymn.* 21, 3 s.; altri *loci* in Dörrie 1969 = Dörrie 1976, pp. 127-9.

<sup>6</sup> Dörrie 1976, p. 128.

<sup>7</sup> Nel caso di δέ la sillaba è allungata dal nesso biconsonantico iniziale della parola successiva (*πρώτιστον*): vd. *supra*, p. 31.

invece, risulta il fatto che in *carm.* 1, 2, 2, 499, col. 617; 2, 2, 5, 158, col. 1533; 2, 2, 7, 95, col. 1558, δὴ sia seguito da πρώτιστον: potrebbe dunque trattarsi di un *usus* gregoriano che autorizzerebbe, in questo caso, a dare la preferenza a δὴ<sup>8</sup>.

**πρώτιστον:** «indicates the first major theme of the sequence of poems, *Arc.* 1 being treated as a proem to the whole» (Sykes 1997, p. 95). Il superlativo di πρώτος trova impiego in poesia (ad es., il neutro avverbale è presente in Hom. *Od.* 20, 60, Ἀρτέμιδι πρώτιστον ἐπέυξατο δια γυναικῶν; Pind. *N.* 5, 25) e nella prosa tarda: vd. *LSJ s.v.* Nel Nazianzeno ricorre diverse volte (vd. anche i *loci* citati nel lemma precedente): ad es., è riferito a Lucifero in *arc.* 4, 46 (ὁ μὲν πρώτιστος ἐν οὐρανίοις φαέεσσιν) e 6, 56 (ὁ πρώτιστος Ἐωσφόρος), al primo uomo in *carm.* 1, 1, 18, 62, col. 485 e 1, 2, 1, 119, col. 531, e a Zeus in 1, 2, 2, 499, col. 617 = 2, 2, 7, 95, col. 1558; cfr. anche [Greg. Naz.] *Chr. pat.* 1342; *addit. ad arc.* 8 (Wyß 1946), vv. 36, 41.

Per Υἱέα πρώτιστον ἀείσομεν cfr. [Hom.] *hymn.* 3, 158, αἴ τ' ἐπεὶ ἄρ πρῶτον μὲν Ἀπόλλων' ὑμνήσωσιν; Antim. *fr.* 32 Wyß; Parm. DK 28 B 13, πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων; Soph. *OT* 159, πρῶτα σὲ κεκλόμενος [...] ἄμβροτ' Ἀθάνα.

**ἀείσομεν:** è presente in [Hom.] *hymn.* 10 (*In Ven.*), 1, Κυπρογενῆ Κυθέρειαν ἀείσομεν [...]; 23 (*in Iouem*), 1, Ζῆνα θεῶν τὸν ἄριστον ἀείσομεν [...]; 30, 1, Γαῖαν παμμήτειραν ἀείσομεν, mentre, nella stessa sede metrica di *arc.* 2, in [Hom.] *hymn.* 15 (*in Herc.*), 1, Ἥρακλέα Διὸς υἱὸν ἀείσομαι [...], ed in Call. *hymn.* 1 (*in Iouem*), 4, πῶς καὶ νιν, Δικταῖον ἀείσομεν ἢ Λυκαῖον; Come si è detto, forme del verbo ἀείδω sono frequentissime al principio degli inni, mentre l'uso del futuro, come nota Mineur 1984, p. 52, *ad Call. hymn.* 4, 1, è «conventional in the rhapsodic *prooimion*»; in associazione ad υἱός si ritrova in [Hom.] *hymn.* 16 (*in Aescul.*), 1 s., [...] ἄρχομ' ἀείδειν / υἱὸν Ἀπόλλωνος; 26 (*in Bacch.*), 1 s., [...] ἄρχομ' ἀείδειν / Ζητὸς καὶ Σεμέλης [...] υἱὸν; cfr. anche Simon. *fr.* 17, 1 West, Μοῦσά μοι Ἀλκμήνης καλλισφύρου υἱὸν ἄειδε; Nonn. *D.* 1, 26 s., υἱὰ Θυώνης / ἀείσω.

**vv. 1b-2a:** La celebrazione del Figlio non si ferma alla vita intradivina, ma abbraccia anche l'esistenza terrena di Gesù, che, versando il proprio sangue, ha operato la redenzione purificando l'umanità dai peccati. Questo concetto era profondamente sentito dal Nazianzeno, che lo riproduce in molteplici passi, ad es. in *or.* 30, 1, 10 s., p. 226, τῷ νέῳ δι' ἡμᾶς καὶ Θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς

<sup>8</sup> Nel caso di *carm.* 2, 2, 5, disponiamo dell'edizione critica di Moroni 2006, dalla quale risulta che δὴ è la lezione dell'intera tradizione manoscritta.

ἀμαρτίας, e nella seconda parte dello stesso *arc.* 2, vv. 76 s., αἷμ' ἀνέθηκε Θεῶ, κόσμον δ' ἐκάθηρεν ἅπαντα. / καὶ σταυρός μιν ἄειρε, πάγη δ' ἥλοισιν ἀμαρτίας; altri riferimenti sono in Holl 1904, pp. 179-80. La venerazione per il sangue prezioso è espressa anche in *carm.* 1, 2, 29, 302, col. 906, e 2, 1, 50, 52, col. 1389 (τίμιον αἶμα σέβων).

Il valore espiatorio del Sangue di Cristo è centrale nel NT: cfr. e.g. *Mt* 26, 28, τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν (anche *Mc* 14, 24; *Lc* 22, 20; *Gv* 6, 53-56); *Rm* 5, 9, πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιοθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς; *Ef* 1, 7, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων; *Eb* 9, 14, πόσω μᾶλλον τὸ αἶμα τοῦ Χριστοῦ [...] καθαρῶ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῶ ζῶντι; 1 *Gv* 1, 7, καὶ τὸ αἶμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρῶ τὴν ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας etc., e nei Padri della Chiesa: per i numerosi riferimenti cfr. *PGL s.v. αἶμα*, p. 49 D 3-5; basterà citare qui *Iust. 1 apol.* 32, 7, τοῦ πάθους οὗ πάσχειν ἐμέλλε, δι' αἵματος καθαιρῶν τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ; *Clem. Al. Paed.* 1, 5, 23, 2, ἡμᾶς [...] τοὺς αἵματι κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρωμένους; 1, 6, 43, 3-4, τὸ αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἶμα, σῶζων τὴν ἀνθρωπότητα; *Orig. CRm* 10, 9, *pacificauit per sanguinem crucis suae non solum, quae in terra sunt, sed etiam, quae in caelis sunt*; *HLv* 1, 3, *GCS* 29, 284 s.; *Bas. epist.* 97, 1, 30, ἵνα εἰρηνοποιήσῃ διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (cfr. anche *HPs.*, *PG* 29, 361); *HPs.*, *PG* 29, 465, 9-11, τὸν Μονογενῆ [...] ἰλαστήριον ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, ἵνα ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ τὴν ἀπολύτρωσιν εὕρωμεν; *bapt.*, *PG* 31, 1573, 14 s., Διὰ δὲ τῆς πίστεως ὑπὸ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐκαθαρίσθημεν ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας; *Greg. Nyss.*, *antirr.*, *GNO* 3, 1, p. 151, 26-28, δι' αὐτοῦ ἡμᾶς εἰληφέναι τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἀμαρτιῶν διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (il riferimento è al passo di *Ef* 1, 7 citato *supra*); *Eun.* 3, 4, 18, 8 s., τὸν τῷ ἰδίῳ αἵματι περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν ἱερατικῶς ἰλεωσάμενον<sup>9</sup>. Vd. *infra ad arc.* 2, 76.

**v. 2 ἡμετέρων ... καθάρσιον:** La purificazione dalle passioni<sup>10</sup> avviene tramite il sangue di Cristo, dunque implicitamente attraverso i suoi πάθη, nomi-

<sup>9</sup> Nella *Vita di Mosè* (e.g. in 2, 95), inoltre, il Nisseno presenta il sangue dell'agnello pasquale usato dagli Ebrei per ungere gli stipiti delle case come τύπος del Sangue dell'Agnello neotestamentario; cfr. anche *Greg. Naz. arc.* 8, 87-90, ὡς γὰρ ὄλεθρον / Ἑβραίων ποτὲ παῖδες ὑπέκφυγον αἵματι χριστῷ, / τὸ φλιάς ἐκάθηρεν, ὅτ' ὤλετο πρωτογένεθλος / Αἰγύπτου γεγενῆς νυκτὶ μὴ [...].

<sup>10</sup> πάθος si presenta come parola-chiave ed anticipa il contenuto della discussione dei vv. seguenti, incentrati sull'assenza di passione nella generazione divina, a differenza di quella umana; vd. *infra*.

nati in *arc.* 2, 48, come nota Sykes (1997).

La necessità della purificazione (κάθαρσις) dalle passioni, desunta dal linguaggio e dalla prassi medico-terapeutica, è un concetto ricorrente nella cultura filosofica greca. Per Orfici e Pitagorici essa rappresenta il modo per sfuggire al ciclo delle reincarnazioni, rispettivamente attraverso la religiosità misterica e la scienza (Reale 2018, pp. 124-26), mentre per Socrate, che indica nella 'cura dell'anima' il compito primario dell'uomo<sup>11</sup>, è il metodo dialettico lo strumento attraverso cui l'anima si purifica da errori e false rappresentazioni della realtà e 'concepisce' la verità<sup>12</sup>. La dottrina socratica è naturalmente sviluppata da Platone, che nel *Fedone* descrive la purificazione come il separare quanto più possibile l'anima dal corpo (67 c 5-7, Κάθαρσις δὲ εἶναι [...] τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν), nell'abituarla a raccogliersi in sé stessa da ogni parte del corpo (7 s., καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι) e nel farla abitare per quanto è possibile, sia nella vita presente sia in quella futura, sola in sé stessa, sciolta dal corpo come da catene (c 9-d 2, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃ καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος), dunque nella morte (d 4s., Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;); la vita dei filosofi, del resto, altro non è se non un esercizio di morte (81 a 1 s., ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου; anche 67 e)<sup>13</sup>. Ciò, tuttavia, non si realizza attraverso una «estatica e alogica contemplazione», ma «ben diversamente dalle cerimonie iniziatiche degli Orfici, coincide con il processo di elevazione alla suprema conoscenza dell'intelligibile»<sup>14</sup>, come sempre nel *Fedone* viene affermato (69 bc).

Per Platone come anche per Aristotele<sup>15</sup>, in ogni caso, l'elemento irrazionale costituito dalle passioni non si presenta come un qualcosa di estraneo

<sup>11</sup> Plat. *apol.* 29 d 8-e 3, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις; («non ti vergogni di rivolgere le tue cure alle ricchezze, per accumularne il più possibile, e alla fama e al prestigio, anziché curarti e darti pensiero di saggezza e verità e della perfezione dell'anima?», trad. Sassi 2019).

<sup>12</sup> Cfr. Plat. *Soph.* 230 d 7-9., [...] τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστι [...]. Benché sia lo Straniero a parlare, si ritiene che il riferimento sia appunto al metodo socratico: vd. Fronterotta 2018, p. 197 nota 5.

<sup>13</sup> Questa espressione è particolarmente cara al Nazianzeno: vd. Moreschini 1997b, pp. 27-8.

<sup>14</sup> Reale 2018, p. 659, che in questo rileva un collegamento con la dottrina pitagorica.

<sup>15</sup> La catarsi dalle passioni di cui parla la *Poetica* (6, 1449 b 24-28) aristotelica sembra invero legata più ad una logica di tipo estetico che al discorso etico.

all'anima, bensì come intrinseco ad essa, che necessita di essere tenuto a freno dalla parte razionale (Vegetti 2007, pp. 225-6). Lo stoicismo, invece, opporrà alla molteplicità psichica dei filosofi precedenti un rigido monismo, dove la parte dominante (ἡγεμονικόν) è rappresentata, in analogia con la fisica, dal λόγος ed è del tutto esclusa la presenza di qualsiasi elemento irrazionale (*ibid.*, p. 227). In questa prospettiva, le passioni, stimate al pari di malattie (cfr. *SVF* 1, 207 = Cic. *Acad. post.* 1, 38), derivano, in continuità col pensiero socratico, da «un errato giudizio di valore» da parte della stessa ragione (Vegetti, *ibid.* e *pass.* e relativi riferimenti) e non possono esser moderate: l'unica terapia possibile è costituita dalla ἀπάθεια, dalla loro estirpazione, un ideale recepito anche nella riflessione medio- e neoplatonica (Filone, Plotino) e, per loro tramite, negli Alessandrini (in particolare Clemente)<sup>16</sup>. Lungo questa tradizione si collocano i Cappadoci. Particolarmente utile per comprendere il significato del passaggio di *arc.* 2 di cui ci stiamo occupando è il pensiero del Nisseno, per il quale la κάθαρσις dai πάθη e la conquista della ἀπάθεια rappresentano il fine dell'etica (cfr. Daniélou 1944, p. 46).

Nonostante lo spettro semantico sia notevolmente ampio, al punto da indicare anche lo slancio verso Dio (Völker 1993, p. 111), πάθος serve più di frequente ad esprimere «l'ensemble des tendances pécheresses de l'homme»<sup>17</sup>, legate – ma non congenite – alla materia<sup>18</sup>: cfr. in particolare *or. catech.* 16, 2, dove è definita 'vizio' (τοῦ κυρίως λεγομένου πάθους, ὅπερ κακία ἐστίν); *Eun.* 3, 4, 29, dove viene presentata, in una modalità dal sapore stoico, come una malattia della libera scelta (τοῦ μὲν οὖν κατὰ ἀλήθειαν πάθους, ὃ προαιρέσεώς ἐστι νόσος; anche *Bas. hom.* 10, 7); *Beat* 3, PG 44, 1228 B, dove è paragonata ad una tirannide; *orat.* 1, *ibid.*, col. 1132 D (ciò che conduce lontano da Dio: cfr. già *Phil. congr.* 56)<sup>19</sup>. Di qui sorge la necessità della ἀπάθεια, intesa non tanto come repressione delle passioni, ma come processo di purificazione e di ascisi – propedeutico alla via mistica – volto alla restaurazione dell'immagine di Dio impressa nell'uomo (cfr. ὁμοίωσις τῷ Θεῷ), al ricupero della condizione edenica anteriore al peccato originale, che ha sottoposto l'umanità al dominio delle passioni e di ogni male<sup>20</sup> (cfr. *orat.* 3, PG 44, 1156 C, καὶ παντὶ τῷ χείρονι ἢ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων κατεκρατήθη; lo stesso concetto anche in *Greg. Naz. or.*

<sup>16</sup> Cfr. Ramelli 2007, 118-120 e *pass.*

<sup>17</sup> Daniélou 1944, p. 46.

<sup>18</sup> Moreschini 2014, pp. 59, 61. Anche il Nazianzeno collega l'origine delle passioni alla carne: cfr. *carm.* 2, 1, 46, 2, col. 1378, Σὰρξ ὀλοή, παθέων ρίζα πολυσχιδέων.

<sup>19</sup> I riferimenti sono tratti da Völker 1993, p. 111.

<sup>20</sup> Cfr. Moreschini 2014, p. 60.

39, 7) . Oltre alla volontà e allo sforzo umano, tuttavia, un ruolo molto importante è svolto dall'incarnazione di Cristo, in virtù della quale, soprattutto, avviene il riscatto della natura umana dal dominio delle passioni<sup>21</sup>. Gregorio Nazianzeno, in questo luogo di *arc. 2* come altrove, intende affermare il medesimo concetto, insistendo maggiormente sul valore della Passione di Cristo e del suo sangue per liberare l'umanità dal peccato (in questo senso vd. *PGL s.v.*, 992, II A 3); cfr. anche *or. 30, 5, 28 s.*, *SCh 250, 234*, σεσωσμένοι τοῖς τοῦ ἀπαθοῦς πάθεισιν; *30, 20, 44-46*, p. 270, “Ἀπολύτρωσις” [*1 Cor 1, 30*] δέ, ὡς ἐλευθερῶν ἡμᾶς ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κατεχομένους, καὶ λύτρον ἑαυτὸν ἀντιδιδούς ἡμῶν τῆς οἰκουμένης καθάρσιον<sup>22</sup>; *or. 15, 3*, Ἐλεάζαρ ἐνταῦθα, τῶν πρὸ Χριστοῦ παθόντων ἢ ἀπαρχή, ὡσπερ τῶν μετὰ Χριστὸν Στέφανος [...] νῦν δὲ καὶ τελεώτατον θῦμα προσάγων ἑαυτὸν τῷ Θεῷ, παντὸς τοῦ λαοῦ καθάρσιον<sup>23</sup>; *45, 30, ὦ Πάσχα* [...] παντὸς τοῦ κόσμου καθάρσιον (vd. anche *45, 13.24*). πάθος, dunque, ha qui lo stesso valore che nel Nisseno, più ampio – osserva Sykes (1997, p. 95) – di quello che gli è attribuito nel NT (*Rm 1, 26*; *1 Thess. 4, 5*; *Col 3, 5*), dove sembra più connesso alla sfera sessuale.

Lo stesso ideale di ἀπάθεια si riscontra in *or. 26, 13*, nella quale il ‘filosofo’ è definito ἐν πάθεισιν ἀπαθής: vd. in merito Moreschini 1997b, p. 56. Per la dottrina della purificazione nel Nazianzeno vd. *supra ad arc. 1, 9b-10*. Sul problema dell'offerta del sangue del Figlio e del riscatto dell'umanità dai peccati, vd. *infra ad arc. 2, 76*.

Per ἡμετέρων παθέων τὸ καθάρσιον cfr. *carm. 2, 1, 17, 22-24*, col. 1263, δῶρον ἄγει [...] / [...] / ῥύσιον ἀρχηγόνων ἡμετέρων παθέων.

**τὸ καθάρσιον:** lo intendo qui con Cantarella (1992, p. 125) non come aggettivo sostantivato, come sembra fare Caillau (*PG 37, 401-2*), ma come attributo di αἷμα (<τὸ αἷμα τὸ καθάρσιον)<sup>24</sup>, sulla base anche del *locus parallelus* di *epist. 102, 9* (*SCh 208, 74*), dove però la purificazione dalle passioni è frutto

<sup>21</sup> Cfr. Moreschini 2014, p. 62. Il Nisseno, tuttavia, non nega il valore della Passione e del sangue di Cristo, come è possibile vedere dalle citazioni nel lemma precedente; cfr. anche *v. Mos. 2, 276 s.*, cit. in Völker 1993, p. 114.

<sup>22</sup> «“Redenzione”, perché libera noi, che siamo trattenuti sotto il peccato, e dà sé stesso al nostro posto come riscatto che purifica la terra», trad. cit.

<sup>23</sup> «Ecco Eleazaro, la primizia di coloro che subirono la passione prima di Cristo, come Stefano lo è di coloro che la subirono dopo Cristo, [...] ora conduce sé stesso a Dio come vittima perfettissima, espiatrice di tutto il popolo», trad. cit.

<sup>24</sup> Billius (1575, p. 17), Hornschuch (1645, p. 15), Moreschini (2006a, p. 219), Sykes (1997, p. 5) tendono a sciogliere τὸ καθάρσιον con una relativa: rispettivamente, «qua vitii macula est detersa»; «sanguinem [...] nostros affectus expiantem»; «il sangue che ci ha purificato dalle nostre passioni»; «the blood which cleanses our passions».

dell'impeccabilità di Cristo (τὸ ἀναμάρτητον κρεῖττον ἢ καθ' ἡμᾶς ἦν καὶ τῶν ἡμετέρων παθῶν καθάρσιον)<sup>25</sup>. Si tratta di termine tragico, impiegato da Eschilo (*Eum.* 63 [Λοξίας] δομάτων καθάρσιον; 578 [Apollo:] φόνον δὲ τῶιδ' ἐγὼ καθάρσιος), anche in associazione ad αἷμα: *Eum.* 449 s., αἵματος καθαρσίου / σφαγαί; *Sept.* 680 αἷμα γὰρ καθάρσιον, nel senso di 'espiabile', riferito al sangue dei Cadmei e degli Argivi caduti in uno scontro, a differenza di quello fra due consanguinei (v. 682, οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος, «non c'è vecchiaia per questa contaminazione»); è presente anche in Sofocle, *Ant.* 1143 μολεῖν καθαρσίω ποδι (Dioniso), ed Euripide, e.g. *IA* 1112 πῦρ καθάρσιον (cfr. *Id.* *HF* 937 καθάρσιον πῦρ), *Hel.* 869 καθαρσίωι φλογί. Altri riferimenti in *ThGL* e *LSJ* s.v.

Nel Nazianzeno καθάρσιος ricorre molte volte e non associato al sangue di Cristo (se non in questo luogo e in [Greg. Naz.] *Chr. pat.* 1113, τὸ καθάρσιον αἷμα): oltre ad *epist.* 102, 9 e agli altri esempi citati *supra*, cfr. *or.* 4, 71; 8, 13; *carm.* 1, 2, 24, 285, col. 810; 2, 1, 46, 27, col. 1379 (riferito alle lacrime); 1, 2, 24, 277, col. 809; 2, 1, 11, 164; 2, 1, 12, 499, col. 1201, 14; *or.* 40, 11 (acque del battesimo); *arc.* 8, 77 (battesimo e sangue del martirio); 2, 1, 27, 3, col. 1286 (Verbo, nominato al v. 5); *carm.* 1, 1, 10, 53, col. 469 (Spirito Santo); *or.* 28, 31, 11-13, *SCh* 250, 170.172 (angeli, paragonati a fuoco, la cui natura è quella di purificare); *or.* 32, 4; 2, 1, 1, 524, col. 1009 (fuoco); *or.* 24, 4 (martiri); *carm.* 1, 2, 37, 3 s., col. 966 (afflizione, causa di purificazione); *or.* 43, 43; 29, 20; 45, 11; *carm.* 1, 2, 33, 7 (col. 928) e 136 (col. 945); 2, 1, 23, 21, 1284; 2, 1, 77, 14, col. 1424 (significato più generale di purificazione); 1, 2, 34, 225, col. 961 (θυσίαι καθάρσιοι); 2, 1, 12, 149, col. 1177 (δῶρα ... καθάρσια).

## 2b-4

ἢ γὰρ ἀνάγκη  
καὶ βροτὸν οὐρανόισιν ἀρηγέμεν εἴνεκα γλώσσης  
μαρναμένης θεότητι, κακόφρονος, αὐτοφόνου.

È dichiarato il motivo del canto, che risulta essenzialmente apologetico: contrastare le eresie della 'lingua che combatte contro Dio', da indentificare, come si è detto, secondo Sykes (1997, p. 95), con Eunomio (vd. anche *infra* s.v. κακόφρονος), benché, soprattutto nell'ultima parte del carne, non sia assente la polemica antiapollinarista. Per questo motivo, pur essendo un semplice

<sup>25</sup> Il contesto è quello della polemica antiapollinarista.

mortale (βροτὸν), il Poeta-Teologo avverte la necessità – fondata sul volere divino, conformemente al valore di ἀνάγκη (vd. *DGE s.v.*) – di venire in aiuto (ἀρηγέμεν) degli esseri celesti, consapevole della propria missione profetica, già solennemente espressa in *arc.* 1, 16-21. Secondo Attar (2005b, p. 221 nota 17), in βροτὸν οὐρανίοισιν ἀρηγέμεν sarebbe presente un suggestivo riferimento alla Gigantomachia, vinta da Zeus grazie all'aiuto del mortale Eracle: cfr. West 1966b, *ad Hes. Th.* 954.

**v. 3 οὐρανίοισιν:** per οὐράνιοι nel senso di 'angeli' vd. *supra, comm. ad arc.* 1, 4. Niceta, invece, seguito da Combefisius (citato da Caillau 1840 in *PG* 37), sottintende δόγμασι ad οὐρανίοισιν: Gregorio, dunque, secondo il commentatore bizantino, starebbe evidenziando «la necessità [...] di soccorrere, ossia di difendere, le dottrine celesti» (in Moreschini-Costa 1992, p. 56 ll. 47 s., βοηθεῖν, ἤτοι συνηγορεῖν τοῖς δόγμασι τοῖς οὐρανίοις ἀναγκαῖον) contro le eresie e i loro sostenitori. Per quanto suggestiva, si deve concordare con Billius (1575, p. 21), seguito anche da Sykes (1997, p. 95), nel considerare l'aggettivo come epiteto degli angeli («Ego tamen hic per οὐρανίοις, angelos potius acceperim»), come sembra suggerire anche la chiara distinzione fra l'elemento mortale e quello celeste presente nel testo.

**vv. 3 s. γλώσσης / μαρναμένης θεότητι:** vd. *arc.* 1, 15, θεημάχον; cfr. anche 2, 1, 11, 601, col. 1070, γλώσσαι δὲ λάβροι ('lingue violente, impetuose'). In γλώσσα è forse presente un'allusione ai 'giochi di prestigio' linguistici degli eumoniani ed anche degli apollinaristi: cfr. Trisoglio 1985, pp. 797-8.

**v. 4 κακόφρονος:** corrispondente a κακά φρονῶν (Hom. *Il.* 7, 70 *et alibi*), si spiega come «Cui mala mens est, malus est animus», talvolta anche – nota Eustazio (4, 623) – come «Qui malevolo est animo adversus aliquem» (Ὁ δὲ κακά τι φρονέων, *ThGL s.v.*). Il termine ricorre in Pind., *fr.* 211 Snell-Maehler, κακόφρονά τ' ἄμφαν(εν) πραπίδων καρπὸν, ed anche in Tragedia, dove è applicato dal coro, in Eur. *Heracl.* 372, ad Euristeo (ὦ κακόφρων ἄναξ) e, in Id. *El.* 481, a Clitemestra (κακόφρον κόρα)<sup>26</sup>. In altri *loci* tragici κακόφρων ha il significato di «Cui stulta est mens» (*ThGL s.v.*): Soph. *Ant.* 1104 (il corifeo esorta Creonte ad ascoltare le profezie di Tiresia e a liberare Antigone: veloci, infatti, i castighi degli dèi raggiungono i malfattori, συντέμνουσι γὰρ / θεῶν ποδώκεις τοὺς κακόφρονας βλάβαι [vv. 1103 s.]); Eur. *Suppl.* 744 (Κάδμου κακόφρων λαός); *Or.* 824 s. (κακοφρόνων τ' ἀνδρῶν παράνοι-/α); *IA* 391 s. (pretenden-

<sup>26</sup> In Soph. *Ai.* 420 κακόφρονες, riferito alle rive dello Scamandro, è congettura di Lloyd-Jones-N. Wilson 1990 (δύσφρονες *coni.* Musgrave), riprovata da Finglass 2011, p. 261 *ad l.*, che ripristina εὐφρονες dei manoscritti (ἐύφρονες è proposta di Hermann), attestato anche da Eustazio.



ti di Elena). In Aesch. *Ag.* 100 ha il significato di *insanus* (*ThGL*), [μέριμνα] ἢ νῦν τοτὲ μὲν κακόφρων τελέθει («anxiety, which now at one time proves laden with thoughts of ill», trad. Fränkel 1962, I 97). Nella Sacra Scrittura è attestato solo in *Prov.* 11, 22 (γυναικὶ κακόφρωνι) e 19, 19 (κακόφρων ἀνὴρ πολλὰ ζημιωθήσεται), dove ha valore negativo. In Atanasio designa gli Ariani (cfr. *e.g. decr.* 15, 2; 24, 4; *Dion.* 14, 2, 1): ciò sembra confermare il giudizio di Sykes (1997) che identifica la ‘lingua che lotta contro Dio’ con Eunomio e non con Apollinare; parimenti agli ariani sembra riferito in Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 11, 813, col. 1085 (τοὺς κακόφρονας). Nel Cappàdoce altre occorrenze sono in *epigr.* 78, 3 = AG 8, 207, 3 (κακόφρονος [...] χρυσοῦ); *carm.* 1, 1, 14, 1, col. 475 (Αἰγύπτιο κακόφρονος); 1, 1, 15, 9, col. 477 (κλεπτοσύνην τε κακόφρονα); 2, 1, 13, 62, col. 1232 (Χριστοῖο κακόφρονες, i Giudei); 2, 1, 46, 1, col. 1378 (Βελίαο κακόφρονος). Nella costruzione del passo di *arc.* 2 è possibile ipotizzare che un certo influsso sia stato esercitato dal passo dell’*Eletra* di Euripide sopra citato, dove il coro afferma che un giorno anche la malvagia figlia (κακόφρον κόρα) di Tindaro, Clitemestra, subirà una morte violenta per volere degli dèi celesti (v. 482 οὐρανίδαί: cfr. *arc.* 2, 3 οὐρανίοισιν).

**αὐτοφόνιο:** lezione della famiglia Π, recepita da Moreschini nella sua edizione, mentre Ω e L hanno αὐτοφονῆος. Non è possibile operare una *selectio* fra le due lezioni, metricamente equivalenti, in base ad un criterio meramente meccanico, a causa della già menzionata contaminazione fra le famiglie di codici degli *Arcana*, né la versione siriana offre in questo caso un aiuto. αὐτοφονῆος, in effetti, sembrerebbe essere un ἄπαξ, mentre il nominativo αὐτοφονεύς è attestato solo in Esichio (α 8379) come glossa di αὐτεπίβουλος: potrebbe esser questo il motivo per cui Moreschini (1997j) ha preferito la lezione di Niceta; per lo stesso motivo, tuttavia, si potrebbe recepire αὐτοφονῆος come *lectio difficilior*, con lo stesso significato di αὐτοφόνιο. A questo proposito, va osservato che αὐτόφονος ha il significato di «qui [...] suos perimit» in Eschilo (Fränkel 1962, III 495: *Sept.* 850, αὐτόφονα [...] πάθη; *Ag.* 1091, αὐτόφονα κακά; *Suppl.* 65 αὐτοφόνως) ed in [Opp.] *Cyn.* 4, 290 ([Πενθεύς, scil] θεὸν αὐτοφόνιοισιν ἀπέιλεε χερσὶ δαΐξαι), mentre ha quello di ‘suicida’ in Opp. *Hal.* 2, 322 ([μύραιναν] αὐτοφόνιοισιν ἀγηγορήσῃ δαμείσαν); [Opp.] *Cyn.* 1, 269; 2, 480; *Tryph.* 19 (αὐτοφόνω [...] ἔλκει, “con una ferita autoinflitta”, a proposito di Aiace; cfr. anche AG 7, 149 [Leont.], 4); AG 9, 86 (Antifilo), 6 (αὐτοφόνον τύμβον, detto del topo stroncato dall’ostrica che stava mangiando); Nonn. *D.* 17, 288 (suicidio di Oronte); 17, 314 (*id.*) *et pass.*: cfr. *DGE s.v.* Con quest’ultimo significato αὐτοφόνος ricorre anche nel Nazianzeno in *carm.* 1, 2, 14, 94, col. 762, αὐτοφόνω μανίη («furore mei ipsius homicida»,

trad. Caillau); 1, 2, 15, 118, col. 774, αὐτοφόνω κακίη ἔνδοθι τηκομένους (gli invidiosi, che sono consunti dentro da una malvagità autodistruttiva; cfr. anche *arc.* 4, 53 αὐτοδάικτος, cit. da Tompkins 1999), ed è verosimile che lo abbia anche in *arc.* 2, 4: così è interpretato dalla versione siriana (ܡܦܘܠܐ ܕܠܘܕܐ), da Niceta (*ad arc.* 2, 4, Moreschini-Costa 1992 56, 48 s.), Billius 1575, p. 17 («seque ipsam iugulans»), Hornschuch 1645, p. 15 («propter linguam [...] seipsam perimentem»), Cantarella 1992, p. 125, Moreschini 2006a, p. 219, Sykes 1997, nel senso che «false teaching, whether by its internal inconsistency or through the providence of God, contains within itself the seeds of its own destruction» (Sykes 1997, p. 95). Non si può escludere, tuttavia, la compresenza anche del significato eschileo: l'eretico (Eunomio), attraverso il suo falso insegnamento, uccide i propri fratelli (cfr. *ibid.*)

#### I PARTE, VV. 5-56: IL RAPPORTO FRA PADRE E FIGLIO IN ÀMBITO TRINITARIO

##### 5-8

οὐδὲν ἔην μέγαλοιο Πατρὸς πάρος· ὃς γὰρ ἅπαντα  
 ἐντὸς ἔχει καὶ Πατρὸς ἀπήγορος οἶδεν, ὁ Πατρὸς  
 ἐκπεφυῶς μέγαλοιο Θεοῦ Λόγος, ἄχρονος Υἱός,  
 εἰκῶν ἀρχετύποιο, φύσις γεννήτορι ἴση.

Questi versi rappresentano «One of the hardest passages to interpret» (Moreschini 1997j, p. xiii) degli *Arcana*. Le principali difficoltà sono legate ai vv. 5b-6, segnatamente all'individuazione del referente di ὃς e al valore da attribuire ad ἀπήγορος e ad οἶδεν.

Sotto il profilo critico-testuale, va osservato che οἶδεν, accettato da Moreschini nella sua edizione, è testo di Π, recepito per contaminazione anche da **Ma**, mentre **L** e **Ω** (**C****Ma**<sup>2sv</sup>**N****Va**<sup>ec</sup>) presentano invece la variante οὐδέν, confermata anche dalla versione siriana. In questo caso, tuttavia, l'accordo di due famiglie e della tradizione indiretta su quest'ultima non sono sufficienti a far sì che venga considerata *lectio potior*: esiste, infatti, come si è detto, il fondato sospetto di «una contaminazione fra le tre famiglie dei manoscritti di Gregorio» (Moreschini 1995, p. 117), avvenuta probabilmente in epoca molto antica (*ibid.*, p. 101), che rende di fatto vano il ricorso al principio di maggioranza. La selectio fra οἶδεν e οὐδέν deve pertanto basarsi su criteri differenti.

ἀπήρορος, invece, è lezione di tutti i testimoni degli *Arcana*. Si tratta di un termine molto raro (lett. «Ex alto dependens», *ThGL I b*, col. 1314 s.v.): è attestato in Pindaro<sup>27</sup>, che usa in senso metaforico la forma dorica ἀπάροροι, costruita col genitivo, nel senso di «distant, out of reach» (*Lex. Pind.*, p. 60 s.v.), e in Arato<sup>28</sup>, dove tuttavia l'aggettivo, riferito alle stelle, ha il significato di «éloi-gnées l'une de l'autre»<sup>29</sup>, (διστῶτες ἀπ' ἀλλήλων, come chiosa lo scolio<sup>30</sup>). Se si eccettua un epigramma di Antifilo di Bisanzio (I sec. d.C.), in cui è presente ἀπήροριος<sup>31</sup>, e la letteratura scoliastica, restano solo altre due occorrenze nei carmi di Gregorio Nazianzeno, dove è espressa l'idea di sospensione dall'alto: *carm.* 1, 2, 2, 627 (PG 37, 627), κάλως ἀπήροροι; 2, 2, 7, 211-212 (l. cit., 1567), Τάλλα δ' ἄρ' ἐν μεσάτω τε κακῶν ἀγαθῶν τε τέτυκται / ἡμετέρης ἰότητος ἀπήρορα<sup>32</sup>.

La difficoltà di interpretare questi versi doveva esser chiara già a Niceta David, come risulta dal testo della sua *Parafrasi*. Questi, infatti, in un primo momento individua il referente di ὄς nel Padre, da cui fa reggere anche i successivi ἔχει e οἶδεν («comprende o preconosce tutto in sé stesso»); subito dopo, tuttavia, aggiunge che l'azione espressa dai due verbi non è limitata solo a quest'ultimo, ma riguarda anche «colui che deriva dal grande Padre» (ὁ τοῦ μεγάλου Πατρὸς ἀπήρορος) e che «dall'inizio sempre dipende dal Padre, come germogliato da lui» (ἀπ' ἀρχῆς αἰετῶς ἐξοχόμενος αὐτοῦ ὡς βεβλαστηκῶς ἐξ αὐτοῦ), il Figlio, del quale è rimarcata la ὁμοουσία nei confronti del Genitore e la generazione *ab aeterno*:

[...] καὶ αὐτὸς [ὁ Πατήρ, scil.] ἅπαντα ἅμα ἐν ἑαυτῷ συνειληφῶς ἦ

<sup>27</sup> Pind., P. 8, 86-87, κατὰ λαύρας δ' ἐχθρῶν ἀπάροροι / πτώσονται («ma [gli atleti sconfitti, scil.] rasente i vicoli si acquattano [...] lungi dai nemici», trad. Ferrari 2008, p. 173). Esiste, tuttavia, anche ἀπήρωρος (cfr. *LSJ*, p. 189 s.v.; *Lfgre I*, col. 1022 s.v.), attestato unicamente in Hom. *Od.* 12, 435, ἀπήρωροι δ' ἔσαν ὄζοι («ed erano in alto i rami», trad. Privitera 2007), variamente spiegato da Eust., *ad Od.*, I, p. 285, ll. 19-21 (Stallbaum 1825-1826): ἀποκρεμείς καὶ πόρρω τῆς ρίζης ὄντες [...] ἀφεστῶτες, παρεκτεταμένοι, ἀπηρητημένοι; II, p. 34, ll. 39-40 (ed. cit.): ἀπηρωρημένοι; cfr. anche *ThGL I b*, 1317 s.v.

<sup>28</sup> Arat. *phaen.* 1, 396 = 1, 895, ἀστέρες, οὔτε τι πολλὸν ἀπήροροι οὔτε μάλ' ἐγγύς.

<sup>29</sup> J. Martin, II 313 *ad loc.*

<sup>30</sup> J. Martin 1974, p. 264 l. 10.

<sup>31</sup> AG 9, 71, 1, Κλώνες ἀπήροροι ταναῆς δρυός («Pensili fresche di quercia larghissima», trad. F. M. Pontani III 39).

<sup>32</sup> «Tutte le altre cose, perciò, si trovano a mezzo tra il male e il bene e dipendono dalla nostra volontà», trad. Crimi-Costa 1999, p. 284. Entrambe le occorrenze sono spiegate da Hsch., (rispettivamente) α 6168 (I 282): ἀπήρορος: ἀποκρεμείς, ἀπαρτιζόμενοι; 6169 (*ibid.*): ἀπήρορα· μετέωρα ('alto, elevato', ma anche 'sospeso'), ὑψηλά (cfr. *LSJ* s.v.).

προειληφώς ἔχει. Καὶ οὐχ ὁ Πατὴρ μόνος, ἀλλὰ καὶ ὁ τοῦ μεγάλου Πατρὸς ἀπήρορος, ὅς ἐστι συμφυῆς καὶ ἀπ' ἀρχῆς αἰεὶ ἐξεχόμενος αὐτοῦ ὡς βεβλασθηκῶς ἐξ αὐτοῦ ἢ ὡς ἀχρόνως γεννώμενος Υἱός, ἢ ὡς εἰκῶν ζῶσα ἀπανγάζουσα τοῦ ἀρχετύπου καὶ πάντη ταυτιζομένη ἢ ἐξισουμένη τῷ αἰτίῳ<sup>33</sup>.

Il séguito del commento esplicita ulteriormente questi concetti:

Ὡσπερ οὖν ὁ μέγας Πατὴρ πάντα ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει καὶ πάντα οἶδεν τὰ γενητὰ πρὸ τοῦ γενέσθαι, οὕτω καὶ ὁ μέγας τοῦ Πατρὸς Υἱὸς καὶ Λόγος, πάντα ἐντὸς ἑαυτοῦ ἔχων ὅσα ὁ Πατὴρ, ὡσαύτως ὁρᾷ πάντα καὶ ἐν βουλή τοῦ Πατρὸς δημιουργεῖ<sup>34</sup>.

La frase presenterebbe perciò due soggetti<sup>35</sup>: il Padre (ὅς, «ed egli», nesso relativo) ed il Figlio «che dipende dal Padre»<sup>36</sup>; il singolare dei due verbi risponderrebbe al cosiddetto *Schema Pindaricum*<sup>37</sup>.

Sostanzialmente identica, ma meno articolata, è l'interpretazione della *Parafrasi* anonima:

Οὗτος γὰρ ὁ Πατὴρ ἅπαντα ἐντὸς ἔχει, καὶ ὁ τοῦ Πατρὸς ἀπηρητημένος<sup>38</sup> Υἱός, ὁμοίως ἅπαντα ἐντὸς ἔχει [...] Ὅπως δὲ ἔχει, καὶ ὅπως γινώσκει

<sup>33</sup> «[...] nello stesso tempo comprende o preconosce tutto in sé stesso. E non vi è solo il Padre, ma anche colui che deriva dal grande Padre, e che è il Figlio a lui connaturato, il quale dall'inizio sempre dipende dal Padre, come germogliato da lui o generato fuori del tempo da lui, o come immagine vivente che risplende dall'archetipo e che è del tutto identica ed assimilata a colui che ne è la causa», trad. cit., pp. 57, 59.

<sup>34</sup> «Come, dunque, il grande Padre include tutto in sé stesso e conosce tutto ciò che nasce prima che nasca, così anche il grande Figlio e Logos del Padre, comprendendo tutto in se stesso come il Padre, vede parimenti tutto e lo crea secondo la volontà del Padre», trad. cit., p. 59.

<sup>35</sup> Cfr. anche *arc.* 2, 9-10: ἐκ δ' ἐφαάνθη / ὡς μόνος οἶδε Πατὴρ τε καὶ ὅς Πατρὸς ἐξεφαάνθη.

<sup>36</sup> Non sorprende la mancanza dell'articolo nell'aggettivo sostantivato, fenomeno, questo, attestato in Omero: si vedano gli esempi riportati da Schwyzer-Debrunner 1959, pp. 174-175.

<sup>37</sup> Vd. Schwyzer-Debrunner 1959, p. 608.

<sup>38</sup> Cfr. *lex. Greg. carm.* 126: ἀπήρορος· ἀπηρητημένος; *Etym. Sym.* 1232 (ed. Lasserre-Livadaras II 124): ἀπήρορος· ὁ ἀπηρητημένος καὶ διεστῶς. παρὰ τὸ αἰεῖρω, αἰερώ; Zonar., *a* (J. A. H. Tittmann 1908 p. 233): Ἀπήρορος· ὁ διεστῶς καὶ ἀπηρητημένος. παρὰ τὸ αἰεῖρω, αἰερώ. Cfr. ancora Philox. *Gramm. fr.* 365 (Theodoridis 1976, p. 263) = *Etym. Gen.* A 1011 = *Etym. Magn.* 1565 (ed. Lasserre-Livadaras 1976-1992 II 124), ἀπήρορος· ὁ ἀπηρητισμένος καὶ διεστῶς. παρὰ τὸ αἰεῖρω ἀπάρορος καὶ ἀπήρορος. Per ἀπηρητισμένος, presente anche in Esichio (cit. *supra*, p. 259), vd. la spiegazione di Theodoridis *ad l.*

πάντα καὶ πρὶν γενέσεως, οἶδεν ὁ ἐκ τοῦ μεγάλου Πατρὸς γεννηθεὶς  
[...]<sup>39</sup>.

Il Padre – afferma l'anonimo Parafraste – «ha ogni cosa al suo interno» e così anche «il Figlio che (di)pende dal Padre»; solamente «il Figlio che è stato generato dal Padre», tuttavia, «sa in che modo questi possiede e conosca tutte le cose prima che nascano».

Pur riproducendo nel relativo scolio il contenuto della *Parafrasi* di Niceta (pp. 21 s.), Billius (1575, p. 17) nella sua traduzione, peraltro molto libera, si differenzia alquanto dal commentatore bizantino:

*Nil erat ante Patrem magnum: nam cuncta coërcet  
Complexu ille suo: A magno pendétque parente  
Editus ex illo Sermo [...]*

Come si può notare, il Padre è considerato soggetto di ἔχει ed ἀπήορος (sott. ἐστὶ) una forma perifrastica per *pendet*, riferito al Figlio; è inoltre omessa la traduzione di οἶδεν. Quest'ultimo è invece valorizzato da Hornschuch (1645, p. 15), che parimenti separa le azioni espresse dai due verbi, attribuendole rispettivamente alle due ipostasi divine:

*Nihil erat magnum PATREM ante. HIC namque; omnia  
Intus habet, et à PATRE Alto Dependens novit, à Patre  
Genitus, magni DEI VERBUM [...].*

Quanto all'oggetto di οἶδεν, è evidente che il riferimento sia a quanto precedentemente affermato, che cioè «nulla esisteva prima del grande Padre, che ha dentro di sé tutte le cose». Lo stesso vale per l'interpretazione di Sykes (1997, p. 5), che però collega il pronome ὅς al Figlio, dal quale fa dipendere tanto ἔχει quanto ἀπήορος (sott. ἐστὶ):

«Nothing ever existed before the great Father. For he who contains the universe and is dependent on the Father knows this, the one who is sprung from the great Father [...].».

Sul lato opposto, invece, Caillau (1840) manifesta nella nota *ad l.* le proprie perplessità circa il concetto espresso da Πατρὸς ἀπήορος οἶδεν, ritenuto

<sup>39</sup> Attar 2005b, p. 220.

teologicamente inappropriato<sup>40</sup>, forse perché passibile di un'interpretazione in chiave subordinazionista del rapporto Padre/Figlio, preferendo accogliere nel testo Πατρὸς ὑπέρτερον οὐδέν («Nihil Patre maius»), trådito da un codice vaticano a noi ignoto<sup>41</sup>.

Recentemente, infine, Sicherl (2011, p. 222) è intervenuto nella questione, contestando l'interpretazione di Sykes. A suo parere, la traduzione di Πατρὸς ἀπήρορος con «dependent on the Father» sarebbe da rigettare, dal momento che l'aggettivo, nel solco della tradizione lirica e didascalica, esprimerebbe l'idea non di derivazione ma di lontananza/separazione<sup>42</sup>. Parimenti οἶδεν sarebbe in questo contesto privo di senso ed andrebbe considerato come un errore di lettura per οὐδέν, con il quale andrebbe accordato ἀπήρορον (*ibid.*)<sup>43</sup>, sull'esempio della versione siriana (*et alienum a Patre etiam nihil*)<sup>44</sup>. La traduzione verrebbe pertanto ad essere la seguente: «nichts gibt es, was fern (vom Vater) ist» (Sicherl 2011, p. 222). A questo punto, tuttavia, resterebbe *pendens* il successivo sintagma ὁ Πατρὸς / ἐκπεφυώς: per supplire alla mancanza di un verbo di modo finito il filologo tedesco propone di emendare ἐκπεφυώς in ἐκπέφυκεν<sup>45</sup>.

In realtà, tali difficoltà potrebbero essere superate senza particolari interventi sul testo dando semplicemente ad οὐδέν valore avverbiale ed intendendo ἀπήρορος come nome del predicato di ὁ Πατρὸς / ἐκπεφυώς, con ellissi di ἔστι, come del resto sembra intendere anche la versione siriana<sup>46</sup>:

<sup>40</sup> Caillau 1840, p. 209 = PG 37, 402, *ad l.*: «Πατρὸς ἀπήρορος οἶδεν, quod vertit Billius: A magno pendetque Parente, quae quidem verba theologi facile non admiserint».

<sup>41</sup> Sul testo della *Patrologia Graeca* si basano le traduzioni di Cantarella 1992, p. 124, e Moreschini 2006a, p. 219.

<sup>42</sup> Lo stesso Sykes (1997, p. 96), nel commentario si era mostrato ben consapevole di tali difficoltà, rafforzate dalla constatazione che anche il verbo ἀπαίρω/ἀπαίειρω presenta «the meaning of separation».

<sup>43</sup> Nonostante non sia attestata nella tradizione manoscritta, un indizio circa la possibile esistenza di una variante ἀπήρορον potrebbe forse venire da Hsch., α 6170 (I 282): ἀπήρορον-ἀπέχον ('lontano, estraneo'). Tale glossa, infatti, segue immediatamente quelle relative alle altre due occorrenze dell'aggettivo nei *Carmina* gregoriani, citate *supra*, p. 259: tale collocazione, in assenza di un individuabile referente letterario, potrebbe forse suggerire per questo lemma un collegamento proprio con il v. 6 del secondo *Arcanum*.

<sup>44</sup> Così nella versione latina di p. J. Guirau OSA, citata da Moreschini 1995, p. 119; Moreschini-Sykes 1997, p. xiii.

<sup>45</sup> Moreschini (2006a, p. 219) mostra di considerare μεγάλοιο Θεοῦ Λόγος nome del predicato di ὁ Πατρὸς ἐκπεφυώς (sott. ἔστι): «Colui che è stato generato dal Padre è il Logos del sommo Dio».

<sup>46</sup> Gismondi 1896, p. 9 ll. 20-23. «Non c'era nulla prima del grande Padre: questi, infatti,

ܠܠܘ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ  
 ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ  
 ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܨܘܢܐ

In questa prospettiva, pertanto, ὄς... ἔχει sarebbe riferito al Padre e, in ἀπήορος, vi sarebbe un riferimento alla posizione ariana, secondo la quale il Figlio sarebbe 'estraneo' (ξένος) al Padre (vd. *supra*, 211).

Questa interpretazione è certamente affascinante, ma rischia in qualche modo di risolvere in chiave *facilior* l'intera questione. Sembra, invece, senz'altro preferibile conservare il testo dato da Moreschini: ἀπήορος, infatti, più che l'idea di dipendenza, intesa come subordinazione, o di lontananza dal Padre (di qui il fraintendimento che dà luogo ad οὐδέν), esprime invece la dottrina, di ascendenza origeniana (vd. *supra*, p. 192) e ripresa dai successivi autori niceni, della derivazione del Figlio dal Padre, che ne rappresenta l'ἀρχή ontologica ma non cronologica (il genitivo Πατρός sarebbe dunque separativo o anche di provenienza): si vedano ad es. i passi di *or.* 29, 3, 14-21, cit. *supra*, p. 194; 30, 7, 7 s., p. 194. Parallelamente, ἀπήορος implica anche l'idea di distinzione in quanto ipostasi, pur senza comportare divisione nella οὐσία, altro principio fondamentale della dottrina trinitaria dei Cappadoci (cfr. Simonetti 1975, pp. 511-525; *arc.* 1, 29-30: εἷς Θεὸς ἄλλος, / οὐκ ἄλλος θεότητι): cfr. *or.* 31, 14, 5-8 (p. 302), οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδέ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα λαβεῖν ἐστίν· ἀλλὰ ἀμεριστον ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἢ θεότης<sup>47</sup>; e ancora *or.* 32, 21, 10-13 (*SCh* 318, 128-130), Μὴ περιεργάζου Πατρός φύσιν, Υἱοῦ μονογενοῦς οὐσίωσιν, Πνεύματος δόξαν καὶ δύναμιν, τὴν μίαν ἐν τοῖς τρισὶ θεότητα καὶ λαμπρότητα, τὴν ἀμεριστον φύσιν<sup>48</sup>; infine, *epist.* 101 (*theol.* 1), 21, cit. *supra*, p. 210 (con indicazione

racchiude il tutto e non è affatto estraneo al Padre quello che è stato generato dal Padre grande, il Verbo, Dio Figlio privo di tempo, immagine dell'archetipo, natura pari a (quella del) suo genitore» (trad. mia). Sulla possibilità di tradurre il pronome indefinito negativo siriano *medem* in senso avverbiale, specialmente in frasi di senso negativo, cfr. Nöldeke 1904, p. 174 § 220. Da notare la differenza rispetto al testo greco: Θεοῦ *omnes*] 'allāhā (= Θεός) Syr (ma potrebbe anche solo trattarsi di un errore del copista del manoscritto).

<sup>47</sup> «Non è separato in volontà, né diviso in potenza, né è possibile trovarvi alcuna delle caratteristiche che si trovano negli esseri divisibili: ma la divinità è indivisibile pur in esseri distinti, se bisogna dirla in breve», trad. cit. Osserva al riguardo Nardiello 2019: «È consueto ai Cappadoci proporre la definizione teologica di “una sola sostanza in tre ipostasi” con formule costruite per antitesi (cfr., e.g., Greg. Naz., *or.* 2, 37, 12, *SCh* 247, 136)».

<sup>48</sup> «Non ti occupare eccessivamente della natura del Padre, dell'esistenza dell'Unigenito, della gloria e della potenza dello Spirito, della divinità e dello splendore delle tre Persone, della natura indivisibile», trad. cit. Si confrontino i loci paralleli segnalati da Nardiello 2019.

dei relativi paralleli).

Quanto ai motivi che avrebbero indotto Gregorio a scegliere un tale termine, desumendolo da Pindaro o da Arato (poco importa), per indicare i rapporti fra Padre e Figlio, Moreschini suggeriva come possibile parallelo un passo di Damascio, relativo al passaggio dall'Uno al molteplice<sup>49</sup>. È possibile, tuttavia, che Gregorio avesse in mente un luogo delle *Enneadi* (5, 5, 3, 4-6) in cui, in termini molto simili a quelli di questo carme, Plotino descrive il rapporto fra il Νοῦς e l'Uno: quest'ultimo, infatti, – scrive Plotino – «troneggia e siede al di sopra dell'Intelligenza come sopra un bel piedistallo che a Lui è sospeso» (ὁ δὲ ὑπερκάθηται καὶ ὑπερίδρυται ἐπὶ καλῆς οὐτως οἶον κρηπίδος, ἢ ἐξ αὐτοῦ ἐξήρτηται, trad. Faggini 2019, p. 867)<sup>50</sup>. Se, conformemente al sistema plotiniano, in questa immagine il Νοῦς risulta inferiore all'Uno, nel carme in questione un simile rischio è attentamente evitato da Gregorio attraverso gli epiteti successivi, che sottolineano la coeternità e la consustanzialità del Figlio rispetto al Padre. In particolare

- ἄχρονος Υἱός (7) è funzionale all'introduzione del tema della generazione del Figlio dal Padre (cfr. 6-7 ὁ Πατὴρ / ἐκπεφυώς) al di fuori del tempo (ἄχρόνως), in polemica con la dottrina ariana ed eunomiana, per dimostrare che il Padre non è mai stato privo del suo Figlio (cfr. 18-27)<sup>51</sup>;
- εἰκὼν ἀρχετύποιο (8) implica, in ambito trinitario, la perfetta corrispondenza fra modello ed immagine: cfr. *or.* 30, 20, 22-30, cit. *supra*, p. 212;
- φύσις γεννητορι ἴση è un chiaro rimando all'ομοούσιος niceno.

Questi elementi illuminano anche il valore di οἶδεν: nulla, infatti, esiste di anteriore al Padre (5 οὐδὲν ἔην μέγαλοιο Πατὴρ πάρος), che è ingenerato e privo di inizio (cfr. *arc.* 1, 25 ἀναρχος; vd. *infra ad v.* 5b-6), ed il Λόγος divino da lui generato fuori del tempo (ἄχρονος) ne è a conoscenza, perché era con lui ἀπ' ἀρχῆς ed ha la sua stessa natura (ομοούσιος). Ciò trova riscontro nei successivi vv. 19-21: ἡμὸς ἀναρχος / ἦε Πατήρ, θεότητος ὑπέρτερον οὐ τι λελοιπώς, / τῆμος καὶ Πατὴρ Υἱός, ἔχων Πατέρ' ἄχρονον ἀρχήν (vd. *infra*).

Resta da definire il soggetto di ἔχει. Le tre possibilità sopra esposte (Nicea; Hornschuch; Sykes) sono teoricamente tutte possibili. Se si accetta che ὁς

<sup>49</sup> Dam. *Prin.* I 74, l. 10 Ruelle, πάντα οὖν αὐτοῦ ἀπηώρηται.

<sup>50</sup> Gerson 2013, p. 112, rimanda al confronto con Arist., *Met.* Λ 7, 1072 b 13-14: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις («Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura», trad. Reale 2004).

<sup>51</sup> Vd. *infra*, p. 287.



γὰρ ἅπαντα / ἐντὸς ἔχει (5-6) si riferisca al Padre, ci troveremmo di fronte alla dottrina, di origine medioplatonica, secondo la quale le idee sono i pensieri di Dio (vd. *supra*, p. 218 ss.). Si potrebbe, tuttavia, dare la preferenza all'interpretazione di Sykes, che ben valorizza la concezione del Λόγος come χώρα ιδεῶν, propria della tradizione alessandrina e riscontrabile nello stesso Nazianzeno (*ibid. pass.*); a supporto di tale scelta si possono citare anche alcune pericopi evangeliche, nelle quali è fortemente sottolineato il 'dipendere' del Figlio dal Padre: Mt 11, 27, Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (cfr. il parallelo Lc 10, 22); Gv 5, 19, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιῶντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ; *ibid.* 6, 38, καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με; *ibid.* 6, 57, καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ καγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα; *ibid.* 15, 15, ὑμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν; *ibid.* 16, 15, πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ ἐμὰ ἐστίν (cfr. *or.* 30, 11, 7-8, p. 246: Πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστίν).

v. 5 οὐδὲν ἔην **μεγάλοιο Πατρὸς πάρος**: vd. *supra comm. ad arc.* 1, 25 s. (οὐ περιγραπτὸς – μετόπισθεν); cfr. anche *arc.* 2, 26 s., ὃ γὰρ πάρος ἐστὶ Θεοῦ / ἢ χρόνος ἢ ἐθέλεις, ἐμοὶ τιμηξὶς θεότητος (vd. *infra ad l.*). Se qualcosa fosse esistito prima del Padre, ci sarebbe stato un momento in cui questi non esisteva, il che è esplicitamente negato in *or.* 29, 3, 3, p. 180, Οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν.

**5b-6 ὃς γὰρ ἅπαντα / ἐντὸς ἔχει**: riferimento alla dottrina medioplatonica delle idee come pensieri di Dio; vd. quanto osservato *supra comm. ad arc.* 1, 34 (κοσμοθέτης νωμεύς τε).

**7 ἐκπεφυώς**: l'uso intransitivo di ἐκφύω costruito con il genitivo ('esser generato da, nascere da') è tipicamente tragico: cfr. Soph. *Aiax* 487, ἐγὼ δ' ἔλευθέρου μὲν ἐξέφυν πατρός (Tecmessa); Eur. *El.* 206, τοῦ κλεινοῦ πατρὸς ἐκφύς (Elettra); Tr. 767, πολλῶν δὲ πατέρων φημί σ' ἐκπεφυκέναι (Andromaca a proposito di Elena); Ph. 419, Τυδεύς, ὃν Οἰνέως φασὶν ἐκφῶναι πατρός; Critias *Pirith.*, fr. 1, 7 Snell, θεῶν δὲ πάντων πατρὸς ἐξέφυν Διός (Eracle); cfr. però anche Liban. *decl.* 42, 2, 54, 5, εἰ δ' ὡς πατρὸς ἐκφύντες τυράννου. In ambito teologico, riferito alla generazione del Figlio dal Padre, la prima attestazione sembra essere di marca pagana: Iul. Gal. 214, 20 s. Neumann (= fr. 65 Masaracchia, p. 161), ἀλλ' εἰ θεὸς ἐκ θεοῦ καθ' ὑμᾶς ὁ λόγος ἐστὶ καὶ τῆς οὐσίας ἐξέφυν τοῦ πατρὸς; in Gregorio ricorre solo in questa sede, mentre è molto frequente in Cirillo Alessandrino (e.g. *Comm. Io.* ed. Pusey, I 85, l. 17, τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἐκπεφυκώς).

**ἄχρονος Υἱός:** il nesso ritorna in *arc.* 5, 55. ἄχρονος è riferito al Figlio<sup>52</sup> in *or.* 37, 2, *PG* 36, 284 C 9; 38, 2, 17 s., *SCh* 358, 106; *arc.* 2, 19 (vd. *infra*); alla compresenza in Gesù di natura divina, al di fuori del tempo, e natura umana, sottoposta al tempo, in *epist.* 101, 20, 3, *SCh* 208, 44; *or.* 39, 13, 19, *SCh* 358, 178; 40, 6, 15 s., *ibid.*, p. 208; *carm.* 2, 1, 11, 649; al Padre in *or.* 23, 8, 1, *SCh* 270, 296 (ἀρχήν [...] ἄχρονον) = 38, 15, 5 s., *SCh* 358, 138; *arc.* 2, 21 (ἄχρονον ἀρχήν); allo Spirito Santo in *or.* 41, 7, 2, *SCh* 358, 328; 41, 9, 10, *l. cit.*, p. 334; *carm.* 2, 1, 14, 41, col. 1248; alla Trinità in *or.* 23, 11, 10, *SCh* 270, 302; *arc.* 3, 42; al tempo in *or.* 29, 9, 22 s., p. 194 (χρόνον [...] ἄχρονον)<sup>53</sup>. In ambito cristologico ritorna in Nonn. *P.* 1, 1. Al di fuori di questi passi, come scrive De Stefani 2002, p. 104, cui si rimanda per ulteriori riferimenti, ἄχρονος è di impiego prosastico, soprattutto nella trattatistica filosofica: cfr. e.g. Plot. 4, 4, 10, 6, dove qualifica la vita del Demiurgo (ἄχρονον ζώην).

L'epiteto è qui funzionale ad introdurre il tema della generazione al di fuori del tempo (ἀχρόνως: *or.* 29, 3, 7, *SCh* 250, 182) del Figlio, in polemica con la dottrina ariana ed eunomiana, secondo le quali "c'era un tempo in cui non c'era" il Figlio (ἦν ὅτε οὐκ ἦν): vd. *supra comm. ad arc.* 1, 25 (*s.v.* ἀνάτιος); 28b-29 e *pass*; Simonetti 1975 *pass*. Sul rapporto fra ἄχρονος ed ἀναρχος, particolarmente in *or.* 29, 3, 14 ss., *SCh* 250, 182, vd. *supra comm. ad arc.* 1, 25 *s.v.* ἀναρχος.

**8:** ricorre quasi identico in *carm.* 2, 1, 1, 628, col. 16, e 2, 1, 2, 3, col. 1017: εἰκῶν ἀρχετύποιο, φύσις γεννήτορος ἴση. La variante γεννήτορος, in questo luogo di *arc.* 2, è *lectio singularis* di **Mn**, adottata anche da Caillau, nata verisimilmente *ad iatum vitandum* (γεννήτορι ἴση); γεννήτορι è attestato da tutta la tradizione manoscritta e sembra confermato anche dalla versione siriana (ܫܝܢܘܬܐ). Cfr. anche *carm.* 2, 1, 13, 112, col. 1236, Εἰκῶ μὲν τις ἔγραψεν ἀπ' εἰκόνοσ ἀρχετύποιο.

**εἰκῶν ἀρχετύποιο:** cfr. Clem. Al. *strom.* 1, 1, 14, 1, 1.3 s. (*SCh* 30, 53), ἡ μὲν οὖν τῶνδέ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφή [...] εἰκῶν δ' ἂν εἴη ἀναμιμνήσκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρῳ πεπληγότα; per l'impiego di questa terminologia in ambito cristologico, vd. *supra ad arc.* 1, 31 *s.v.* σφρηγῖς κινυμένη πατρῷος; cfr. anche Bas. *Spir.* 7, 16, 36, *SCh* 17<sup>bis</sup>, 300, καὶ ἡ εἰκῶν μετὰ τοῦ ἀρχετύπου· καὶ ὁ Υἱὸς πάντως σὺν τῷ Πατρὶ; *Eun* 1, 17, *PG* 29, 552, B 10 s., δι' εἰκόνοσ δὲ ἡ γνῶ-

<sup>52</sup> Cfr. anche e.g. Epiph. *Pan.*, Holl 1922, p. 322, 25; [Ath]. *Serm. annunt. Deip.*, *PG* 28, 920, 7; Bas. *epist.* 52, 2, 3 s. (Courtonne I 135, Ἄχρονος γὰρ καὶ ἀδιάστατος ἡ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα συνάφεια).

<sup>53</sup> In Plut. *De E apud Delphos* 393, 9 una delle caratteristiche dell'eternità (αἰών), presentata come dimensione della divinità, è di essere ἄχρονος.

σις τοῦ ἀρχέτυπου γίνεται; 2, 16, col. 604 C-605 A 1-5, νοεῖν δὲ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, οὐ κατὰ τὰς τεχνητὰς ταύτας ὕστερον ἀπεργασθεῖσαν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, ἀλλὰ συνυπάρχουσαν καὶ παρυφεστηκυῖαν τῷ πρωτοτύπῳ ὑποστήσαντι, τῷ εἶναι τὸ ἀρχέτυπον, οὕσαν, οὐκ ἐκτυπωθεῖσαν διὰ μιμήσεως, ὥσπερ ἐν σφραγίδι τινι τῆς ὅλης φύσεως τοῦ Πατρὸς ἐναποσημανθείσης τῷ Υἱῷ<sup>54</sup>; Greg. Nyss. *Eun.* 1, 531, GNO 1, p. 180, 9 s., οὐδὲ γὰρ δυνατόν ἐστιν ἄλλως τὸ ἀρχέτυπον ἀγαθὸν ἐπιγνωσθῆναι, μὴ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ ἀοράτου φαινόμενον<sup>55</sup>; 2, 215, GNO 1, p. 288, 5 s., [...] ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον τῆς ἀγαθότητος κάλλος καὶ ἡ εἰκὼν ἐστὶ τῆς ἀγαθότητος<sup>56</sup>. Il linguaggio dell'immagine e del suo modello ricorre spesso in Gregorio a proposito del rapporto fra νοῦς umano e Intelligenza divina (con riferimento all'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio in *Gen* 1, 26): cfr. *e.g. or.* 28, 17 (cit. *supra ad arc.* 1, 1, s.v. μακρὸν πλόον); 1, 4, 9 s., *SCh* 247, 76-8 (cfr. 17, 9, *PG* 35, 976 C 2 s.; 37, 22, *PG* 36, 306 A); 8, 6, 14 s. (Εὐγένεια δὲ ἡ τῆς εἰκόνας τήρησις καὶ ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις; cfr. *or.* 24, 15; 33, 12)<sup>57</sup>; simili concetti sono centrali anche in Gregorio Nissa: vd. Moreschini 2014, pp. 23-4 e relativi riferimenti.

In alcuni contesti è invece il Λόγος ad esser definito archetipo: cfr. *Phil. op. mund.* 25, 6, δηλὸν ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος; *plant.* 20, 2, τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης, *etc.*; *Clem. Al. protr.* 10, 98, 4, υἱὸς [...] φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς; *Orig. Cto* 2, 18, 2 s., *SCh* 120, 218, ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος; *Eus. PE* 7, 10, 12, *SCh* 215, 210, εἶναι δὲ ἀρχέτυπον καὶ ἀληθῆ τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων εἰκόνα τὸν αὐτοῦ λόγον.

<sup>54</sup> «[devono pensare,] dall'altra parte, che l'immagine del Dio invisibile non è stata fatta in un secondo momento derivandola dal modello, come per le nostre immagini artificiali, ma che essa esiste insieme con l'essere che l'ha costituita e sussiste parallelamente a lui ed esiste perché è essa stessa l'archetipo, non modellata per imitazione, dal momento che l'intera natura del Padre si mostra nel Figlio come in un sigillo», trad. Ciarlo 2007, pp. 256-257.

<sup>55</sup> «non è possibile conoscere il bene archetipale, se esso non appare nell'immagine dell'invisibile», trad. Moreschini 2014, p. 914

<sup>56</sup> «ma anche l'immagine della bontà sussiste secondo la bellezza archetipale della bontà», *ibid.*, p. 1083.

<sup>57</sup> Questo linguaggio ha un precedente in *Clem. Al. protr.* 4, 49, 2, 7-9, *SCh* 2, 111, τότε σου γνωρίσω τὸ κάλλος, ὅτε καθαρὰν τετήρηκας τὴν εἰκόνα· τότε προσκυνήσω τὸ κάλλος, ὅτε ἀληθινὸν ἀρχέτυπὸν ἐστὶ τῶν καλῶν; 12, 120, 4, 5-7. *l. cit.*, pp. 190 s., Ὡ παῖσαι μὲν εἰκόνας, οὐ παῖσαι δὲ ἐμφερεῖς διορθώσασθαι ὑμᾶς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βούλομαι, ἵνα μοι καὶ ὅμοιοι γένησθε; *Paed.* 3, 11, 66, 2, *SCh* 158, 132, Ἄτοπον δὲ τοὺς «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ» γεγονότας ὥσπερ ἀτιμάζοντας τὸ ἀρχέτυπον.

ἀρχέτυπον è tipico del linguaggio filosofico: cfr. e.g. Emp., DK 31 A 56 = Aët. 2, 20, 13, δύο ἡλίουσ· τὸν μὲν ἀρχέτυπον [ ... ] τὸ δὲ φαινόμενον); CH 1, 8, 2, Εἶδες ἐν τῷ νῶ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου; 2, 12, Νοῦς τὸ ἀρχέτυπον πνεύματος, τὸ ἀρχέτυπον ψυχῆς; Plot. 3, 2, 1, 25 (l'universo è solo la copia dell'archetipo, rappresentato dal Νοῦς); 3, 8, 11, 20 (il Bene è il modello del Νοῦς, che diviene ἀγαθοειδής); 5, 1, 4, 5 (cosmo sensibile esemplato su quello intelligibile) etc.; Porph. Sent. 33, 52 s., εἰ τὸ μὲν εἰκῶν, τὸ δὲ ἀρχέτυπον. Altri riferimenti in LSJ, PGL, DGE s.v.

**φύσις γεννήτορι ἴση:** vd. quanto citato *supra ad v.* 8. Gregorio afferma la dottrina nicena secondo cui il Figlio è ὁμοούσιος rispetto al Padre; vd. *supra* il commento alla parte dogmatica sul Figlio in *arc.* 1; cfr. anche *or.* 30, 7, 7 s., SCh 250, 240, ἡ δὴλον ὅτι τὸ μείζον μὲν ἐστὶ τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως; (detto a proposito di Gn 14, 28, ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν). Sykes (1997, p. 97) rimanda giustamente ad *arc.* 3, 41.71 «for φύσις as a ground of unity for the Persons of the Trinity».

## 9-10

Πατὴρ γὰρ κλέος ἐστὶ πάϊς μέγας, ἐκ δὲ φαάνθη  
ὡς ὁ μόνος οἶδε Πατὴρ τε καὶ ὁσ Πατὴρ ἐξεφαάνθη

Questi versi spiegano quelli precedenti: il Figlio non è estraneo alla natura del Padre, come volevano Eunomio e gli Ariani in generale, perché è la gloria del Padre. La generazione divina è un mistero noto solo al Padre e al Figlio, che trascende le capacità di comprensione degli uomini e finanche degli angeli. Non deve sorprendere – dirà Gregorio ai vv. 16 s. – se sono differenti le generazioni degli esseri che non appartengono alla natura creata (vd. *infra*).

**9 Πατὴρ γὰρ κλέος ἐστὶ πάϊς μέγας:** Il motivo della gloria e della glorificazione trova riscontro in alcuni passi evangelici: e.g. Gn 12, 28, πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω; 13, 31 s., Νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ. [εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ] καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν; in particolare 17, 1-5, Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν, Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· καὶ

νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ τῇ δόξῃ ἢ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶ-  
 ναι παρὰ σοί. Il linguaggio adoperato rinvia sempre al motivo dello splendore  
 (ἀπαύγασμα) e dell'immagine (εἰκῶν) rispettivamente di *Sap* 7, 25 (ἀπόρροια  
 τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς) e 2 *Cor* 4, 4 (ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος  
 τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ  
 εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκῶν τοῦ θεοῦ)<sup>58</sup>, di ampia diffusio-  
 ne presso i Padri, come gli esempi segnalati in *PGL*, s.v., indicano: in Origene,  
*Clo* 13, 25, 153, *SCh* 222, 116, ad es., il Figlio è detto, fra le altre cose, «imma-  
 gine della sua [di Dio, scil.] bontà e splendore non di Dio ma della sua gloria e  
 della sua luce eterna» (Εἰκῶν γάρ ἐστὶν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ ἀπαύγασμα  
 οὐ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ τοῦ αἰδίου φωτὸς αὐτοῦ) ed ancora «pura  
 emanazione della sua gloria onnipotente» (καὶ ἀπόρροια εἰλικρινῆς τῆς παν-  
 τοκρατορικῆς δόξης αὐτοῦ; altri *loci similes* in *PGL* s.v., F 3). Particolarmente  
 significativi sono i riferimenti a Gregorio di Nissa, che si serve di tali pericopi  
 per confutare le tesi di Eunomio sulla generazione del Figlio. Il Nisseno, infat-  
 ti, in *Eun.* 1, 636 (GNO 1, p. 209), spiegando in che modo si debba intendere  
 che il Padre è nel Figlio e viceversa, afferma: «il Figlio <è> nel Padre, come  
 la bellezza che è nell'immagine si trova nella forma archetipale» (ὁ μὲν υἱὸς  
 ἐν τῷ πατρὶ, ὡς τὸ ἐπὶ τῆς εἰκόνης κάλλος ἐν τῇ ἀρχετύπῳ μορφῇ), « e il Padre  
 <è> nel Figlio, come la bellezza archetipale si trova nell'immagine» (ὁ δὲ πα-  
 τὴρ ἐν τῷ υἱῷ, ὡς ἐν τῇ εἰκόνι ἑαυτοῦ τὸ πρωτότυπον κάλλος); mentre, però, nel  
 caso di immagini fatte da mano d'uomo, il tempo che sta in mezzo «separa,  
 assolutamente, dal modello la forma che ne viene desunta» (ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν  
 χειροκμήτων εἰκόνων ὁ διὰ μέσου χρόνος τὴν μεταληφθεῖσαν μορφήν ἀπὸ τοῦ  
 πρωτοτύπου πάντως διίστησιν), in ambito trinitario, invece, «non è possibile  
 separare una cosa dall'altra, come dice l'Apostolo, né l'impronta dalla sostan-  
 za, né lo splendore dall'eterna gloria né l'immagine dalla bontà» (ἐκεῖ δὲ οὐκ  
 ἔστι χωρῖσαι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, οὔτε τῆς ὑποστά-  
 σεως τὸν χαρακτήρα οὔτε τῆς θείας δόξης τὸ ἀπαύγασμα οὔτε τῆς ἀγαθότητος  
 τὴν εἰκόνα)<sup>59</sup>. Ed ancora *Eun.* 3, 2, 148 (GNO 2, p. 100): «Se, dunque, è nella  
 forma di Dio, e, essendo nel Padre, ha ricevuto su di sé il sigillo della gloria del

<sup>58</sup> *Vulg.*: in quibus Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei.

<sup>59</sup> La traduzione *hic et infra* è quella di Moreschini 2014. Cfr. anche Greg. Nyss. *Ref.* 41, 6-8, οὐ γὰρ μερίζεται ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα τὴν δόξαν, ἀλλ' ὅλην ἔχει τοῦ πατρὸς τὴν δόξαν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ πᾶσαν ἔχει τοῦ υἱοῦ τὴν δόξαν («infatti il Figlio non divide la sua gloria con il Padre, ma possiede tutta la gloria del Padre, così come anche il Padre possiede tutta la gloria del Figlio»), trad. cit.).

Padre [...], per cui chi ha visto il Figlio vede il Padre» (εἰ οὖν ἐν τῇ μορφῇ τοῦ θεοῦ ἐστὶ, καὶ ἐν τῷ πατρὶ ὧν ἐσφράγισται τῇ πατρῴᾳ δόξῃ [...], διὸ καὶ ὁ ἑωρακῶς τὸν υἱὸν ὄρᾳ τὸν πατέρα), «L'immagine della bontà e lo splendore della gloria e tutte le affermazioni del genere attestano che la sostanza del Figlio non è in disarmonia con il Padre» (ἡ τῆς ἀγαθότητος εἰκὼν καὶ τὸ τῆς δόξης ἀπαύγασμα καὶ πάντα ὅσα τοιαῦτα τὸ μὴ ἀναρμόστως ἔχειν τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν πρὸς τὸν πατέρα μαρτύρεται), e dunque tutto ciò confuta senza ombra di dubbio le blasfeme posizioni eunomiane (ἄρα προδήλως τὸ τῆς βλασφημίας τῶν ἀντικειμένων ἀσύστατον διὰ τῶν εἰρημένων ἐλέγχεται)<sup>60</sup>. Un ulteriore *locus parallelus* – segnalato in *PGL* (*l. cit.*) e Sykes (1997, p. 97) – in cui il Figlio è definito *tout court* gloria del Padre è *Cyr. ador.* 11, *PG* 68, 768, Ὡφθη [...] ἡ δόξα Κυρίου [...] ἦτοι γέγονεν ἐμφανῆς ὁ Υἱὸς, ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός.

Analogamente, pertanto, definendo il Figlio gloria del Padre, il Nazianzeno sta ribadendo la coeternità del primo rispetto al secondo, perché non vi è mai stato un momento in cui il Padre sia stato privo della sua gloria<sup>61</sup>, così come non è mai stato privo della sua forza e del suo pensiero (vd. *supra comm. ad arc.* 1, 34, σθένος ἡδὲ νόημα).

L'interdipendenza fra la gloria di un figlio e quella di un genitore è riproposta, a livello umano, in *carm.* 2, 2, 4, 147 s., col. 1516, κῦδος γὰρ τοκέεσσι τέκνων κλέος, ὡς τεκέεσσι, / ὧν τεκέων (vd. Moroni 2006 *ad l.*).

**Πατρός ... κλέος:** cfr. e.g. *Hom. Il.* 6, 446 (ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἡδ' ἐμὸν αὐτοῦ); *Od.* 3, 83 (πατρός ἐμοῦ κλέος εὐρὺν μετέρχομαι, dove κλέος significa 'notizia, diceria'); *Eur. Hel.* 941-43 (παισι γὰρ κλέος τόδε / κάλλιστον, ὅστις ἐκ πατρός χρηστοῦ γεγώς / ἐς ταῦτ' ἦλθε τοῖς τεκοῦσι τοὺς τρόπους); *Posid. epigr.* 88, 5 (πρὸς μέγα πατρός ἐμὸν τίθεμαι κλέος).

**παῖς μέγας:** vd. quanto osservato *supra ad arc.* 1, 28, μεγάλοιο.

**9b-10 ἐκ δὲ φαάνθη – ἐξεφαάνθη:** da notare l'anafora *cum uariatione* di ἐξεφαάνθη, nella stessa posizione all'interno del verso, nel primo caso con tmesi del preverbio, aferesi dell'aumento e inserzione di δέ.

Dal punto di vista teologico, Gregorio continua il discorso precedente e preannunzia la discussione dei vv. seguenti: se il Figlio, in quanto gloria del Padre, è a lui coeterno, la sua generazione non deve essere concepita in termini cronologici, come se prima di questa non fosse esistito, alla maniera di Eunomio, ma è avvenuta in una maniera nota solo al Padre e al Figlio, incom-

<sup>60</sup> Cfr. anche *Eun.* 3, 6, 46; analoghe argomentazioni anche in *Bas. Eun* 1, 18; 2, 17 (cfr. Moreschini 2014, p. 957 nota 342).

<sup>61</sup> Cfr. anche [Greg. Naz.] *Chr. pat.* 161-63, Πάτερ, μέγιστον νῦν πάρασχέ μοι κλέος / τὸ παρὰ σοὶ γὰρ μὴ λιπὼν ποτε κλέος, / εἰς μείζον ἦξω, δυσμενῆ κτανὼν βροτῶν.

prensibile agli uomini e agli angeli stessi (vd. *supra ad arc.* 1, 4, s.v. ἦν οὐδ' οὐρανίοισι σέβειν σθένος, ὅσσον ἐοικός). In particolare, in *or.* 29, 8 (24 ss., *SCh* 250, 192), oltre a ribadire questi concetti, alla domanda «Come è stato generato?» (Πῶς γεγέννηται;) contrappone la necessità di onorare questo mistero con il silenzio (Θεοῦ γέννησις σιωπῇ τιμάσθω), dal momento che le modalità sono note solo al Padre e al Figlio (Βούλει παραστήσω τὸ πῶς; Ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατήρ, καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός).

ἐκφαίνω, che sviluppa il niceno φῶς ἐκ φωτός, è da mettere in relazione, come rileva Sykes (1997, p. 97), con ἔκφανσις in *or.* 31, 9: in questo passo, infatti, Gregorio individua la differenza fra il Figlio e lo Spirito Santo nella «manifestazione», appunto, e nella relazione (σχέσις) reciproca (Il. 3 s., p. 290, τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως [...] ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον), dove «ἔκφανσις does not mean Their manifestation to us, but Their eternal issuing forth from the First Source» (Mason 1899, p. 155 *ad l.*<sup>62</sup>; rispettivamente la generazione e la processione). Per questo, dunque, giustamente Scheidweiler (1956, p. 345) traduce ἐκ δὲ φαάνθη con «Er kam ans Licht», «wurde gezeugt» («fu generato»). Per «venire alla luce» come forma di generazione («salir a la luz, proceder de, surgir») sono forniti diversi esempi in *DGE s.v.*: e.g. Hom. *Il.* 19, 103 s. (ed. West 2006; diàtesi e significato attivo), σημερον ἄνδρα φόωσδε μογαστόκος Εἰλείθυια / ἔκφανεῖ; Hes. *Th.* 200, μηδέων ἔξεφαάνθη (Afrodite «nacque dai genitali», trad. Arrighetti 2007); Soph. *fr.* 314, 279 Radt, [... γ]ᾶρ ἐκτὸν ἡμᾶρ ἐκπεφασμένος (Ermes)<sup>63</sup>; cfr. anche Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 14, 79 s., col. 761, οὐδὲ πονηροῦ / πνεύματος αἰγλήεν ἔκγονον ἔξεφάνη («né da uno spirito maligno apparve uno splendido figlio»). Affine a questa traduzione sono anche quelle di Sykes, che valorizza maggiormente il concetto di «manifestazione», secondo il significato delineato *supra* per ἔκφανσις («he was manifested in a way known only to the Father and the Son made known by him»), e di Moreschini («egli apparve nel modo che conoscono solo il Padre e colui che apparve dal Padre») <sup>64</sup>. «Resplenduit» proposto da Caillau (cfr. Hom.

<sup>62</sup> In *arc.* 8, 75, invece, ἔξεφάνη indica la manifestazione di Cristo agli uomini.

<sup>63</sup> Wilamowitz integra l'inizio del verso con οὐπω γ]ᾶρ, Vollgraf con μόλις γ]ᾶρ: vd. l'apparato di Radt.

<sup>64</sup> Per il significato di «mostrarsi, apparire» cfr. *arc.* 5, 57, ξείνος δὲ καὶ οὐ πάρος ἔξεφαάνθη (la stella apparsa ai Magi «era nuova e non era mai apparsa prima», trad. Moreschini); 8, 1-2, δισσοῖο [...] νόμου [...], / ὅς τε παλαιότερος καὶ ὃς νέος ἔξεφαάνθη (della «duplice Legge, quella che fu più antica e quella che apparve nuova», trad. cit.); *carm.* 1, 2, 15, 144, col. 776, ἔξαπίνης ἔξεφάνην ἔτερος; 1, 2, 25, 22, col. 815, θῆρα... ἐκφανέντα; 1, 2, 29, 30, col. 886, ἔξαπίνης διχρόος ἔξεφάνη; 2, 2, 3, 334, col. 1504, χεῖρονες ἔξεφάνημεν.

Il. 19, 17) potrebbe giustificarsi in virtù del paragone della generazione del Figlio dal Padre con il raggio di luce che si distacca dal sole, risalente all'Apologética<sup>65</sup>; Gregorio, tuttavia, tende a rifiutare questa terminologia, passibile a suo giudizio di un'interpretazione sabelliana: cfr. *e.g. or.* 31, 31-32; Moreschini 1997e, pp. 121-22. La versione siriana intende ἐκ δὲ φαάνθη come «fu rivelato» (ܐܠܗܐ ܕܝܥܐ)<sup>66</sup>, ἐξεφαάνθη come *ortus est* (ܐܘܪܘܫܐ; questo verbo ha però anche il valore di *splenduit*).

Nella stessa sede di esametro ἐξεφαάνθη s'incontra in Hom. *Il.* 4, 468; 13, 278; *Od.* 12, 441; Hes. (vd. *supra*); Ap. Rhod. 1, 1310; 4, 1001, 1602; Quint. Smyrn. *posthom.* 1, 761; 3, 160; Greg. Naz. *arc.* 5, 57; 8, 2.

### 11-19a

Questi versi, come scrive Sykes (1997, p. 97), ripropongono il tema dell'abissale differenza fra Dio e l'uomo, ma questa volta, a differenza delle righe iniziali di *arc.* 1, *sub specie generationis*.

### 11-14

οὐδὲν γὰρ θεότητος ἔην πέλας, ἀλλὰ τόδ' ἔμπης  
 πᾶσιν ὁμῶς μερόπεσσιν ἀριφραδὲς ὥσπερ ἐμοί γε·  
 οὐδὲν ἐμῆς θέμις ἐστὶ φέρειν θεότητι γενέθλης,  
 οὐ ρύσιν, οὐδὲ τομῆν κακοαισχέα.

L'affermazione del v. 11 (οὐδὲν γὰρ θεότητος ἔην πέλας) spiega i vv. 9-10. La generazione del Figlio è nota solo al Padre e al Figlio stesso, poiché nulla era vicino alla Θεότης, come scrive anche Niceta<sup>67</sup>. Ciononostante, a tutti gli

<sup>65</sup> La terminologia della luce e dell'irraggiamento è caratteristica anche del neoplatonismo ad indicare la processione dall'Uno, cfr. *e.g. Enn.* 4, 3, 17, 12-14, Ἔστι γάρ τι οἶον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός («Esiste certamente un centro e intorno ad esso un cerchio che ne deriva irraggiando, e intorno a questo un altro cerchio: luce da luce», trad. Faggin 2019, p. 587); vd. Lilla 1997, p. 161 e nota 135.

<sup>66</sup> In questo senso ἐκφαίνω ricorre in *or.* 31, 26, 22, p. 328, Καὶ ὑπὸ Ἰησοῦ κατ' ὀλίγον ἐκφαίνεται (Spirito Santo); 31, 27, 2 s., *l. cit.*, τάξιν θεολογίας [...] μήτε ἀθρώως ἐκφαίνοντας; *carm.* 2, 1, 12, 280, col. 1186, τὸ τερπνὸν ἐκφαίνει.

<sup>67</sup> *Comm. ad arc.* 2, 11-17, ed. cit., p. 58, ll. 79-85, Εἰπὼν ὡς οὐδεὶς οἶδε τὸν τρόπον τῆς ἄνω γεννήσεως, εἰ μὴ ὁ γεννῶν αὐτὸς καὶ ὁ γεννώμενος, εὐλόγῳ τὸ ῥῆμα πιστοῦται λογισμῶ· οὐδὲν γὰρ ἦν ἄλλο, φησί, πέλας τῆς θεότητος, οὐκ ἀναρχὸς τις οὐσία, οὐ κτιστή, πλησίον τοῦ τε ἀγεννήτου μεταξὺ καὶ τοῦ γεννητοῦ καὶ τοῦ συμφυοῦς δηλαδὴ Πνεύματος, ὡστ' εἰδέναι τὸν τρόπον



esseri umani è sempre stato chiaro che nulla della nascita umana può in alcun modo esser messo in relazione con la generazione divina.

Parlando di flusso (ῥύσις) e di troncamento (τομή) Gregorio indica l'assenza di qualsivoglia alterazione della οὐσία paterna nella generazione del Figlio; in sostanza ne riafferma la ἀπάθεια<sup>68</sup>. Con ῥύσις, in particolare, si allude non tanto all'instabilità della condizione umana, quanto ad un (ef)flusso, nel senso di 'emanazione' (vd. PGL s.v. 2).

Gli Apologisti per primi avvertirono l'esigenza di escludere nella generazione del Λόγος qualsiasi divisione o scissione<sup>69</sup>. Giustino, ad esempio, afferma che il Λόγος è stato generato dal Padre attraverso la sua potenza e volontà e non per recisione (*dial.* 128, 4, τὴν δύναμιν ταύτην γεγενῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατὰ ἀποτομήν), come se la οὐσία paterna venisse sezionata (ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), analogamente a tutte le altre cose che, se vengono divise in parti e tagliate, non risultano più uguali a ciò che erano prima di essere tagliate (ὅποια τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτὰ ἐστὶν ἂ καὶ πρὶν τμηθῆναι), e per spiegare questa dottrina ricorre all'immagine del fuoco acceso da un altro fuoco senza alcuna diminuzione ed alterazione di quest'ultimo (καὶ παραδείγματος χάριν παρελήφειν ὡς τὰ ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρὰ ἕτερα ὀρώμεν, οὐδὲν ἐλαττουμένου ἐκείνου, ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δύνανται, ἀλλὰ ταῦτοῦ μένοντος)<sup>70</sup>. Parimenti Origene «è molto attento a depurare questo concetto» – quello della generazione del Figlio – «da qualsiasi implicazione di carattere “animale”: in questo

τῆς ἀρρέυστου ἐκείνης γεννήσεως καὶ προανάρχου («Avendo detto che nessuno conosce il modo della generazione superna, se non proprio colui che genera e il generato, sostiene l'affermazione con una ragionevole considerazione: infatti niente altro, dice, era vicino alla divinità, non una sostanza priva d'inizio né una creata si frapponeva dappresso tra l'ingenerato, il generato e il connaturato, vale a dire, lo Spirito, così da conoscere il modo di quella generazione priva di emanazione e che precede tutta l'eternità», trad. cit.). Cfr. anche la *Parafrasi* anonima *ad l.*

<sup>68</sup> Cfr. Moreschini 1997e, p. 128: «[...] è chiaro che qui il termine *pathos* indica, più generalmente, il mutamento della sostanza divina quale conseguente effetto della generazione, o, comunque, una sua affezione, in quanto la generazione arrecherebbe una differente disposizione della sostanza stessa». Sinesio di Cirene, nell'*Inno* 1, descrive la generazione del Figlio come una «“effusione”» che «non ha comportato [...] modificazioni nel Padre, che rimane in sé stesso, “partorendo con un taglio che non separa” (202-209: Σὺ γὰρ ἐξεχύθης, / ἀρρητοτόκε, / ἵνα παῖδα τέκης, / κλεινὰν σοφίαν / δημοεργόν· / προχυθεὶς δὲ μένεις / ἀτόμοισι τομαῖς / μαιευόμενος)» (Criscuolo 2012, p. 177).

<sup>69</sup> Simonetti 1975, p. 7.

<sup>70</sup> Analoghi concetti sono presenti anche in Tat. *orat.* 5, come indicato da Simonetti 1975, p. 7.

senso egli rifiuta il concetto gnostico di emanazione, e nell'affermazione che il Figlio è stato generato dalla *ousia* del Padre vede il pericolo di considerare l'essenza paterna diminuita da questa generazione, come un corpo che si divida in due parti» (vd. Simonetti 1975, p. 13 e nota 38).

Il problema riemerse in tutta la sua gravità all'inizio del IV secolo con Ario, il quale, in *epist.* 2, 5 (Opitz 6, p. 13), rifiutava un'interpretazione della derivazione del Figlio dal (ἐκ) Padre come partizione (ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου) ed emanazione (ὡς προβολή)<sup>71</sup>: se così fosse, infatti, secondo l'eresiarca, il Padre risulterebbe composito e divisibile, mutevole, finanche corpo (σύνθετος ἔσται ὁ πατήρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα) e sottoposto alla 'passione' di tutto ciò che riguarda il corpo, Lui che è Dio privo di corpo (τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσῃων ὁ ἀσώματος θεός). Contro tali concezioni reagì Alessandro di Alessandria, negando qualsiasi somiglianza della generazione del Figlio con quella legata ai corpi e parimenti scissioni o efflussi derivanti da divisioni, alla maniera di Sabellio e di Valentino (γεννηθέντα [...] οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητος ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀπορροαῖς, ὡσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ), sottolineando invece la sua ineffabilità (ἀλλ' ἀρρήτως καὶ ἀνεκδιηγῆτως), conformemente ad *Is* 53, 8, τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; (*epist.* 2, 46, Opitz 14, p. 27; cfr. Simonetti 1975, pp. 56-7).

Le argomentazioni di Ario furono sostanzialmente recepite da Eunomio, per il quale il Padre, «per definizione ingenerato, non può ammettere in sé generazione né può rendere altri, da sé generato, partecipe della sua natura (φύσεως), che è ingenerata (*Apol.* 9.28) e che non può ammettere né scissione né confronto con altra natura» (Simonetti 1975, p. 255; vd. anche 468 s., 472). «Secondo Eunomio – scrive Moreschini<sup>72</sup> – la generazione implicava la passione, il *pathos*, cioè, in ultima analisi, una modifica della natura divina». Per questo, secondo quanto riporta Gregorio di Nissa (*Eun.* 3, 2, 28), per Eunomio la οὐσία del Figlio non è il prodotto di un'estensione (οὐ κατὰ ἔκτασιν προβληθεῖσαν), non si è staccata come un flusso o una divisione dalla connessione naturale di colui che la ha generata (οὐ κατὰ ῥεῦσιν ἢ διαίρεσιν τῆς τοῦ γεννήσαντος συμφυῖας ἀποσπασθεῖσαν: i due termini sembrano ben corrispondere a ῥύσις e τομή), non è stata resa perfetta con un accrescimento (οὐ κατὰ αὐξήσιν τελειωθεῖσαν) né si è formata per estraniamento (οὐ κατὰ ἀλλοίωσιν μορφωθεῖσαν), ma ha ottenuto l'essere esclusivamente per il volere di colui che

<sup>71</sup> Come si è detto *supra*, Ario (*epist.* 2, 5) associava il concetto di emanazione, inteso in senso 'animale' soprattutto a Valentino, a Mani quello di partizione e a Sabellio la διαίρεσις; cfr. anche Simonetti 2003, p. 549.

<sup>72</sup> Moreschini 2014, p. 156.

l'ha generata (μόνη δὲ τῇ βουλήσει τοῦ γεννήσαντος τὸ εἶναι λαχοῦσαν), con ciò significando – fa notare il Nissen – che in questa visione il Figlio viene ad essere una parte della creazione (μέρος τῆς κτίσεως ὁ υἱὸς εἶναι).

La confutazione di queste posizioni, fondata sulla totale alterità fra il modo di generare di Dio e quello dell'uomo, è presente, nel Nazianzeno, soprattutto nella terza *Orazione teologica*, da cui in gran parte *arc. 2* dipende; vd. anche *supra ad arc. 1*, 28b-29. In particolare, in *or. 29*, 3, dopo aver enunciato il concetto dell'incorporeità di Dio e della conseguente mancanza di passione nella generazione del Figlio (ll. 1-2, p. 182), Gregorio manifesta ironicamente il proprio stupore per il fatto che Eunomio non abbia l'ardire di pensare anche ad accoppiamenti, tempi di gravidanza e pericoli di aborto (7-9, p. 284, Θαυμάζω δέ, ὅτι μὴ καὶ τοῦτο τολμᾶς συνδυασμούς τινας ἐννοεῖν καὶ χρόνους κυήσεως καὶ κινδύνους ἀμβλώσεως), visto che neppure concede che il Padre generi, se non ha generato in questo modo (9 s., ὡς οὐδὲ γεννᾶν ἐγχωροῦν, εἰ μὴ οὕτω γεγέννηκεν), o ancora che non abbia sottoposto l'inesprimibile generazione divina a quella di un qualche animale di vario genere (cfr. ll. 10-12, ἢ πάλιν πτηνῶν τινας καὶ χερσαίων καὶ ἐνύδρων γεννήσεις ἀπαριθμούμενος, τούτων τινὶ τῶν γεννήσεων ὑπάγειν τὴν θεῖαν καὶ ἀνεκκλήτην) o addirittura che non abbia abolito direttamente il Figlio in base alla nuova sua ipotesi (13, ἢ καὶ τὸν Υἱὸν ἀναιρεῖν ἐκ τῆς καινῆς σου ὑποθέσεως). Alla domanda Πῶς γεγέννηται; il Cappadoce risponde che questa generazione non sarebbe grande se fosse comprensibile ad un uomo che nemmeno è in grado di conoscere appieno la propria (*or. 29*, 8, 1 s., p. 190, Οὐκ ἂν ἦν μεγάλη ἡ γέννησις, εἰ σοὶ κατελαμβάνετο, ὅς οὐδὲ τὴν ἰδίαν ἐπίστη γέννησιν)<sup>73</sup>. Ma anche conoscendo i meccanismi della generazione umana, quella divina resta inconoscibile (cfr. 13 s., Εἰ μὲν γὰρ τὴν σὴν γινώσκεις, οὐ πάντως καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ): «quanto», infatti, «Dio è più impenetrabile dell'uomo, tanto la generazione celeste è più incomprendibile della tua» (14-16, p. 192, Ὅσῳ γὰρ Θεὸς ἀνθρώπου δυστεκμαρτότερος, τοσοῦτῳ καὶ τῆς σῆς γεννήσεως ἀληπτότερα ἡ ἄνω γέννησις, trad. cit.). Per questo il vescovo intima di rigettare i flussi (ρεύσεις: cfr. ῥύσιν), le separazioni (διαιρέσεις) e i troncamenti (τομᾶς: cfr. τομήν) e di smetterla di concepire in termini corporali la natura incorporea (21-23, Κατάβαλέ σου τὰς ρεύσεις, καὶ τὰς διαιρέσεις, καὶ τὰς τομὰς, καὶ τὸ ὡς περὶ σώματος διανοεῖσθαι τῆς ἀσωμάτου φύσεως): solo così, forse, può essere possibile pensare qualcosa di degno sulla generazione di Dio (23 s., καὶ τάχα ἂν ἄξιόν τι διανοηθείης περὶ Θεοῦ γεννήσεως).

<sup>73</sup> Il ragionamento ricalca quello della seconda *Orazione teologica*: se la stessa natura del cosmo appare incomprendibile, tanto più lo sarà la natura di Dio.

Cfr. anche Eriph. Pan. 76, 31 (ed. Holl 1933, p. 380), πάθει γεννώμεν και γεννώμεθα, τῆς ἡμετέρας φύσεως καὶ τῆς τῶν ἄλλων τῶν γεννωμένων καὶ γεννώντων τομῆν ὑποδεχομένης καὶ ῥύσιν ἐπεχούσης [...] ἐν θεῷ δὲ οὐδὲν τούτων ἐν τῷ τὸν υἱὸν γεγεννηκέναι ἐνυπῆρξεν<sup>74</sup>; Ath. Ar. 1, 21, PG 26, 56 B, οἱ θεόμαχοι [...] ἵνα μὴ τὸν υἱὸν εἰκόνα τοῦ πατρὸς ὁμολογήσωσι, σωματικὰ καὶ γήϊνα περὶ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς φρονοῦσι, τομῆν καὶ ἀπορροίας [...] κατηγοροῦντες κατ' αὐτοῦ<sup>75</sup> (cfr. PGL s.v. A 1); Bas. Eun. 2, 5, PG 29, 581 BC, Τίς γὰρ οὕτω παντελῶς σάρκινος τὴν διάνοιαν, καὶ θείων λόγων ἄπειρος, ὥστε, ἀκούων θείας γεννήσεως, πρὸς τὰς σωματικὰς καταφέρεσθαι φαντασίας, ἐν αἷς συμπλοκῇ μὲν ἄρβρενος πρὸς τὸ θῆλυ, κύησις δὲ ἐν μήτρα, καὶ διάπλασις, καὶ μόρφωσις, καὶ τοῖς καθήκουσι χρόνοις πρόοδος εἰς τὸ ἔξω; Τίς οὕτω κτηνώδης, ὥστε, ἀκούων Θεὸν Λόγον ἐκ Θεοῦ προελθόντα, ἀκούων δὲ σοφίαν ἐκ Θεοῦ γεννηθεῖσαν, πρὸς τὰ σώματος πάθη τοῖς λογισμοῖς καταπίπτειν; [... 2, 6] Οὐ γὰρ δήπου μερισμὸν μὲν τινα καὶ μετὰστασιν καὶ ῥύσιν τῆς τοῦ γεννώντος οὐσίας ἐκ τῆς φωνῆς τοῦ γεννᾶν ὁ ἀσθενὴς ἐννοήσει<sup>76</sup>; Greg. Nyss. Eun. 3, 2, 1 ss. *passim*. Per una sintesi della posizione dei Cappadoci su questo punto rispetto ad Eunomio, vd. Simonetti 1975, pp. 472-3.

**ἀλλὰ... ἔμπης:** vd. *supra comm. ad arc.* 1, 6, s.v. δ'.

**11b-12a ἀλλὰ ... ἀριφραδὲς:** cfr. *carm.* 2, 2, 7, 222 s., col. 1568, ἀλλὰ τόδ' ἔμπης / πᾶσιν ἐϋφρονέουσιν ἀριφραδὲς.

**12 ἀριφραδὲς:** voce di uso omerico (e.g. *Il.* 23, 326; *Od.* 11, 126); in Theoc. 24, 39 ha il significato di «brillante» (cfr. *DGE s.v.*).

**13 γενέθλης:** per il significato di 'nascita' cfr. Dion. P. *Orb. descr.* 1044 s., ἐκ δὲ γενέθλης / νηπίαχοι τόξοισι καὶ ἵπποσύνησι μέλονται; *hymn. in Is.* in *AG*

<sup>74</sup> «Generiamo e siamo generati in modo passibile, poiché la nostra natura e quella degli altri esseri che sono generati o che generano ammette scissione ed è sottoposta a efflusso [...]. Invece in Dio non si è verificato nulla di ciò nell'atto di generare il Figlio», trad. Ciarlo 2015, p. 88.

<sup>75</sup> «i nemici di Cristo [...], per non riconoscere che il Figlio è immagine del Padre, nutrono pensieri corporei e terreni a proposito del Padre stesso, immaginando contro di esso scissioni ed effluisi [...]», trad. Podolak 2003, p. 69.

<sup>76</sup> «Chi può essere così completamente carnale nella mente e inesperto di parole divine da essere indotto, sentendo parlare di generazione divina, a immaginazioni corporali, tra cui l'unione del maschio alla femmina, la gestazione nell'utero, l'assunzione di forma e figura e, al momento opportuno, l'uscita verso l'esterno? Chi, sentendo dire che il Dio Verbo proviene da Dio e che la sapienza è stata generata da Dio, potrebbe essere così brutale da cadere con i suoi ragionamenti verso passioni corporali? [...] perché chi è debole di spirito, di fronte alla parola "generare", non penserà certo a una suddivisione, a una trasposizione, a un flusso di sostanza del generante...», trad. Ciarlo 2007, pp. 233-234.

*App.*, cap. 4 (*exhortatoria et supplicatoria*), num. 32, vv. 36 s. (Cougny 1890, p. 394), γενέθλας / ἀρχάν; AG 6, 272 (Perse) δυσώδινος γενέθλη; Greg. Naz. *arc.* 8, 60 s., ...γαίη δὲ καὶ οὐρανὸς ἀμφὶ γενέθλη / σείετο; 8, 64, οὗτος ἐμοῦ Χριστοῦ νῆς λόγος ἐστὶ γενέθλης; *carm.* 1, 1, 18, 40, col. 484, Προδρόμοιο γενέθλην; 1, 2, 1, 390, col. 551, καὶ μεγάλης σοφίης μυστήριον ἀμφὶ γενέθλην; v. 426, col. 554, ροιῆ τικτομένοισι, καὶ ὀλλυμένοισι γενέθλη; 2, 2, 3, 260, col. 1498, Οὐκ οἷη μερόπεσσι ἢ δειλοῖσι γενέθλη; 2, 2, 7, 173, col. 1564, νόμοις καινοῖσι γενέθλης (parto verginale di Gesù).

**14 ῥύσιν:** ad indicare l'instabilità dell'esistenza umana ῥύσις è presente in Orig. *Prin.* 3, 1, 2 (cfr. *PGL s.v.*); Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 9, 10 s., col. 668, Οὐδὲ γὰρ ἔην ἐοικός, ἐπεὶ ῥύσις εἰμὶ παγεῖσα, / καὶ ῥευστοῦ βίοτοιο διεκρέω, ἔμμεν' ἄρευστον (vd. commento *ad l.* di Palla-Kertsch 1985, pp. 127-8); 1, 2, 10, 900 s., col. 745, Ῥύσει τὰ ῥευστὰ καὶ φθορᾶ τὰ τῆς φθορᾶς / γῶναι βιασθεῖς (vd. comm. *ad l.* di Crimi *et al.* 1995, p. 360, in cui sono segnalati diversi *loci paralleli*). In *arc.* 7, 85 (ἀνδρομέη ῥύσις) e 8, 67 (ῥύσει βροτῆ) l'idea di instabilità della condizione umana è associata e subordinata a quella del fluire della razza umana: cfr. Sykes 1997 *ad l.*, rispettivamente pp. 243 e 260. In *or.* 31, 31 (p. 338), invece, Gregorio motiva il rifiuto delle tradizionali formule dell'apologética (in particolare quella della sorgente, della fonte e del fiume) per descrivere i rapporti intertrinitari col timore di ammettere un flusso incessante della natura divina (Ἄλλ' ἔδεισα, πρῶτον μὲν ῥύσιν τινὰ θεότητος παραδέξασθαι στάσιν οὐκ ἔχουσαν).

**τομήν:** cfr., oltre ai *loci citati supra*, Greg. Naz. *or.* 27, 6, 1-3. p. 84, Τί γέννησιν ἀκούει Θεοῦ καὶ κτίσιν, καὶ Θεὸν ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ τομήν καὶ διαίρεισιν καὶ ἀνάλυσιν, ὁ πικρὸς τῶν λεγομένων ἐξεταστής;<sup>77</sup> 31, 11, 6-8, p. 296, Λέγω δὲ ταῦτα, οὐκ ἐπὶ τὴν θεότητα φέρων τὴν πλάσιν, ἢ τὴν τομήν, ἢ τι τῶν ὅσα σώματος<sup>78</sup> [...] (cfr. *PGL s.v.* A 1); da notare l'espressione ἐπὶ τὴν θεότητα φέρων, analoga a quella del v. 13 (φέρειν θεότητι).

**κακοαισχία:** ἄπαξ gregoriano.

## 14-17

εἰ γὰρ ἔγωγε

<sup>77</sup> «Perché un maldisposto esaminatore delle nostre cose deve sentir parlare di generazione e di creazione di Dio, di Dio proveniente da ciò che non è, di separazione, di divisione e di dissolvimento?», trad. cit.

<sup>78</sup> «Mi esprimo in tal modo, non perché io riferisca alla natura divina la formazione, o la scissione, o una di quelle qualità che riguardano i corpi», trad. cit.

οὐκ ἀπαθῆς γενέτωρ (καὶ γὰρ δετός), οὐτι παθητὸς  
ὅς τις πάμπαν ἄπηκτος ἀσώματος. ὦν γὰρ ἄπωθεν  
εἰσι φύσεις, τί τὸ θαῦμα καὶ εἰ γεννήσιες ἄλλαι;

Prosegue il ragionamento dei vv. precedenti: non è possibile alcun confronto fra il modo di generare umano e quello divino: il primo, infatti, è sottoposto alla passione in quanto composito e legato al corpo, a differenza del secondo, dal momento che la οὐσία di Dio è assolutamente semplice ed incorporea. Che la carne sia sottoposta alla passione è concetto paolino: cfr. *e.g. Rm* 7, 5, ὅτε γὰρ ἤμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ<sup>79</sup>. Affermazioni analoghe a quelle di Gregorio si leggono nel medioplatonico Attico, *fr.* 5, 7, 69-74 (ed. des Places 2002, p. 57), dove polemizza contro la dottrina aristotelica dell'etere, ritenuto non soggetto ad alterazioni e passioni:

τὸ δὲ σῶμ' ἀπαθὲς οὐκ ἂν ποτε γένοιτο· παθητῇ γὰρ καὶ τρεπτῇ συνδε-  
δεμένον φύσει ἀνάγκη ἔχει συμπαθεῖν ᾧ συνέζευκται· εἰ δέ τι ἀπαθὲς  
εἴη, τοῦτ' ἀφειμένον καὶ ἐλεύθερον ἀπὸ τοῦ πάσχοντος εἶναι δεῖ· ὥστε  
χωρὶς ἂν εἴη τῆς ὕλης, ἧς κεχωρισμένον ἀσώματον ἀναγκαίως ὁμολο-  
γοῖτ' ἂν<sup>80</sup>.

Si tratta in ogni caso di un aspetto comune anche alla tradizione neoplatonica: cfr. Plot. 6, 4, 8, 13-17, [...] καὶ ταῦτη παθητὸν ἂν λέγοιτο καὶ μεριστόν, ἐπειδὴ σώματος ἐστὶ τι οἶον πάθος ἢ εἶδος· ὁ δὲ ἐστὶ μηδενὸς σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐθέλει αὐτοῦ εἶναι, ἀνάγκη τοῦτο τὰ τε ἄλλα πάθη τοῦ σώματος μηδαμῶς αὐτὸ πάσχειν μερίζεσθαι τε οὐχ οἶόν τε<sup>81</sup>; Damasc. *in Parm.* 271, 29 s., Ἔτι δὲ ὁ μὲν νοῦς πάντη ἀπαθῆς, ἡ δὲ γένεσις πάντη παθητή; cfr. anche *CH* 12, 11, [ὁ νοῦς,

<sup>79</sup> Vulg.: *Cum enim essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.*

<sup>80</sup> «ma il corpo non può mai essere impassibile; infatti, legato com'è a una natura passiva e mutevole, è inevitabile che subisca le stesse impressioni di ciò a cui è vincolato; se fosse qualcosa di impassibile, sarebbe necessariamente sciolto e liberato dal passibile; sicché sarebbe separato dalla materia e, se ne è separato, andrà necessariamente riconosciuto come incorporeo», trad. Vimercati 2015. L'associazione dell'elemento incorporeo ed impassibile è presente anche in Plut. *Amat.* 19, 765 A, τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀπαθοῦς οὐσίας. In Plotino, 6, 4, 8, il corpo è definito παθητὸν καὶ μεριστόν (cfr. *DGE s.v. ἀπαθῆς*)

<sup>81</sup> «...e perciò lo si può dire passibile e divisibile, poiché a un corpo appartiene una passione o una forma; ma un essere che non abbia nessun corpo e al quale un corpo vorrebbe appartenere, non solo non può affatto sottostare alle affezioni corporee ma nemmeno può essere diviso», trad. Faggin 2019, p. 1129.

*scil.*] ἀπαλλαγείς δὲ τοῦ σώματος ἀπηλλάγη καὶ τοῦ πάθους. All'interno della produzione omiletica del Nazianzeno, invece, si possono individuare diversi *loci paralleli*: cfr. *e.g.*

- *or.* 23, 9, 3-5, *SCh* 270, 298, Οὐ γὰρ μὴ πάθη τι γεννῶν ὁ ἀγέννητος τῶν σωματικῶν τε καὶ ὑλικῶν, ὅτι μὴδὲ σῶμα κτλ. («Infatti, non c'è pericolo che l'ingenerato sia sottoposte alle passioni del corpo e della materia, solo per il fatto di generare, poiché egli non è corpo», trad. cit.);
- *or.* 25, 17, Μὴ φοβηθῆς τὰ πάθη, γέννησιν ὁμολογῶν. Ἀπαθὲς γὰρ τὸ Θεῖον, καὶ εἰ γεγέννηκεν. Ἐγὼ σοι τούτου ἐγγυητής, ὅτι θεϊκῶς, ἀλλ' οὐκ ἀνθρωπικῶς. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀνθρώπινον («Non aver timore delle "passioni", quando affermi la generazione. Il divino, infatti, ne rimane immune, anche se ha generato. Io ti posso garantire che ciò è avvenuto in maniera divina, non umana: il suo essere non ha nulla di umano»);
- *or.* 29, 4, 1 s., p. 182, Πῶς οὖν οὐκ ἐμπαθῆς ἢ γέννησις; Ὅτι ἀσώματος. Εἰ γὰρ ἢ ἐνσώματος ἐμπαθῆς, ἀπαθῆς ἢ ἀσώματος («Com'è, dunque, che la generazione non è soggetta alle passioni? Perché è senza corpo. Se, infatti, quella corporea è soggetta alle passioni, quella incorporea ne rimane esente»).

Il differente *status* ontologico è, per Gregorio, la chiave per superare l'aporia della generazione senza πάθος; negare la generazione del Figlio facendone una creatura, alla maniera di Eunomio, non risolve la difficoltà, dal momento che, se non si concede a Dio la capacità di generare in modo diverso dagli uomini, umana risulterà anche la sua opera creatrice, che sarà pertanto parimenti sottoposta a passione (Πάθος καὶ περὶ τὴν κτίσιν): cfr. *or.* 20, 9, *SCh* 270, 74.76; 23, 10, *ibid.*, 300. Questa obiezione è presente anche in Basilio (*Eun* 2, 23, *PG* 29, 625, Εἰ δὲ ἀπαθῶς κτίζει, ἀπαθῆ εἶναι δέξασθε καὶ τὴν γέννησιν) e nel Niseno (*Eun.* 3, 2, 62, εἰ διὰ τὸ περὶ τὴν σάρκα πάθος ἀπιστοῦσι τῇ ἀπαθείᾳ τῆς θείας γεννήσεως, ἐκ τῶν αὐτῶν ὑποδειγμάτων, τῶν ἐν ἡμῖν λέγω, μὴδὲ δημιουργεῖν ἀπαθῶς τὸν θεὸν πιστευέτωσαν)<sup>82</sup>.

Proprio il Niseno ha dedicato ampio spazio, in *Eun.* 3, 2, al tema dell'impossibilità di un confronto fra generazione divina e umana: cfr. *e.g.* 3, 2, 9, *GNO* 2, p. 55, 6-11, δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν φροντιστὴν τῆς ἀληθείας ἐκ τῶν ἰδίων

<sup>82</sup> «Se per il fatto che la passione è connessa alla carne essi non credono nella impassibilità della generazione divina, in base ai medesimi esempi (intendo dire, in base a quegli esempi che si riscontrano in noi uomini), essi dovranno credere che Dio nemmeno quando ha creato è stato esente dalla passione».

θεωρεῖν τὸ προκειμένον, μὴ διὰ τῆς τῶν ὑλικῶν κατηγορίας διαβάλλειν τὸν ἄλλον. εἰ γὰρ ἄνθρωπος ἢ βοῦς ἢ ἄλλο τι τῶν διὰ σαρκὸς τικτομένων οὐ καθαρεύει πάθους γεννῶν ἢ γεννώμενος, τί τοῦτο πρὸς τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀκήρατον φύσιν;<sup>83</sup> 3, 2, 114, *l. cit.*, p. 90, 7-10, εἰ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων οὐ πᾶσα γέννησις ἐδείχθη κατὰ πάθος συνισταμένη, ἀλλ' ἡ μὲν ὑλικὴ διὰ πάθους, ἡ δὲ πνευματικὴ καθαρὰ καὶ ἀκήρατος κτλ.<sup>84</sup>

**15 οὐκ ἀπαθῆς – οὐτι παθητός:** da notare il gioco di litoti. I due aggettivi sono frequentemente utilizzati dagli autori cristiani per indicare le due nature di Cristo: cfr. e.g. Ign. *epist.* 1, 7, 2; 7, 3, 2; Greg. Nyss. *Eun.* 3, 4, 17, 5; Greg. Naz. *epist.* 101, 14, 2, παθητὸν σαρκί, ἀπαθῆ θεότητι.

**ἀπαθῆς γενέτωρ:** cfr. Eriph. *Pan.* 76, 31, 4, Holl 1933, p. 381, διὰ τοῦτο ὁμολογοῦμεν αὐτὸν καὶ ἀπαθῆ γεννήτορα καὶ κτίστην ἀπαθῆ; Procl. *CP, mystag. bapt.* 5, 26 (ed. F. J. Leroy 1967), Ὡς Θεὸς καὶ Πατήρ, ὡς ἀπροσδεῆς καὶ γεννήτωρ, ὡς ἀπαθῆς καὶ ἄδιος. Su ἀπαθῆς vd. *supra comm. ad arc.* 1, 28b-29.

**δετός:** poche sono le attestazioni di questo aggettivo verbale. Nel Nazianzeno ricorre solo in *carm.* 2, 2, 4, 116, col. 1514, Ἐν πάντεσσι νόμοισιν ὁμῶς, ἀδέτοις τε δετοῖς τε, dove δετοῖς viene glossato in *lex. Greg. carm.* (ord. alph.), δ 53, con ἐμμέτροις (vd. Moroni 2006 *ad l.*). Il principale riferimento letterario è [Opp.] *Cyn.* 4, 289, Πενθεὺς οὐχὶ δετὰς παλάμας ἔδεεν Διονύσου, dove l'aggettivo esprime possibilità («le palme [delle mani] che non possono essere legate di Dioniso») ma anche una sfumatura di divieto («le palme che non devono essere legate»). Tompkins (1999) segnala anche Didym. in *Zach.* 4, 30, 8 s. (Sch 85, 816), dove τὰς δετὰς πλόκας designa delle transenne (δρυφάκτους), Hdn., *pros. cath.*, ed. Lentz, p. 216, ed Eust. in *Il.* 14, 184, vol. 3, 610, καὶ ὁ κεκρύφαλος δέ, φασί, κεφαλῆς ἦν δετὸς κόσμος.

In questo luogo δετός viene inteso come 'legato alla carne' (Nicet. *ad l.*, p. 58.60, ll. 91 s., δέσιμος γὰρ εἰμι σαρκός; Cantarella 1992, p. 125; Sykes 1997, «being bound to flesh») o per lo più come 'composito', 'non semplice' (ἀπλοῦς), l'opposto del successivo ἄπηκτος (Syr., ܐܦܝܚܩܬܐ, corrispondente a σύνθετος, vd. *ThSyr s.v.*; Anon. *Par. ad l.*, Attar 2005b, p. 220, l. 17; Billius 1575, «haud sim-

<sup>83</sup> «Io credo, infatti, che colui che si cura della verità debba osservare l'oggetto della discussione partendo dalle caratteristiche che sono proprie di quell'oggetto e non svilire colui che è incorporato attribuendogli caratteristiche corporee. Se, infatti, l'uomo o il bue o un altro degli esseri partoriti attraverso la carne non è puro da passione quando genera od è generato, che ha a che fare tutto questo con la natura impassibile e immacolata?», trad. cit.

<sup>84</sup> «Se, infatti, a proposito degli uomini, è stato mostrato che non ogni generazione sussiste secondo la passione, ma mediante la passione esiste la generazione materiale, mentre quella spirituale è pura e immacolata ...».



plex quia sum, sed mente et corpore consto»; Caillau 1840, «compositus»; Moreschini 2006a, «di natura composita»; *DGE s.v.*, «*atado, compuesto de partes unidas del hombre*»): entrambe le opzioni sono valide, anche se forse sarebbe preferibile conservare il significato letterale di ‘legato’ alla carne, in analogia con la concezione platonica del corpo come prigioniero dell’anima (*Phaed.* 62 b), che trova riscontro anche in *or.* 38, 18, 25 s., *SCh* 358, 148, τοῖς δεσμίοις τῆς σαρκός, ed *arc.* 5, 71, δέσμιον αἴης (cfr. Moreschini 1997b, p. 24; Sykes 1997, p. 98); cfr. anche *arc.* 7, 78, ἦδε μὲν ἀρχεγόνοιο βροτοῦ δέσις. Poco appropriata appare invece la proposta di traduzione di *PGL s.v.*, «that may be bound», che segue quella di *LSJ* (cfr. Sykes 1997, p. 98).

Un uso analogo di questo aggettivo è presente nello Ps.-Macario, *e.g. serm.* (coll. B) 7, 16, 8, τὰ κτίσματα δετῆς ἐστι φύσεως; 32, 8, 9, 17, ἡ τῶν ἀλόγων ζώων φύσις δετή ἐστιν.

**οὔτι παθητός:** l’impassibilità di Dio è ampiamente affermata nella letteratura cristiana antica: oltre a quanto già riportato, cfr. *PGL s.v. ἀπαθής*, p. 171, B.

**16 ἄπηκτος:** non sembra attestato prima di Aristotele, che lo usa con il significato di «insolidificabile»: cfr. *e.g. Mete.* 385 b 1, ἄπηκτα δὲ ὅσα μὴ ἔχει ὑγρότητα; *gener. anim.* 735 b 30, ὁ γὰρ ἀήρ θερμὸν καὶ ἄπηκτον (cfr. *DGE s.v.*). Qui va inteso come il contrario di *πηκτός*, nel senso di «built [ ... ] of several pieces» (*LSJ s.v. II*), dunque «Incompositus (si id dici hoc sensu latine posset)» (*ThGL s.v.*; così anche Caillau): la *Parafrasi* anonima lo spiega appunto con ἀσύνθετος (Attar 2005b, p. 220; così anche Syr., ܠܘܘܢܐ ܠܘܠܐ = ἀσύνθετος, vd. *ThSyr s.v.*); molto efficace e letterale la resa di Moreschini (2006a, p. 219), «colui che non è assolutamente connesso insieme da più parti»; Cantarella (1992, p. 125) lo intende come un sinonimo di ἀπλοῦς («del tutto semplice»). Niceta, invece, parafrasa il passo in maniera meno aderente alla lettera: ὁ πάσης σωματικῆς παντάπασιν ὑπεριδρυμένος φύσεως ἢ ἐμφάσεως, καὶ τῶν παθῶν, ὅσα σώματος, ἀλλοτριώτατος ἂν εἴη κατὰ φύσιν<sup>85</sup>.

La semplicità della natura divina, associata a quella dell’incorporeità di Dio (cfr. ἀσώματος) e fondata sulla sua unità, è un ulteriore caposaldo del pensiero patristico, fortemente affermata già da Origene (*Prin.* 1, 1, 6, 149-151, *SCh* 252, 100, *Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens*; 157 s., *neque*

<sup>85</sup> Moreschini-Costa 1992, p. 60, ll. 92-94, «colui che si eleva completamente sopra ogni natura o apparenza del corpo dovrebbe per natura essere assolutamente estraneo anche alle passioni di questo», trad. cit.

*alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis uel materiae propria sunt*; vd. relativa nota) e dagli scrittori ortodossi del IV secolo; se, infatti, ammettesse parti o differenze al suo interno, ne verrebbe compromessa la divinità e l'unità. Si tratta comunque di una dottrina già platonica (cfr. *Phaed.* 78 cd) ed è presente in Filone (*leg. all.* 2, 2, 4 s., ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἓν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἀπλή) e in Plotino in relazione all'Uno (cfr. 2, 9, 1; 5, 5, 6; 5, 5, 10): cfr. in generale Moreschini 1997b, pp. 47-8; 2014, p. 788 nota 163 e relativi riferimenti.

**ἀσώματος**: in quanto non composito, Dio deve esser necessariamente incorporeo<sup>86</sup>: cfr. *or.* 28, 7, 11-15, p. 114, Σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ μάχης· μάχη δὲ διαστάσεως· ἡ δὲ λύσεως· λύσις δὲ ἀλλότριον πάντη Θεοῦ καὶ τῆς πρώτης φύσεως. Οὐκουν διάστασις, ἵνα μὴ λύσις· οὐδὲ μάχη, ἵνα μὴ διάστασις· οὐδὲ σύνθεσις, ἵνα μὴ μάχη· διὰ τοῦτο οὐδὲ σῶμα, ἵνα μὴ σύνθεσις<sup>87</sup>; cfr. anche *ibid.*, cap. 9, 1, p. 116, Οὕτω μὲν οὐ σῶμα ἡμῖν ὁ Θεός. La polemica è verisimilmente rivolta contro il materialismo stoico (cfr. Moreschini 2006a, p. 59 nota 4), secondo il quale tutto è corpo, compreso Dio e l'anima (cfr. Sykes 1997, p. 104 *ad arc.* 2, 37 ἄσαρκος), concezioni delle quale non è libero nemmeno Tertulliano (si pensi al *De anima*).

'Incorporeo' nel senso di 'immateriale' si afferma soprattutto con Platone, in cui ἀσώματος ricorre cinque volte: cfr. *Phaed.* 85 e 4-86 a 1, ἡ μὲν ἀρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένη λύρα; *Phlb.* 64 b 7, κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος; *Soph.* 246 b 7 s., νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι, 247 c 9-d 1, εἰ γὰρ τι καὶ μικρὸν ἐθέλουσι τῶν ὄντων συγχωρεῖν ἀσώματον, ἔξαρκεῖ; *Plt.* 286 a 5-7, τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλω δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται; doveva comunque esser già stato usato da Filolao, stando alla testimonianza di Claudiano Mamerto (*de statu animae* 2, 7 = DK 44 B 22), che gli attribuisce appunto l'espressione *incorporalem convenientiam*, corrispondente secondo Gomperz (1932, p. 156) ad ἀσώματος ἀρμονία (cfr. Plat. *Phaed. supra*), ed *incorporalem uitam*, = ἀσώματος ζωή (cfr. *ibid.*); cfr. an-

<sup>86</sup> Cfr. per questo già Alcino, *Didasc.* 10, 7, ἐξ ὧν ἀπάντων ἀναφαίνεται καὶ τὸ ἀσώματον αὐτὸ εἶναι. Ὅπερ κάκ τούτων ἀποδειχθήσεται· εἰ γὰρ σῶμα ὁ θεός, ἐξ ὕλης ἂν εἴη καὶ εἶδους· διὰ τὸ πᾶν σῶμα συνδύασμά τι εἶναι ἕκ τε ὕλης καὶ τοῦ σὺν αὐτῇ εἶδους [...] ἄτοπον δὲ τὸν θεὸν ἐξ ὕλης εἶναι καὶ εἶδους· οὐ γὰρ ἔσται ἀπλοῦς οὐδὲ ἀρχικός· ὥστε ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός. Sulla natura incorporea del vero essere per Numenio di Apamea cfr. *fr.* 2-7.

<sup>87</sup> «La composizione, infatti, è un principio di lotta; la lotta è un inizio di separazione, e quest'ultima è un inizio di disfacimento. Ma il disfacimento è del tutto estraneo a Dio e alla natura prima. Dunque, non c'è separazione, perché non ci sia dissolvimento; né lotta, perché non ci sia separazione; né composizione, perché non ci sia lotta: quindi la divinità non è nemmeno corpo, perché non ci sia composizione», trad. cit.

che Arist. *de An.* 404 b 31 (αἱ ἀρχαί); 409 b 21 (σῶμα ἀσωματώτατον: l'anima secondo gli atomisti; per ἀσώματος in Aristotele vd. in generale Gomperz 1932, p. 167 nota 1). In ambito presocratico (cfr. Anaximen., DK 13 B 3, ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀήρ τοῦ ἀσωμάτου; Meliss., 30 B 9, ἐν [...] δεῖ [...] σῶμα μὴ ἔχειν), invece, l'aggettivo appare affine al concetto di *Grenzenlosigkeit* (non ha dunque alcun valore 'spirituale'; vd. pp. 158 ss.). Per l'uso patristico di ἀσώματος in riferimento a Dio vd. *PGL s.v.*, p. 254, B.

**16b-17:** cfr. *or.* 29, 4, 14-18, p. 184, Καὶ οὐδ' ἐκεῖνο δύνασαι συνιδεῖν, ὅτι ᾧ διάφορος ἢ κατὰ σάρκα γέννησις – τοῦ γὰρ ἐν τοῖς σοῖς ἔγνωσ θεοτόκον Παρθένον; –, τούτῳ καὶ ἡ πνευματικὴ γέννησις ἐξαλλάττουσα· μᾶλλον δέ, ᾧ τὸ εἶναι μὴ ταυτόν, τούτῳ καὶ τὸ γεννᾶν διάφορον<sup>88</sup>; *Ath. decr.* 20, 5, 1 s., ἐπειδὴ δὲ ἡ ἐκ πατρὸς τοῦ υἱοῦ γέννησις ἄλλη παρὰ τὴν ἀνθρώπων φύσιν ἐστὶ [...]. Come si è detto *supra*, secondo Gregorio l'essere di Dio è qualcosa di diverso rispetto a quello degli uomini (*or.* 25, 17, Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀνθρώπινον).

**17 γεννήσιες:** come osserva Sykes (1997, p. 99), il plurale in -ιες con apofonia al grado zero è tipico in Omero per i temi in -i- della terza declinazione: Chantraine 1948, pp. 216-7. Cfr. anche *e.g. carm.* 1, 2, 29, 142, col. 894, (ἴδριες); 2, 1, 42, 4, col. 1344 (πτόλιες); 1, 2, 1, 232, col. 540 (φύσιες).

## 18-27

εἰ χρόνος ἐστὶν ἐμεῖο παροίτερος, οὐ πρὸ Λόγιο  
 ὁ χρόνος, οὗ γενέτης ἔστ' ἄχρονος. ἡμὸς ἀναρχος  
 ἦε Πατήρ, θεότητος ὑπέρτερον οὐ τι λελοιπώς,  
 τῆμος καὶ Πατρὸς Υἱός, ἔχων Πατέρ' ἄχρονον ἀρχήν,  
 ὡς φάος ἠελίοιο μέγαν περικαλλέα κύκλον  
 (εἰ καὶ εἶδεα πάντα κάτω μεγάλοιο Θεοῖο),  
 ὄφρα κε μὴ τι Πατρὸς καὶ Υἱέος αἰὲν ἐόντων  
 μεσσηγῶ στήσαντες, ἀπορρήξωμεν ἄνακτα  
 Υἱὸν Πατρὸς ἀνακτος. ὁ γὰρ πάρος ἐστὶ Θεοῖο,  
 ἡ χρόνος ἢ θελήσις, ἐμοὶ τμηξὶς θεότητος.

20

25

**18-19:** La diversità di natura fra Dio e uomo, proclamata nei versi precedenti, è ora ribadita in relazione al tempo: mentre le creature gli sono sottopo-

<sup>88</sup> «Tu non riesci a comprendere neanche questo, cioè che colui che ha una differente generazione relativamente alla carne – infatti, dove hai conosciuto nei tuoi testi una Vergine madre di Dio? – deve avere anche una generazione spirituale diversa dalle altre. O piuttosto, colui che non è come noi, ha avuto anche una generazione diversa dalla nostra», trad. cit.

ste, ciò non vale per il Λόγος, che è appunto creatore del tempo. L'obiettivo polemico è naturalmente la dottrina ariana: per l'eresiarca alessandrino, infatti, «il Figlio, generato dal Padre fuori dal tempo<sup>89</sup> e creato e fondato (*Prov.* 8, 22-5) prima dei tempi, non esisteva prima di essere generato» (*epist.* 2, 4, Opitz 6, 13, ὁ δὲ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι), dal momento che «non è eterno né coeterno né ingenerato insieme col Padre» (οὐδὲ γὰρ ἔστιν αἰδιος ἢ συναίδιος ἢ συναγέννητος τῷ πατρί, trad. Simonetti 2003, p. 79); le medesime argomentazioni, poi, erano riprese e sviluppate da Eunomio, secondo il quale, ammettendo la generazione del Figlio *ab aeterno*, allora il Padre avrebbe generato uno che già esisteva e che sarebbe dunque parimenti ingenerato; sosteneva pertanto la creazione del Figlio non dal non essere, bensì dalla volontà del Padre (come già Ario, *epist.* 2, 3, Opitz 6, 13, θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα); di conseguenza questi non esisteva prima di esser creato (*Apol.* 12, 11-13, ed. Vaggione 1987, p. 48, ταύτην [οὐσίαν, *scil.*] δὲ γεγενῆσθαι μὲν οὐκ οὐσαν πρὸ τῆς ἰδίας συστάσεως, εἶναι δὲ γεννηθεῖσαν πρὸ πάντων γνώμη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς)<sup>90</sup>: in questo modo, per gli Ariani, ci sarebbe stato un tempo nel quale il Λόγος di Dio non esisteva (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν)<sup>91</sup> – un'idea già negata espressamente da Origene (vd. *infra*).

La contraddittorietà insita nella posizione di Ario era stata ben colta già da Alessandro: infatti, «ammettendo il Figlio posteriore al Padre, si viene ad ammettere fra i due una χρονική πρόθεσις, un intervallo (διάστημα) anteriore al Figlio, il che è assurdo in quanto anche il tempo, anche questo generico διάστημα è stato fatto per mezzo del Logos e quindi questo non può essere soggetto a determinazioni cronologiche»<sup>92</sup>. Questo argomento si ritrova anche

<sup>89</sup> Simonetti 2003, p. 550 nota 11 precisa che ἀχρόνως non implica la coeternità del Figlio rispetto al Padre, ma significa solo «prima del tempo, cioè prima della creazione del mondo».

<sup>90</sup> Cfr. Simonetti 1975, pp. 256-7.

<sup>91</sup> In questa posizione è stato ravvisato un influsso della dottrina dell'inizio nel tempo del mondo, sostenuta da Attico e Plutarco: su questo problema cfr. Meijering 1974.

<sup>92</sup> Simonetti 1975, p. 55. Cfr. in particolare *Alex. epist.* 2, 22 s., Opitz 14, 23 (= Thdt. *HE* 1, 4): Ὅτι δὲ μανιῶδες τὸ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν γεγονέναι φρονεῖν, χρονικὴν ἔχον τὴν πρόθεσιν, αὐτόθεν δείκνυται τὸ ἐξ οὐκ ὄντων, κἂν ἀγνοῶσιν οἱ ἀνόητοι τὴν τῆς φωνῆς αὐτῶν μανίαν. ἢ γὰρ χρόνοις ἐμπολιτεύεσθαι δεῖ τὸ οὐκ ἦν, ἢ αἰῶνός τινι διαστήματι. εἰ τοίνυν ἀληθές τὸ πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι, δῆλον ὅτι καὶ πᾶς αἰὼν καὶ χρόνος καὶ διαστήματα καὶ τὸ ποτέ, ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν εὐρίσκεται, δι' αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ πῶς οὐκ ἀπίθανον τὸν καὶ χρόνους καὶ αἰῶνας καὶ καιρούς, ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν συμπέφυρται, ποιήσαντα, αὐτὸν ποτε μὴ εἶναι λέγειν; ἀδιανόητον γὰρ καὶ πάσης ἀμαθίας ἀνάπλεων τὸν αἴτιον γενόμενόν τινος αὐτὸν μεταγενέστερον λέγειν τῆς

nei successivi sostenitori dell'ortodossia nicena. Nell'orazione 20 di Gregorio Nazianzeno, ad es., si ritrovano delle affermazioni assai simili alle presenti: Εἰ γὰρ χρόνος Υἱοῦ πρεσβύτερος ἐκείνου δηλαδὴ πρῶτως ἂν εἴη αἴτιος ὁ Πατήρ. Καὶ πῶς ποιητὴς χρόνων ὁ ὑπὸ χρόνον; Πῶς δὲ καὶ Κύριος πάντων, εἰ ὑπὸ χρόνου προεἰληπταὶ τε καὶ κυριεύεται; (*or.* 20, 7, 14-18, *SCh* 270, 72)<sup>93</sup>; ancora in *or.* 29, 3, 20 s., p. 182, si dichiara che non sono sottomessi al tempo gli esseri dai quali il tempo proviene (οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος). Cfr. anche *Ath. Ar.* 1, 13, *PG* 26, 40 B 1-5, τὸ ἄρα “οὐκ ἦν ποτε” καὶ τὸ “πρὶν γενέσθαι” καὶ τὸ “ὅτε” καὶ ὅσα τοιαῦτὰ ἐστὶ λεξιδία ἐπὶ μὲν τῶν γενητῶν καὶ κτισμάτων ἐξ οὐκ ὄντων γενομένων ἀρμόζει λέγεσθαι, ἀλλότρια δὲ τοῦ λόγου ἐστίν<sup>94</sup>; *ibid.*, 11-13, τί τοίνυν χρόνους πρὸ υἱοῦ φαντάζεσθε; ἢ διὰ τί μετὰ χρόνους βλασφημεῖτε τὸν λόγον, «δί’ οὐ καὶ οἱ αἰῶνες» γεγόνασι;<sup>95</sup> *Bas. Eun.* 2, 13, col. 596 A, Ἀνάγκη γὰρ, εἴπερ τι εἴη μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, πρεσβύτερον εἶναι τοῦτο τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ. Τί οὖν ἂν εἴη τοῦτο; Τί ἄλλο γε ἢ αἰὼν πάντως ἢ χρόνος; [...] Εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, ψευδὴς ἢ λέγουσα Γραφή τοὺς αἰῶνας δι’ αὐτοῦ γεγενῆσθαι, καὶ ἡ διδάσκουσα, ὅτι πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο· τοῖς πᾶσι, δηλονότι, ἐμπεριειλημένων καὶ τῶν αἰώνων<sup>96</sup>; *Greg. Nyss. Eun.* 1, 1, 624-641; *ref.* 45, ὁ τῶν αἰώνων δημιουργός (Figlio).

**18 παρούτερος:** con valore spaziale (‘più avanti’) è presente in *carm.* 1, 2, 1, 238, col. 540 (παρούτερον); *ibid.*, v. 634, col. 570; 1, 2, 2, 587, col. 624 (τῶνδε παρούτερα θαύματ’); per quello temporale vd. *Euph. fr.* 34 Powell (παρούτερα).

**19 οὗ:** Questo pronome relativo è stato per lo più messo in relazione con Λόγοιο del v. 18: cfr. *Nic. in arc.* 2, 18-27, ll. 101-104, ed. cit., p. 60, Εἰ οὖν ἐμοῦ,

ἐκείνου γενέσεως.

<sup>93</sup> «Se, infatti, parlassimo di un tempo anteriore al Figlio, allora, evidentemente, il Padre sarebbe innanzitutto causa del tempo. E come potrebbe essere creatore del tempo colui che è sottomesso al tempo? E come sarebbe Signore di tutto, se fosse preceduto e dominato da un principio temporale?», trad. cit.

<sup>94</sup> «“Un tempo non esisteva” e “prima di essere fatto” e “quando” e tutte le espressioni di questo tipo si adattano se applicate alle cose fatte ed alle creature che sono nate dal nulla, ma sono estranee al Logos», trad. Podolak 2003, p. 57.

<sup>95</sup> «Perché allora fantasticate di tempi prima del Logos? O perché bestemmiare contro il Figlio dicendo che è nato dopo i tempi, se è vero che tramite lui sono stati creati anche i secoli?», *ibid.*

<sup>96</sup> «Se infatti c’è qualche cosa tra il Padre e il Figlio, è necessario che ciò sia più antico dell’esistenza del Figlio. Che cosa potrebbe essere? Che altro, se non proprio un secolo o un tempo? [...] Però, se questo è vero, mente la Scrittura, che dice che i secoli sono stati creati da lui e che insegna che tutto è stato fatto per mezzo di lui, essendo compresi in questo tutto, evidentemente, anche i secoli», trad. Ciarlo 2007, p. 247. Il riferimento, segnalato dai Maurini, è a *Hebr.* 1, 2 e *Io* 1, 3.

φησίν, πρότερος ὁ χρόνος (ὕπὸ χρόνον γὰρ ἔγωγε), οὐκ ἂν εἴη καὶ τοῦ Λόγου αὐ-  
τοῦ πρεσβύτερος, οὐπερ ἄχρονός ἐστιν ὁ Πατήρ<sup>97</sup>; Billius 1575, p. 17, «Si prius  
est tempus quàm sim, prius attamen haud est / Quàm Verbum, cuius Pater est  
sine tempore»; Cantarella 1992, p. 127, «Se il tempo è più antico di me, pri-  
ma del Verbo, il cui genitore è senza tempo, non c'è tempo»; Sykes (1997,  
p. 7), «If time precedes my human existence, time is not prior to the Word  
whose begetter is timeless». Il suo referente è individuato in χρόνος, invece,  
dalla versione siriana (ܐܘܢ ܩܕܝܫܐ ܕܥܕܝܢܐ ܕܠܗܘܢ ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ  
ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ ܕܥܕܝܢܐ)<sup>98</sup>, dalla *Parafrasi* ano-  
nima (*ad l.*, ed. cit., p. 222, Εἰ χρόνος τῆς ἐμῆς γεννήσεως πρότερος, οὐκ ἔσται  
τοῦ Λόγου χρόνος πρεσβύτερος· οὐτινος χρόνου ποιητῆς ἐστιν ἄχρονος· ποιη-  
τῆς γὰρ χρόνων οὐχ ὑπὸ χρόνον), da Moreschini 2006a, p. 219 («Se il tempo  
è anteriore a me, non è però anteriore al Logos, perché il genitore del tempo  
è fuori del tempo») e – sembra – da Hornschuch 1645, p. 19 («Si tempus  
est me prius, non (ideo fuit) ante VERBUM / Tempus, cujus GENITOR est  
temporis expers») e Caillau («Si antiquius me tempus est, non ante Verbum /  
Tempus est, cujus genitor temporis est expers»). Quest'ultima interpretazio-  
ne sembra essere invero la più corretta, come confermano anche le citazioni  
patristiche del lemma precedente. Non desta stupore l'uso di γενήτης, tipico  
del Padre, in riferimento al Figlio, attestato proprio in Gregorio Nazianzeno  
in *carm.* 2, 2, 3, 4, col. 1480, Ὡς γὰρ ὁμοῦ πάντων γενέτης, νωμεύς τε φέριστος,  
/ Χριστὸς ἄναξ (cfr. PGL s.v.). Sul Figlio ἄχρονος vd. *supra*, ad arc. 2, 7.

**19-24:** Queste affermazioni si ricollegano alla terza *Orazione Teologica*, do-  
ve, rispondendo alla domanda «Quando sono avvenute queste cose» (*or.* 29,  
3, 1, p. 180, Πότε οὖν ταῦτα), Gregorio risponde che la generazione del Λόγος  
e quanto riguarda la vita intertrinitaria si colloca al di sopra del quando (*ibid.*,  
Ἵπερ τὸ πότε ταῦτα). Per dimostrare questo assunto, tuttavia, il predicatore  
non si sottrae ai 'giochi' linguistici di Eunomio<sup>99</sup>, adottando il suo stesso lin-  
guaggio relativo al tempo<sup>100</sup> per dimostrarne l'inconsistenza e l'infondatezza.

<sup>97</sup> «Se dunque, dice, il tempo è anteriore a me (infatti io sono sottomesso al tempo), non  
potrebbe essere più antico anche del Logos stesso, il cui Padre è fuori del tempo», trad. cit.

<sup>98</sup> «Se il tempo esisteva da prima di me, non è prima del Logos il tempo, il cui creatore è al  
di fuori del tempo». Da notare che γενέτης è reso con *'ābodā*, corrispondente a δημιουργός  
(si può ipotizzare che il traduttore si sia servito di glosse), ed ἄχρονος con *lā zabnā'it*, che  
sembra presupporre un ἀχρόνως nel modello greco.

<sup>99</sup> In *or.* 29, 7 Gregorio impiega appunto il verbo προσπαίζω per indicare i ragionamenti con  
i quali Eunomio si prende giuoco della Trinità.

<sup>100</sup> Nel cap. 5 Gregorio qualifica l'ossessione ariana per i rapporti temporali attraverso  
l'aggettivo φιλόχρονος: τὰς περιέργους ἐνστάσεις καὶ φιλοχρόνους.

Afferma infatti:

Εἰ δὲ δεῖ τι καὶ νεανικῶς εἰπεῖν, ὅτε ὁ Πατήρ. Πότε δὲ ὁ Πατήρ; Οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Τοῦτο οὖν καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. [...] Πότε ὁ Υἱὸς γεγέννηται; Ὅτε ὁ Πατήρ οὐ γεγέννηται. Πότε δὲ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται; Ὅτε ὁ Υἱὸς οὐκ ἐκπεπόρευται, ἀλλὰ γεγέννηται ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον<sup>101</sup>;

quest'ultima affermazione, tuttavia, è seguita dalla constatazione che la condizione umana non è in grado di sfuggire l'immagine del tempo quando vuole descrivere ciò che è al di sopra del tempo (8 s., εἰ καὶ μὴ δυνάμεθα, τὸ ὑπὲρ χρόνον παραστήσαι θέλοντες, χρονικὴν ἐκφυγεῖν ἔμφρασιν)<sup>102</sup>, nonostante tutto lo sforzo umano di intendere in maniera atemporale i concetti di 'quando', 'prima', 'dopo' e 'da principio' (9-11, Τὸ γὰρ ὅτε, καὶ πρὸ τοῦδε, καὶ μετὰ ταῦτα, καὶ ἀπ' ἀρχῆς, οὐκ ἄχρονα, κἂν ὅτι μάλιστα βιαζώμεθα). Pertanto, quando si afferma che il Padre, privo di principio (ἀναρχος), è ἀρχή del Figlio e dello Spirito, si deve intendere questa affermazione a livello ontologico, non cronologico. Per illustrare questo principio, il Cappadoce ricorre appunto all'immagine del sole e della luce: la causa ontologica non è anteriore agli esseri di cui è causa così come il sole non è anteriore alla luce che produce (*ibid.*, 17-19, δῆλον δὲ τὸ αἴτιον οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον· οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος); cfr. anche *or.* 25, 15, ἐκ Θεοῦ γὰρ, εἰ καὶ μὴ μετ' αὐτόν, ὡς ἐξ ἡλίου φῶς<sup>103</sup>.

La dottrina della causa ontologica (cfr. *arc.* 2, 21 ἔχων Πατέρ' ἄχρονον ἀρχήν), come si è detto (vd. *supra*, ad *arc.* 1, 25, s.v. ἀναρχος), come pure anche l'immagine dello splendore e della luce per esemplificare la generazione eterna, derivano da Origene. L'Alessandrino, infatti, nega decisamente, contro gli gnostici, che ci sia stato un tempo in cui il Figlio non sia esistito (οὐκ ἦν ποτε

<sup>101</sup> *Or.* 29, 3, 1-7, pp. 180, 182: «Se poi bisogna dire qualcosa di audace, allora queste cose sono avvenute al tempo in cui c'era il Padre. E il Padre da quando esiste? Non c'è stato un momento in cui non esistesse. Questo vale per il Figlio e per lo Spirito Santo. [...] Quando è stato generato il Figlio? Quando il Padre non è stato generato. Quando lo Spirito Santo è proceduto? Quando il Figlio non è proceduto, ma è stato generato fuori dal tempo e in modo ineffabile...», trad. cit.

<sup>102</sup> Cfr. anche *Plot.* 5, 8, 12, 26 s., χρηστὸν γὰρ τούτοις τοῖς ὀνόμασι τῆ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκη.

<sup>103</sup> In *carm.* 2, 1, 11, 641-645 la stessa immagine è impiegata in ambito cristologico (cfr. Attar 2005b): Θεοῦ δ' ὅλου μετέσχευ ἀνθρώπου φύσις, / οὐχ ὡς προφήτης ἢ τις ἄλλος ἐνθέων, / – ὃς οὐ Θεοῦ μετέσχε, τῶν Θεοῦ δὲ γε –, / ἀλλ' οὐσιωθεῖσ' ὥσπερ ἀυγαῖς ἥλιος.

ὄτε οὐκ ἦν)<sup>104</sup>: afferma nel *De Principiis* (4, 4, 1, 22-25, *SCh* 268, 402), *Sicut ergo numquam lux sine splendore esse potuit, ita nec filius quidem sine patre intelligi potest, qui et figura expressa substantiae eius et uerbum et sapientia dicitur*)<sup>105</sup>; ed ancora in *Prin.* 1, 2, 4, 121, s., *SCh* 252, p. 118, *Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce*. Parimenti – prosegue, riprendendo un argomento già in uso presso gli Apologisti<sup>106</sup> – il Padre non è mai stato privo della Verità, della Sapienza e della Vita, le quali ἐπίνοιαι designano appunto perfettamente la sua sostanza (*ibid.*, ll. 25-30, *l. cit.*, *Quomodo ergo potest dici quia fuit aliquando, quando non fuerit filius? Nihil enim aliud est dicere nisi quia fuit aliquando, quando ueritas non erat, quando sapientia non erat, quando uita non fuerit, cum in his omnibus perfecte dei patris substantia censeatur*)<sup>107</sup>. Anche qui, inoltre, è presente l'invito ad accogliere *cum uenia* le espressioni *quando* e *numquam*, che devono invece essere intese *supra omne [...] tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem* quando sono applicate alle persone trinitarie (*Prin.* 4, 4, 1, 34 ss., *l. cit.*). La generazione del Figlio si presenta, infatti, come eterna e continua: «il Padre genera il suo Verbo a ciascun momento come la luce emette sempre il suo splendore» (Crouzel 1981, p. 26, con riferimento a *Hler* 9, 4<sup>108</sup>).

Il motivo della luce (v. 22, ὡς φάος ἡελίοιο μέγαν περικαλλέα κύκλον), in particolare, risulta particolarmente apprezzato anche da altri autori ortodossi, che lo impiegano per dimostrare la coeternità del Figlio con il Padre: cfr. e.g.

- *Alex. epist.* 2, 26-27 *pass.*, Orpitz 14, 22 s., [...] ἀνάγκη τὸν πατέρα αἰε εἶναι πατέρα· ἔστι δὲ πατὴρ αἰε παρόντος τοῦ υἱοῦ, δι' ὃν χρηματίζει πατὴρ·

<sup>104</sup> Simonetti 1975, p. 14 nota 44 rileva a proposito la ripresa (e la rifunzionalizzazione in senso trinitario) da parte di Origene di Alc. *epit.* 14, 3, «Ὅταν δὲ εἶπη γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ, ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου, ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι αἰε ἐν γενέσει ἔστι καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερον τι αἴτιον («Quando Platone dice che il cosmo è “generato” [...], ciò non va inteso nel senso che ci fu un tempo in cui il cosmo non esisteva, ma, piuttosto, nel senso che il cosmo è in perenne divenire e rivela una causa più originaria della sua stessa esistenza», trad. Vimercati 2015).

<sup>105</sup> È evidente il riferimento alle ἐπίνοιαι cristologiche viste *supra*. Questa immagine, adoperata già da Iust. *dial.* 128, 3, 1-4 (p. 530 Bobichon), è presente anche in Plot. 5, 3, 12, 39-44, cit. *infra*, p. 295.

<sup>106</sup> Cfr. Athenag. *Suppl.* 10, 3; Thphl. *Autol.* 2, 10 (cfr. Moreschini 2014, p. 204 nota 17).

<sup>107</sup> Cfr. anche *Prin.* 1, 2, 9, 287 ss., *SCh* 252, 130.

<sup>108</sup> Cfr. Orig. *Hler* 9, 4, 71-73 (*SCh* 232, 392), οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' αἰε γεννᾷ αὐτόν; 75-78, Τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης οὐχὶ ἄπαξ γεγέννηται καὶ οὐχὶ γεννᾶται· ἀλλὰ ὅσον ἐστὶν τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.



ἀεὶ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ ἐστὶν ὁ πατήρ τέλειος, ἀνελλιπῆς τυγχάνων ἐν τῷ καλῷ, οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεννήσας τὸν μονογενῆ υἱόν. τί δέ; οὐκ ἀνόσιον τὸ λέγειν μὴ εἶναι ποτε τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ [...] ἢ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ ποτε μὴ ὑπάρχειν, ἢ τὸν λόγον αὐτοῦ ἠκρωτηριάσθαι ποτέ, ἢ τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ὁ υἱὸς γνωρίζεται καὶ ὁ πατήρ χαρακτηρίζεται; τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν συναναρεῖ καὶ τὸ πρωτότυπον φῶς, οὗ ἐστὶν ἀπαύγασμα;

- Ath. Ar. 1, 13, PG 26, 40 B 1-5 (cit. *supra*); *ibid.*, 6-11, οὐκ ἄρα, ὡ θεομάχοι, <ἐξ οὐκ ὄντων> γέγονεν ὁ υἱὸς οὐδὲ ὄλως τῶν γεννητῶν ἐστὶν ὁ υἱός, ἀλλὰ τοῦ πατρὸς εἰκὼν καὶ λόγος αἰδιός ἐστὶν οὐδὲ πώποτε οὐκ ὢν, ἀλλ' ἀεὶ ὢν ὡς αἰδίου ὄντος φωτὸς αἰδίου ἀπαύγασμα)<sup>109</sup>;
- Bas. Eun. 2, 12, PG 29, 593 B, ἀλλ' ἀφ' οὗ Πατῆρ, καὶ Υἱός;
- Ps.-Bas. (= Didym., vd. CPG 2837 e CPG Suppl. 2837a), Eun. 4, 1, PG 29, 676, Εἰ ἀπαύγασμα παντὸς φωτὸς γεννᾶται μὲν ἐκ τοῦ φωτὸς, οὐ ποτε δέ, ἀλλὰ ἀχρόνως καὶ συναϊδίως ἐκείνῳ (οὐ γὰρ ἐστὶ φῶς χωρὶς ἀπαυγάσματος)· καὶ ὁ Υἱός, ἀπαύγασμα τυγχάνων, οὐ ποτε ἔσται, ἀλλὰ συναϊδίως, φωτὸς ὄντος τοῦ Θεοῦ;
- Greg. Nyss. Eun. 1, 1, 358, συνεπιθεωροῦμεν τῇ αἰδιότητι τοῦ πρωτοτύπου φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ἀπαυγάσματος ἐννοοῦντες καὶ τὸ «πρεσβύτερον» οὐ δεχόμενοι<sup>110</sup>; *ibid.* 1, 1, 636 ss.; 2, 377; soprattutto 3, 6, 14, ὡς ἐκ παντὸς τοῦ ἡλιακοῦ κύκλου ἢ τοῦ φωτὸς λαμπηδῶν ἀπαυγάζεται (οὐ γὰρ τὸ μὲν τι λάμπει, τὸ δὲ ἀλαμπές ἐστὶ τοῦ κύκλου), οὕτως ὅλη ἢ δόξα, ἣτις ἐστὶν ὁ πατήρ, τῷ ἐξ ἑαυτῆς ἀπαυγάσματι τουτέστι τῷ ἀληθινῷ φωτὶ πανταχόθεν περιαιγάζεται· καὶ ὡς ἐκ τοῦ ἡλίου μὲν ἐστὶν ἢ ἀκτίς (οὐ γὰρ ἂν ἦν ἀκτίς, εἰ μὴ ἥλιος ἦν), οὐ μὴν ποτε χωρὶς τῆς ἀπαυγάζομένης ἀκτίνος ἐφ' ἑαυτοῦ νοεῖται ὁ ἥλιος, οὕτω τὸ συναφές τε καὶ αἰδίου τῆς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑπάρξεως τοῦ μονογενοῦς παραδιδούς ὁ ἀπόστολος ἀπαύγασμα δόξης τὸν υἱὸν κατωνόμασε<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> «allora, o nemici di Dio, il Figlio non è nato dal nulla né in alcun modo fa parte delle creature, ma è immagine del Padre ed è Logos eterno né mai ci fu un tempo in cui non esisteva, ma è sempre in quanto eterna irradiazione di una luce eterna», trad. Podolak 2003, p. 57.

<sup>110</sup> «nell'eternità della luce primigenia noi contempliamo anche lo splendore, e, pur considerando che esiste la causa dello splendore, non ammettiamo che essa sia più "antica"», trad. cit.

<sup>111</sup> «come da tutto il disco del sole proviene, brillando, lo splendore della luce (e infatti non è possibile che una parte del disco brilli e un'altra rimanga oscura), così tutta la gloria, che è il Padre, è irraggiata da ogni parte, tutto all'intorno, dallo splendore che proviene da

Si tratta, in ogni caso, di un motivo diffuso anche in ambito non cristiano, ad es. in *CH* 12, 1, ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτεταμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡσπερ ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς<sup>112</sup>; *Alcin. epit.* 10, 3, ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει, ὡς ὁ ἥλιος παντὸς φωτός<sup>113</sup>; molto importante la testimonianza di Plotino, *Enn.* 5, 1, 6, 25 ss., dove la derivazione del molteplice dall'Uno è descritta nei termini di un irraggiamento (περιλαμψις) che tuttavia non implica movimento da parte sua (senza passione, potremmo dire), «simile in questo all'irraggiamento del Sole che lo circonda come se gli ruotasse intorno: è vero, il raggio si alimenta di continuo al Sole, ma il Sole resta quale è»<sup>114</sup> (πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περιλαψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὡσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος; si tratta comunque di una concezione digradante, *a maiore ad minus*, naturalmente incompatibile con l'ortodossia cristiana); cfr. anche 4, 3, 17.

**ἦμος... τῆμος:** di uso omerico, vd. Chantraine 1953, p. 254.

**19 ἀναρχος:** lezione di Ω, di L e della versione siriana (ⲀⲚ Ⲁⲓ Ⲁⲓ, *sine principio Pater*), accolta anche da Caillau e Moreschini, mentre Π (e, per contaminazione, **Va**<sup>2</sup>) ha ἀνάρχου, recepito anche da Billius ed Hoeschel. Quest'ultima, metricamente accettabile, non è in contrasto con la fede nicena, purché s'intenda, come si è visto *supra*, *ad arc.* 1, 25, s.v., in senso cronologico e non ontologico. La preferenza dovrebbe, tuttavia, con Moreschini, essere accordata ad ἀναρχος, epiteto precipuo del Padre. La proposta di L.R. Wickham, riportata in Sykes (1997, p. 99) [in realtà propria già della *Parafraasi* anonima, *ad l.*, p. 222, ἡνίκα ἦν ὁ Πατήρ, οὐδὲν ὑπέρτερον λιπῶν τῆς ἀνάρχου θεότητος], di porre in relazione ἀνάρχου con θεότητος (v. 20) appare inverosimile.

**20 θεότητος ὑπέρτερον οὐ τι λελοιπώς:** cfr. *arc.* 2, 5 οὐδὲ ἔην μέγαλοιο Πατρὸς πάρος. L'affermazione deve esser messa verisimilmente in relazione con *or.* 31, 33, 2-4, p. 340, Θεοῦ δὲ οὐδὲν πρεσβύτερον, ἴν' ἦ τι τὸ τοῦτον κεινηκός· αὐτὸς μὲν γὰρ πάντων αἰτία, αἰτίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐκ ἔχει, e dunque sarebbe

essa, cioè dalla luce vera; e come il raggio proviene dal sole, perché non vi sarebbe il raggio se non vi fosse il sole, e comunque non si potrebbe pensare il sole in sé e per sé, separato dal raggio che ne promana, così l'apostolo ci insegna la contiguità e l'eternità dell'esistenza dell'Unigenito dal Padre, e chiama il Figlio «splendore della gloria», trad. cit.

<sup>112</sup> «L'intelletto, dunque, non è un pezzetto ritagliato dall'essenza di Dio, ma ne è in un certo senso un dispiegamento, come la luce dal sole», trad. Ramelli 2018.

<sup>113</sup> Il primo dio «è Verità, perché è principio di ogni verità, come il Sole è principio di ogni luce», trad. Vimercati 2015.

<sup>114</sup> Trad. Reale.

una perifrasi per ἀναίτιος (e dunque si verrebbe a creare la stessa successione di *arc.* 1, 25, ἀναρχος, ἀναίτιος), oppure, alla luce di *or.* 29, 3 (Πότε ὁ Υἱὸς γεγέννηται; Ὅτε ὁ Πατὴρ οὐ γεγέννηται, vd. *supra*), per ἀγέννητος. Meno probabile che abbia il valore di νεώτερος suggerito da Eustazio *ad Il.* 11, 786 s. (cit. in *ThGL s.v.*), τέκνον ἐμὸν γενεῆ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς, / πρεσβύτερος δὲ σύ ἐσσι, che sarebbe conforme all'uso degli antichi Ioni: in tal caso, il lemma («il Padre, che non ha lasciato nulla di più recente della natura divina») potrebbe essere interpretato come volto ad escludere la generazione nel tempo del Figlio; sembra tuttavia preferibile il significato di *superior, maior*, accolto anche da tutti gli esegeti del testo. Billius gli attribuisce valore anche temporale: «Cumque / Nil penitus deitate sua majusve priusve / Esset habens Genitor...», come già Niceta (p. 60, 110-112, ἐξ οὗ ὁ Πατὴρ ἀναρχος ὦν οὐδὲν τῆς αὐτοῦ θεότητος ὑπέρτερον ἢ πρεσβύτερον καταλελοίπει).

**22 ἡέλιιο μέγαν περικαλλέα κύκλον:** L'immagine del sole e del suo disco splendente è diffusa in Tragedia: cfr. Aesch. *Pers.* 504, αὐγαῖς λαμπρὸς ἡλίου κύκλος; Id. *Prom.* 91, τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου; Soph. *Ant.* 416, λαμπρὸς ἡλίου κύκλος; Eur. *Hec.* 412, ἀκτίνα κύκλον θ' ἡλίου προσόφομαι (cfr. anche Id. *Alc.* 208, ritenuto sospetto); cfr. anche Arat. *phaen.* 1, 753, ἐννεακαίδεκα κύκλα φαεινοῦ ἡελίοιο; AG 14, 139 (Metrod.), 2 s., χρύσεια κύκλα / ἡελίου.

**μέγαν περικαλλέα:** *iunctura* omerica, *Od.* 18, 292, μέγαν περικαλλέα πέπλον; cfr. anche Ios. Flav. *Bell. Iud.* 1, 402, 2, τοὺς μεγίστους καὶ περικαλλεστάτους οἴκους; Cass. Dio *HR* 37, 17, 3, νεῶν τε μεγίστον καὶ περικαλλέστατον; Eus. *PE* 7, 10, 3, 6 s., *SCh* 215, 204 τὸ μέγα τοῦτο καὶ περικαλλὲς τεχνούργημα; Ath. *in Ps.* 8, 4, *PG* 27, 81 C, τὸ οὕτω μέγα καὶ περικαλλὲς, τοὺς οὐρανοὺς φημι; Greg. Naz. *epigr.* 8, 209, 5, μέγαν περικαλλέα τύμβον.

**περικαλλέα:** termine omerico (vd. *LSJ s.v.*), è associato ad ἥλιος nel celebre *incipit* del terzo libro dell'*Odissea*, dove è epiteto del mare (Ἡέλιος δ' ἀνόρουσε, λιπὼν περικαλλέα λίμνην), mentre è riferito a φάος in *Od.* 19, 34. Il sole è inoltre detto "immagine bellissima" della divinità in Plut. *ad princ. inerudit.* 780 F 2, οἷον δ' ἥλιον ἐν οὐρανῷ περικαλλὲς εἶδωλον ἑαυτοῦ καὶ σελήνην ὁ θεὸς ἐνίδρυσε; 781 F 8, οἷον δ' ἥλιος ἐν οὐρανῷ μίμημα τὸ περικαλλὲς αὐτοῦ δι' ἐσόπτρου εἶδωλον ἀναφαίνεται τοῖς ἐκείνων ἐνοραῖν δι' αὐτοῦ δυνατοῖς. Nel Nazianzeno s'incontra in *or.* 1, 6, 6, *SCh* 247, 78 (ναῶ... τῷ περικαλλεῖ) e *epit.* 112, 3 = AG 8, 139, 3, νηῶ περικαλλεῖ); *epigr.* 49, 5 = AG 8, 176, 5 ed *epigr.* 80, 5 = AG 8, 209, 5 (περικαλλέα τύμβον); *carm.* 1, 2, 1, 616, col. 569 (περικαλλέα κόσμον); 1, 2, 2, 284, col. 600 (περικαλλέα πηγῆν); 1, 2, 2, 464, col. 615, e v. 667, col. 631 (περικαλλέα νύμφην); 1, 2, 15, 35, col. 768 (περικαλλέες, riferito agli animali).

**23:** Questa posizione è in continuità con il pensiero di *or.* 31, 31-33. Il vescovo, infatti, riferisce (cap. 31) di aver a lungo ricercato un'immagine terrena alla quale paragonare la θεότης (1-3, p. 338, Ὡς ἔγωγε πολλὰ διασκεψάμενος πρὸς ἑμαυτὸν [...] ζητῶν εἰκόνα τινὰ τοῦ τοσοῦτου πράγματος), senza tuttavia esser mai soddisfatto (3 s., οὐκ ἔσχον ᾧτινι χρῆ τῶν κάτω τὴν θείαν φύσιν παραβαλεῖν): la somiglianza, infatti, è sempre piccola e parziale, mentre il più non viene ricompreso nella similitudine, lasciando Gregorio ed il suo modello in basso (Κἂν γὰρ μικρά τις ὁμοίωσις εὔρεθῆ, φεύγει τὸ πλεῖον, ἀφέν με κάτω μετὰ τοῦ ὑποδείγματος; cfr. anche cap. 33, 8-10). Racconta, quindi, di aver in un primo momento valutato l'immagine della sorgente, della fonte e del fiume, impiegata dagli Apologisti, e di averla scartata, per paura di presentare un flusso della natura divina (vd. *supra*, ad v. 14 ῥύσιν), e successivamente (cap. 32) quella del sole, del raggio e della luce (1, Πάλιν ἥλιον ἐνεθυμήθην, καὶ ἀκτίνα, καὶ φῶς), ma di aver infine scorto al suo interno, anche in questo caso, dei rischi teologici (1 s., Ἀλλὰ κἀνταῦθα δέος): in primo luogo quello di concepire la natura, di per sé non composta, come una sintesi, come nel caso del sole e di quanto gli appartiene (πρῶτον μὲν μὴ σύνθεσις τις ἐπινοῆται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως, ὡσπερ ἡλίου καὶ τῶν ἐν ἡλίῳ; σύνθεσις è termine-chiave del lessico sabelliano: cfr. *or.* 2, 37); secondariamente, quello di attribuire l'οὐσία al solo Padre, facendo di Figlio e Spirito solo delle δυνάμεις di Dio in lui comprese e non delle vere e proprie ipostasi (3-6, δεύτερον δὲ μὴ τὸν Πατέρα μὲν οὐσιώσωμεν, τἄλλα δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις Θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας) – infatti né il raggio né la luce costituiscono un altro sole, ma sono delle emanazioni del sole e delle qualità della sua sostanza (6 s., οὔτε γὰρ ἀκτίς, οὔτε φῶς, ἄλλος ἥλιος, ἀλλ' ἡλιακαὶ τινες ἀπόρροιαί, καὶ ποιότητες οὐσιώδεις) – e in definitiva la deduzione, assurda, di attribuire a Dio al contempo l'essere e il non essere (7-9, καὶ ἅμα τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι τῷ Θεῷ δῶμεν ἐν τούτοις, ὅσον ἐκ τοῦ ὑποδείγματος, ὃ καὶ τῶν εἰρημένων ἀτοπώτερον)<sup>115</sup>. In conclusione (cap. 33), Gregorio ribadisce l'inadeguatezza e parzialità delle immagini per esprimere la natura divina e la propria preferenza per la εὐσεβεστέρα ἔννοια (cfr. II. 7-13, pp. 340, 342); ciò non significa, tuttavia, che non possa essere utilizzata 'con discrezione' a mero fine esemplificativo di un semplice aspetto, senza voler cercare a forza una perfetta corrispondenza (8-10, p. 340, πλὴν εἴ τις ἔν τι λαβῶν τῆς εἰκόνας, ὑπ' εὐγνωμοσύνης, τὰ λοιπὰ ρίψειεν), come appunto in questo luogo di *arc.* 2. In *or.* 31, 3, tuttavia, la formula niceno-costantinopolitana

<sup>115</sup> Per l'altro esempio presentato da Gregorio in questo passo vd. Moreschini 1997e, pp. 121-2.

*lumen de lumine* è usata per descrivere i rapporti fra le tre ipostasi: Φῶς, καὶ φῶς, καὶ φῶς· ἀλλ' ἐν φῶς, καὶ εἷς Θεός [... ] ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριττον τῆς Τριάδος θεολογίαν (Il. 17 e 20-22, p. 280: vd. la relativa nota di Gally 2008, *ibid.*). Cfr. anche Ath. *decr.* 12, PG 25, 436, καὶ μικρὸν μὲν ἐστὶ τὸ παράδειγμα καὶ λίαν ἀμυδρὸν πρὸς τὸ ποθοῦμενον, δυνατὸν δὲ ὁμῶς ἐξ αὐτοῦ πλεον τῆς ἀνθρώπου φύσεως κατανοεῖν καὶ μὴ νομίζειν ἴσην τὴν ἡμῶν εἶναι καὶ τὴν τοῦ υἱοῦ γέννησιν.

**εἶδα:** per il significato di “immagine” vd. *DGE s.v.* Cfr. anche *arc.* 2, 34, εἶδα δισσά; 4, 3, εἷς Θεός· ὕλη δ' αὐτὴ καὶ εἶδα μῦθος ἀφανρός (“idee”); 5, 38, βίον [... ] εἶδα πολλὰ φέροντα.

**24-27:** Si riafferma qui un altro elemento importante della polemica contro gli eretici, quello della coeternità di Padre e Figlio (**v. 24 Πατὴρ καὶ Υἱός αἰὲν ἑόντων**) e della generazione eterna di quest'ultimo. Padre e Figlio sono tali fin dal principio: né il primo ha mai iniziato ad essere Padre né l'altro ad essere Figlio, e quindi, se il Padre è sempre stato Padre, deve essere esistito *ab aeterno* anche il Figlio<sup>116</sup>. Questo argomento è sviluppato in *or.* 29, 5, 1-5, p. 184, Τίς οὖν ἐστὶ Πατὴρ οὐκ ἠργμένος; Ὅστις οὐδὲ τοῦ εἶναι ἤρξατο· ὦ δὲ τὸ εἶναι ἤρξατο, τούτῳ καὶ τὸ εἶναι Πατρί. Οὐκοῦν Πατὴρ ὕστερον, οὐ γὰρ ἤρξατο· καὶ Πατὴρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Υἱός· ὡσπερ καὶ Υἱός κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Πατήρ; 10-14, pp. 184, 186, Ἀλλὰ τὸ “ἐγέννησε”, φησὶν, αὐτὸ καὶ τὸ “γεγέννηται”, τί ἄλλο ἢ ἀρχὴν εἰσάγει γεννήσεως; Τί οὖν, ἂν μὴδὲ τοῦτο, λέγωμεν, ἀλλ' ἦν ἀπ' ἀρχῆς γεγεννημένος, ἵνα σου ῥαδίως φύγωμεν τὰρ περιέργους ἐνστάσεις καὶ φιλοχρόνους;<sup>117</sup>. Si tratta comunque di un motivo diffuso fra gli ortodossi fin dall'inizio della controversia ariana: cfr. e.g. *Alex. epist.* 2, 26 (cit. *supra*); *Bas. Eun.* 2, 12, PG 29, col. 593 B, ὁ δὲ Θεὸς τῶν ὄλων ἐξ ἀπείρου ἐστὶ Πατήρ, οὐκ ἀρξάμενός ποτε τοῦ εἶναι Πατήρ [... ] Οὐκοῦν καὶ ὁ Υἱός, πρὸ αἰῶνος ὢν, καὶ αἰε

<sup>116</sup> Ario, invece, nella *Thalia*, secondo la testimonianza di Atanasio (*Ar.* 1, 5, PG 26, 21 A), sosteneva il contrario: Οὐκ αἰεὶ ὁ Θεὸς Πατήρ ἦν· ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ Θεὸς μόνος ἦν, καὶ οὐπω Πατήρ ἦν ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε Πατήρ [... ] Εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργήσασαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δημιουργήσῃ.

<sup>117</sup> «Chi è, dunque, il Padre che non ha iniziato ad essere Padre? Colui che non ha iniziato neanche ad esistere: invece, colui che ha iniziato ad esistere, ha anche iniziato ad essere padre. Non è stato, dunque, Padre dopo, perché non ha avuto inizio; ed è Padre in senso proprio, dal momento che non è anche Figlio; come il Figlio è in senso proprio, perché non è anche Padre»; «Ma, si obietta, le espressioni “ha generato” e “è stato generato”, cos'altro indicano se non il principio della generazione? Cosa dovremmo dire, se non che neanche questo è vero, ma che è stato generato da principio, per poter evitare facilmente le obiezioni che tu sollevi puntigliosamente e che fanno riferimento al tempo?», trad. cit.

ὦν, οὐκ ἤρξατο τοῦ εἶναί ποτε, ἀλλ' ἀφ' οὗ Πατὴρ, καὶ Υἱὸς<sup>118</sup>; Greg. Nyss., *Eun.* 1, 1, 577-598.

Per questo tutto ciò che s'interpone fra il Padre ed il Figlio, sia esso il tempo o la volontà, spezza l'unità della natura divina, rompe il legame ἀπ' ἀρχῆς fra le due Persone, facendo del Figlio una creatura (il riferimento polemico è agli Ariani: vd. *supra*); cfr. *or.* 20, 7, 11-14, *SCh* 270, 72, Ἀρχὴν δὲ ὅταν εἶπω, μὴ χρόνον παρενθῆς μηδὲ μέσον τι τάξης τοῦ γεγεννηκότος καὶ τοῦ γεννήματος μηδὲ διέλης τὴν φύσιν τῷ κακῶς παρεντεθέντι τοῖς συναϊδίοις καὶ συνημμένοις<sup>119</sup>. Gregorio introduce qui un ulteriore elemento separativo: la volontà<sup>120</sup>, alla quale era dedicata un'ampia discussione nella terza *Orazione teologica*. Un primo accenno è presente al cap. 2 (ll. 18-24, p. 180), dove si chiarisce preliminarmente che la generazione del Figlio non può essere minimamente paragonata al traboccare involontario (ἀκούσιον) dell'Uno plotiniano (cfr. 5, 1, 6, 25-27, Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσενέυσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὄλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό). Nel cap. 6 il Teologo ritorna sul problema, escludendo «che la generazione sia stata prodotta dalla volontà del Padre, perché, se così non fosse, vi sarebbe qualcosa di anteriore alla generazione stessa, cioè la volontà» (Moreschini 1997e, p. 129): a questo punto il Figlio non sarebbe più Figlio del Padre, ma appunto della volontà, assunta al rango di 'nuova madre' (6-9, *ibid.*, Εἰ δὲ θέλων, θελήσεως υἱὸς ὁ Υἱός· πῶς οὖν ἐκ τοῦ Πατρός; Καὶ καινὴν τινα μητέρα τὴν θέλησιν ἀντὶ τοῦ Πατρὸς ἀναπλάττουσιν); parimenti anche l'involontarietà viene negata, perché implicherebbe una teologicamente assurda coercizione esercitata sul Padre (5 s., Εἰ μὲν γὰρ οὐ θέλων, φασί, τετυράννηται. Καὶ τίς ὁ τυραννήσας; Καὶ πῶς ὁ τυραννηθεὶς Θεός;); lo stesso problema si può porre anche a proposito della creazione: «le creature, infatti, vengono separate dal loro creatore dalla volontà che si mette in mezzo come un muro» (25, p. 188, Θελήσει γὰρ μέση τοῦ κτιστοῦ διατειχίζεται). L'aporìa viene risolta ricorrendo alla distinzione fra colui che vuole (θέλων) e volontà (θέλησις), analoga a quella fra genitore e genitura, parlante e paro-

<sup>118</sup> «Il Dio dell'universo è Padre dall'eternità e non ha mai iniziato ad essere Padre. [...] Pertanto anche il Figlio, essendo prima dei secoli ed essendo sempre stato, non ha mai iniziato a essere, ma da quando fu il Padre, fu anche il Figlio», trad. Ciarlo 2007, p. 246.

<sup>119</sup> «Quando dico "principio", tu non inserire una categoria temporale e non collocare qualcosa di intermedio fra colui che ha generato e colui che è stato generato; evita, altresì, di dividere la loro natura, facendo l'errore di inserire qualcosa fra esseri che sono coeterni e congiunti fra loro.

<sup>120</sup> Va precisato, tuttavia, che la dottrina della generazione volontaria del Figlio dal Padre è tradizionale già nel II sec. (Simonetti 1975, p. 6) ed è ancora presente in Alessandro di Alessandria, segno forse di «una punta di subordinazionismo» (p. 58).

la, una persona in movimento e il movimento stesso (26-28, *ibid.*): ciò che è voluto, infatti, non appartiene alla volontà, alla quale non è necessariamente conseguente (28 s., Οὐκουν θελήσεως τὸ θεληθέν – οὐδὲ γὰρ ἔπεται πάντως), ma a colui che vuole (30 s., ἀλλὰ τοῦ θέλοντος), come ciò che è generato non appartiene alla generazione ma a colui che genera (29-31 *passim*, οὐδὲ τὸ γεννηθέν γεννήσεως, ἀλλὰ [...] τοῦ γεννήσαντος) e ciò che è udito a colui che parla, non all'atto di parlare (30 s. οὐδὲ τὸ ἀκουσθέν ἐκφωνήσεως, ἀλλὰ [...] τοῦ λέγοντος). Subito dopo, tuttavia, forse poco soddisfatto da tale ragionamento (Moreschini 1997e, p. 129), propone in forma dubitativa un'altra soluzione, che postula, in virtù della totale trascendenza di Dio, un'identità fra la generazione e la volontà di generare, senza che nulla si ponga in mezzo fra Padre e Figlio: Τὰ τοῦ Θεοῦ δὲ καὶ ὑπὲρ ταῦτα πάντα, ᾧ γέννησις ἐστὶν ἴσως ἢ τοῦ γεννᾶν θέλησις, ἀλλ' οὐδὲν μέσον (31-33)<sup>121</sup>.

Per Atanasio, invece, l'intervento della volontà è assolutamente escluso, dal momento che la volontà è qualcosa di mutevole e che dunque Dio avrebbe potuto anche non volere il Figlio. Pertanto «God generates the Son neither

<sup>121</sup> Questa concezione, come segnalato da Lilla (1997, p. 162 e nota 140) può esser paragonata con quella plotiniana secondo cui «the generation of [...] νοῦς is an ἐνέργεια identical with the productive will of the 'one'», espressa nei seguenti *loci*: cfr. 5, 3, 12, 39-44, Εἰ κατὰ λόγον θησόμεθα, τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἶον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς νοῦν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἐστηκότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν – ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν – ἐπιλάμπειν δὲ αἰεὶ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ («Se vogliamo parlare secondo ragione, la forza che scorre, diciamo così, da Lui, noi la vediamo come luce che emana dal sole. Vedremo allora anche l'Intelligenza e la sua intera natura intelligibile simile a una luce, ed Egli, invece, immobile sulla vetta del mondo dell'intelligenza, regnare su di lei senza allontanare da sé la sua luce diffusa – altrimenti dovremmo ammettere un'altra luce anteriore alla luce –, irradiandola eternamente, immobile sopra il mondo intelligibile», trad. Faggin 2019, pp. 843, 845); 6, 8, 18, 38-41, Μειζόνως ἄρα οἶον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, ὁμοῦ πάσας ἔχον τὰς μελλούσας ἀπ' αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός («Egli è dunque causa in un senso eminente e più vero, poiché racchiude insieme tutte le cause che devono nascere da Lui per costituire l'Intelligenza, ed è il genitore di una realtà che non è casuale ma come Egli l'ha voluta», trad. cit., p. 1329); 6, 8, 21, 7-10, Δεῖ δὲ καὶ τὴνποίησιν αὐτοῦ, ἣν λέγομεν, καὶ ταύτην ἅπαξ εἶναι καλὴ γάρ. Καὶ τίς ἂν παρατρέψει βουλήσει γενομένην θεοῦ καὶ βούλησιν οὖσαν; («Ma anche la sua creazione, di cui stiamo parlando, non può non effettuarsi una volta per sempre, poiché è bella. E chi potrebbe modificarla, dato che essa è nata dalla volontà di Dio ed è anzi la sua stessa volontà?», *ibid.*, p. 1335); *ibid.*, ll. 16-19, Καὶ τὸ ὡς ἐβούλετο ἄρα καὶ οἶον ἐβούλετο, καὶ τὸ τῆ βουλήσει ἐπόμενον, ὃ ἢ τοιαύτη βούλησις ἐγέννα – ἐγέννα δὲ οὐδὲν ἔτι ἐν αὐτῷ – τοῦτο γὰρ ἦδη ἦν («Ciò che Egli ha voluto essere e la maniera in cui l'ha voluto e ciò che ne consegue, tutto è generato dalla volontà; ma nessun'altra cosa Egli genera in sé stesso, poiché Egli è già quest'altra cosa», *ibid.*).

out of necessity nor out of free will, but by nature. [...] Father wants the Son by nature»<sup>122</sup>.

Diversa è ancora la soluzione proposta da Gregorio di Nissa. Questi, in *Eun.* 3, 6, 16, dichiarando di voler «persuadere quelli che dicono che il Padre in un primo momento pensò di diventare Padre, e poi così giunse a diventarlo, e in tal modo argomentano con il loro ragionamento qualcosa che è posteriore» (βουλόμεθα γὰρ τοὺς λέγοντας πρότερον βεβουλευῆσθαι τὸν πατέρα, εἴθ' οὕτως ἔλθειν ἐπὶ τὸ γενέσθαι πατέρα καὶ διὰ τούτου τὸ μεταγενέστερον τῷ λόγῳ κατασκευάζοντας πείσαι), chiarisce che «il contatto immediato tra il Padre e il Figlio non elimina la volontà del Padre, come se egli avesse avuto il Figlio per una sorta di necessità, al di fuori della sua decisione» (οὔτε γὰρ ἡ ἄμεσος αὐτῆ συνάφεια ἐκθλίβει τὴν βούλησιν τοῦ πατρὸς ὡς κατὰ τινα φύσεως ἀνάγκην ἀπροαιρέτως τὸν υἱὸν ἐσχηκότος) e che la volontà non «separa il Figlio dal Padre, intervenendo nel mezzo come se fosse un intervallo» (οὔτε ἡ βούλησις διίστησι τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὡς τι διάστημα μεταξύ παρεμπίπτουσα): ciò è possibile in virtù della semplicità ed onnipotenza della natura divina, per la quale il volere una cosa e l'ottenerla coincidono e sono presenti contemporaneamente (cap. 17, ἐπὶ δὲ τῆς ἀπλῆς καὶ παντοδυνάμου φύσεως ὁμοῦ τὰ πάντα καὶ κατὰ ταῦτόν νοεῖται, καὶ τὸ θέλειν τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἔχειν ὅπερ ἠθέλησε), mentre per la natura umana le due cose sono per lo più cronologicamente distinte (τοῦτο γὰρ τῆς βαρείας ἡμῶν καὶ δυσκινήτου φύσεώς ἐστιν ἴδιον, τὸ μὴ ἐν ταύτῳ πολλάκις παρῆναι ἡμῖν καὶ τὸ ἔχειν τι καὶ τὸ βούλεσθαι, ἀλλὰ νῦν μὲν βουλόμεθά τι ἔχειν ὧν οὐκ ἔχομεν, μετὰ ταῦτα δὲ τυγχάνομεν ὧν τυχεῖν ἠβουλήθημεν). Cfr. in generale Greg. Nyss. *Eun.* 3, 6, 15-22, ma anche 3, 2, 118 e 3, 7, 14.

**24 s. Πατρὸς καὶ Υἱόος αἰὲν ἐόντων / μεσσηγὺ στήσαντες:** cfr. Plot. 5, 8, 13, μεταξύ ὧν πατρὸς τε ἀμεινονος καὶ ἡττονος υἱόος (il Nous).

**25 ἀπορρήξωμεν:** per il significato di “separare con forza, violentemente”, costruito con l'accusativo di persona e il genitivo separativo, cfr. Fl. Ios. *Bell. Iud.* 1, 450, τοὺς ἀδελφοὺς ἀπέρρηξεν τῆς βασιλικῆς ἐλπίδος; Id. *Ant. Iud.* 10, 37, ἀπέρρηξεν ἑαυτὸν τῶν τοῦ πατρὸς ἐπιτηδευμάτων; Plut. *Marc.* 27, 1, Ὁ δ' Ἀννίβας ὡς ἀπέρρηξεν ἑαυτὸν τοῦ Μαρκέλλου (cfr. *DGE s.v.*); è preferibile la sfumatura di «Quasi abrumpendo divellere», presente in Aeschin. *or.* 3 (*in Ctes.*),

<sup>122</sup> Meijering 1973, p. 227, vd. in generale *passim*. Cfr. in particolare Ath. *Ar.* 3, 66, 4, μαίνοιτο γὰρ ἂν τις μεταξύ τιθεὶς πατρὸς καὶ υἱοῦ βούλησιν καὶ σκέψιν. καὶ γὰρ ἕτερόν ἐστι λέγειν <βουλήσει γέγονε>, ἕτερον δὲ ὅτι ἴδιον ὄντα φύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀγαπᾶ καὶ θέλει αὐτόν. τὸ μὲν γὰρ λέγειν <ἐκ βουλήσεως γέγονε> πρῶτον μὲν τὸ μὴ εἶναι ποτε τοῦτον σημαίνει, ἔπειτα δὲ καὶ τὴν ἐπ' ἄμφω ροπήν ἔχει, καθάπερ εἴρηται, ὥστε δύνασθαι τινα νοεῖν, ὅτι ἐδύνατο καὶ μὴ βούλεσθαι τὸν υἱόν.



72, 3 s., ἀπορρήξαι τῆς εἰρήνης τὴν συμμαχίαν (*ThGL s.v.*). Nei *carmina* gregoriani questo verbo, in dipendenza da ὄφρα κε μή ο dal solo μή e nella stessa sede di esametro, si trova rispettivamente in 2, 2, 3, 309, col. 1507 (ὄφρα κε μή θράσος αἰνὸν ἀπορρήξιεν ἔλεγχος) e 2, 2, 5, 26, col. 1523 (μὴ μόγος ἀμφὶ τέκεσσιν ἀπορρήξειε τοκῆας); in *arc.* 6, 70, invece, il genitivo separativo è costruito con ἐκ (ὡς στρατὸν ἐκ Βασιλῆος ἀπορρήξας τις ἀλιτρός).

Da notare l'esametro tetracolo.

**25 s. ἀνακτα / Υἱὸν Πατρὸς ἀνακτος:** ἀναξ, già epiteto delle divinità pagane (cfr. e.g. Hom. *Il.* 3, 351, Ζεῦ ἀνα; *Od.* 9, 412, πατρὶ Ποσειδάωνι ἀνακτι), è frequentemente impiegato da Gregorio come sinonimo di Κύριος in riferimento e al Padre e al Figlio (Moroni 2006, p. 198): cfr. e.g. *arc.* 3, 24 (Πατρὸς ἀνακτος); 5, 66 (Χριστὸς ἀναξ). In particolare, come osserva Rudasso (1968, p. 90), «nessuno degli appellativi dati al Verbo incarnato viene con più insistenza usato per indicare la superiorità trascendentale che lo pone sullo stesso piano di Dio Padre» (cit. in Moroni 2006, p. 198). Fra gli usi più antichi di ἀναξ in contesti cristologici si possono segnalare la *visio Dorothei* (PBod. 29), vv. 179.189.240.343 (cfr. Moroni, *l. cit.*) e *Meth. symp.* 8, 12, 23 (*SCh* 95, 234); cfr. e.g. anche Nonn. *P.* 1, 68 (Χριστὸς ἀναξ οὐκ εἰμί e relativo commento di De Stefani 2002).

**26 ὁ γὰρ πάρος ἐστὶ Θεοῖο:** cfr. *supra*, ad vv. 24-27.

**Θεοῖο:** si riferisce al Figlio (cfr. Sykes 1997, p. 100, *ad l.*)

**27 τμηξίς:** ἀπαξ λεγόμενον gregoriano («section, division» *PGL s.v.*), coniato sulla base di τμήγω. Cfr. *supra*, *comm. ad v.* 14 (τομήν) ed anche *or.* 40, 44, 24 s., *SCh* 358, 302, Ἐμοὶ δὲ οὐ σχολὴ τέμνειν θεότητα. I termini afferenti alla sfera semantica del 'troncamento' e della 'separazione' sono usati da Gregorio in riferimento agli Ariani: cfr. Moerschini 1997e, pp. 117-120 e *supra pass.*

## 28-32

ὡς Θεός, ὡς γενέτης, γενέτης μέγας. εἰ δὲ μέγιστον  
 Πατρὶ τὸ μή τιν' ἔχειν κεδνῆς θεότητος ἀφορμῆν,  
 οὐχ ἦσσαν μέγαλοιο Πατρὸς γεννήματι σεπτῷ  
 τοίην ρίζαν ἔχειν. τῷ μὴ Θεὸν εἶργε Θεοῖο.  
 οὐ γὰρ ἀπόπροθι Πατρὸς ἔγνωσ Πάϊν.

**28 ὡς Θεός, ὡς γενέτης, γενέτης μέγας:** Questo passo, improntato ad una *brevitas* gnomatica, risulta oscuro. La versione siriana si limita ricalcare fedelmente il testo greco (כּוּי כּוּי .כּוּי כּוּי .כּוּי כּוּי, «come Dio,

come genitore, grande genitore»), senza fornire elementi interpretativi, e così anche le traduzioni di Hornschuch (p. 21, «Sic [ergo] Deus, sic GENITOR, Genitor Magnus»), Caillau (in *PG* 37, «Ut Deus, ut genitor, magnus est genitor»), Cantarella 1992 (p. 127, «in quanto Dio, in quanto genitore, genitore grande»), Moreschini 2006a (p. 219) e Sykes 1997, p. 7 («As God, as progenitor, he is a might progenitor»). Niceta (ed. cit., p. 62, ll. 135-144) sottolinea attraverso la ripresa di moduli biblici la grandezza di Dio, che si esplica non solo nella creazione ma anche nella generazione del Figlio ὁμοούσιος, συνάναρχος, συναϊδιος, συμφυής e σύνθρονος rispetto al Padre, attraverso il quale anche tutte le cose furono generate (δι' οὗ καὶ πάντα τὰ γεγονότα ἐγενέθη<sup>123</sup>). L'esegeta bizantino sembra dunque riferire ὡς Θεός, ὡς γενέτης al Padre e γενέτης μέγας al Figlio: «come Dio, come il genitore (*sott.*: è grande), (anche il Figlio è) un grande genitore», nel senso di κοσμοθέτης (*arc.* 1, 34). In effetti, questa interpretazione sembra esser confermata anche dai vv. immediatamente seguenti (28-30), nel senso che la dipendenza ontologica del Figlio dal Padre non compromette la sua grandezza causandone l'inferiorità: per dare quindi un senso che vada oltre la mera affermazione tautologica secondo cui (il Padre) «come Dio, come genitore, è un grande genitore», il secondo γενέτης dovrebbe essere riferito al Figlio, o nel senso, appunto, demiurgico del termine (cfr. *supra*, ad v. 19 οὗ), oppure in quello di “figlio”, attestato in Tragedia (Soph. *OT* 470, ὁ Διὸς γενέτας; Eur. *Ion* 916, ὁ δ' ἐμὸς γενέτας; cfr. *LSJ*, *DGE s.v.*)<sup>124</sup>. Il senso verrebbe dunque ad esser il seguente: «In quanto Dio, il Figlio è grande come il Padre». Saremmo di fronte, in definitiva, ad una raffinata esegesi di *Gv* 14, 28 (ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν): il Padre è maggiore quanto alla causa, non quanto alla natura (ὡς Θεός); per la trattazione gregoriana di questo passo vd. *or.* 29, 15, cit. *supra*, ad *arc.* 1, 25 s.v. ἄναρχος e Moreschini 1997e, p. 131.

Il nesso γενέτης μέγας è presente anche in *Theol. Tub.* 50, 3, ed. Erbse 1995, p. 32 (Ἐν κράτος, εἷς δαίμων, γενέτης μέγας, ἀρχὸς πάντων).

**28-30:** In *or.* 29, 11 si legge un'affermazione analoga: εἰ καὶ μέγα τῷ Πατρὶ τὸ μηδαμόθεν ὠρμηθῆναι, οὐκ ἔλαττον τῷ Υἱῷ τὸ ἐκ τοιοῦτου Πατρὸς (ll. 21 ss.,

<sup>123</sup> Billius 1575, p. 25, si attiene negli *Scholia* al testo di Niceta, per quanto il *Codex Sirlletianus*, seguito dall'erudito francese, sia privo di uno dei due γενέτης (ripristinato solo successivamente *ope codicis Reginae Matris*), il che lo porta a congetturare, sulla base di Niceta, un κόσμος o un υἱοῦ dopo ὡς (mostra comunque di preferire κόσμος). La nota ad l. di Sykes 1997, p. 101 sembra aver frainteso il senso delle osservazioni di Billius.

<sup>124</sup> Quest'ultimo appare più appropriato, anche se non si può escludere una voluta ambiguità da parte di Gregorio.

p. 200): in questo modo, infatti, il Figlio può partecipare alla gloria dell'Incausato (Τῆς τε γὰρ τοῦ ἀναιτίου δόξης μετέχοι ἄν, ὅτι ἐκ τοῦ ἀναιτίου); la generazione, inoltre, è una realtà eccelsa e venerabile per chi non è nel pensiero completamente legato alla terra e alla materia (καὶ πρόσεστι τὸ τῆς γεννήσεως, πρᾶγμα τοσοῦτον καὶ οὕτω σεβάσιμον τοῖς μὴ πάντῃ χαμαιπετέσι καὶ ὕλικοις τὴν διάνοιαν). Cfr. anche *or.* 23, 7, 12-16, *SCh* 270, 296, ἀλλὰ σοὶ μὲν εἰς τιμὴν μέγα καὶ μέγιστον ὁ σὸς υἱὸς καὶ τοσοῦτῳ μᾶλλον ὄσωπερ ἂν τὰ πάντα πατρώϊη καὶ χαρακτηριστὴ ἢ γνήσιος τοῦ γεννήσαντος καὶ οὐκ ἂν δέξαιο μυρίων ἀνδραπόδων εἶναι μᾶλλον δεσπότης ἢ ἐνὸς γεννήτωρ παιδός [...]<sup>125</sup>.

**29 κεδνῆς θεότητος:** La *iunctura* sembra essere un ἄπαξ gregoriano; cfr. *carm.* 1, 2, 14, 119, col. 765, βασιλεια κεδνή, Τριάς. L'aggettivo κεδνός ha qui il significato di 'venerando' (cfr. *ThGL s.v.*), come in *carm.* 1, 2, 1, 56, col. 526 = 2, 1, 45, 35, col. 1356, μυστήρια κεδνά; nella produzione poetica gregoriana si ritrova ancora frequentemente in associazione agli ἥθεα: ἥθεσι κεδνοῖς: 1, 2, 2, 339, col. 605; 2, 1, 1, 486, col. 1006; 2, 2, 1, 319, col. 1474; 2, 2, 6, 100, col. 1549; *epitaph.* 115, 9 = AG 8, 143, 3; ἥθεα κεδνά: 2, 2, 3, 167, col. 1492; 2, 2, 4, 67, col. 1510 (il nesso è di derivazione esiodea: cfr. Hes. *Th.* 66 s., πάντων τε νόμους καὶ ἥθεα κεδνά / ἀθανάτων κλείουσιν; *or.* 699, παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὡς κ' ἥθεα κεδνά διδάξῃς). Cfr. anche *arc.* 8, 68 (μητέρα κεδνήν = Hom. *Od.* 10, 8; cfr. Hes. *Th.* 169, all'accusativo); 1, 1, 18, 56, col. 485 (Ἰωσήφ); 1, 2, 2, 106, col. 586 (φιλότητος), v. 667, col. 631 (περικαλλέα νύμφην); 2, 1, 1, 382, col. 998 (πόληρος; cfr. Pind. *P.* 10, 72, πατρώϊα κεδναὶ πολίων κυβερνάσεις); 2, 1, 45, 4, col. 1354 (τοκέων; cfr. Hom. *Il.* 17, 28, accusativo; Pind. *I.* 1, 5, genitivo).

**ἀφορμῆν:** qui è sinonimo di αἰτία ο ἀρχή, come giustamente osserva Sykes (1997, p. 101). L'impiego in ambito trinitario di tale termine, che designa il punto di partenza o l'origine, ma anche la causa di una malattia (vd. *LSJ*, *DGE s.v.*), appare, in ogni caso, più unico che raro (non è neanche registrato come voce in *PGL*).

**γεννήματι:** propriamente «Quod natum s(eu) procreatum est, Progenies» (*ThGL s.v.*), γέννημα è in uso col significato di "figlio" presso i Tragici (Soph. *Tr.* 315, γέννημα τῶν ἐκεῖθεν οὐκ ἐν ὑστάτοις, Iole; *Ant.* 626 s., παίδων τῶν σῶν / νέατον γέννημ'; *OT* 1167 (ed. Lloyd-Jones-N. Wilson 1990, p. 165), τῶν Λαῖτου [...] † γεννημάτων †), Platone (*Tim.* 24 d 5 s., γεννήματα [...] θεῶν) ed anche nella Sacra Scrittura (*Sir.* 10, 18, 2, γεννήμασιν γυναικῶν; *Mt* 3, 7 = *Lc*

<sup>125</sup> «Se, poi, per te tuo figlio è motivo importante, anzi, importantissimo di onore, tanto più quanto più somiglia in tutto al padre ed è una riproduzione fedele di colui che lo ha generato, al punto che non accetteresti di essere padrone di innumerevoli schiavi, piuttosto che genitore di quest'unico figlio...», trad. cit.

3, 7, Γεννήματα ἐχιδῶν): cfr. *DGE s.v.*; cfr. anche Plot. 5, 5, 3, 18-20, ἄτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὧν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθροῦ γεννήματος καὶ θείου συντάγματος; 6, 7, 2, 46-48, Τί γὰρ ἂν καὶ περιττὸν εἶχε νοῦ, ὡς ἂν νοῦ νόημα μὴ τοιοῦτον ὄν, οἷον μὴ τέλειον γέννημα; In ambito teologico, ad indicare il Figlio generato dal Padre, si ritrova presso gli Apologisti (cfr. e.g. *Iust. dial.* 129, 4, γεγεννησθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα), mentre diviene oggetto di discussioni a partire dalla crisi ariana: l'eresiarca alessandrino, infatti, lo intendeva come quasi un sinonimo di κτίσμα (*epist.* 2, 2, Opitz 12, 9 s., κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων). Nonostante la difesa della sua legittimità dottrinale, dal punto di vista niceno (cfr. soprattutto *Ath. Ar.* 1, 31, 4, *PG* 26, 76 C, οὐκοῦν εἰ ἀγέννητος ὁ θεός, οὐ γεννητή, ἀλλὰ γέννημά ἐστιν ἢ τούτου εἰκών; *synod.* 48, 2, col. 777 C, εἰ δὲ ὁμολογοῦμεν μὴ εἶναι αὐτὸν ποίημα, ἀλλὰ γνήσιον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα), l'impiego in senso subordinazionista di questo termine continuò con Eunomio (*apol.* 27), al punto da indurre Basilio a rifiutarlo in quanto non attestato nella Scrittura (*Eun.* 2, 7, 5 s., *SCh* 305, 28, γέννημα δὲ εἶναι τὸν Υἱόν, οὐδέπω καὶ τήμερον ἀκηκόαμεν; *ibid.* 9-11, Καίτοι εἴπερ τὸ γέννημα οὐσίας ὑπῆρχε σημαντικόν, οὐκ ἂν ἕτερον ὄνομα παρὰ τοῦ Πνεύματος ἐδιδάχθημεν)<sup>126</sup>; il suo, tuttavia, rimase un caso isolato e gli altri autori ortodossi continuarono ad adoperare γέννημα, sottolineandone l'identità di natura col Padre γεννήτωρ e la differenza con il significato eunomiano di κτίσμα e ποίημα: cfr. in generale e per altri *loci PGL s.v.* Nel Nazianzeno, fra le numerose occorrenze (vd. anche *supra or.* 20, 7, *comm. ad vv.* 24-27), particolarmente significative sono quelle nelle cinque *Orazioni teologiche*, dove γέννημα viene a costituire un termine tecnico per indicare l'"oggetto" della generazione del Padre: in *or.* 29, 2 (15 ss., p. 180), ad es., le ipostasi trinitarie vengono qualificate come γεννήτωρ – γέννημα – προβολή (cfr. *or.* 30, 3, 14-16, p. 230, Γέγονε γὰρ ταῦτα ἐνεργεία μὲν τοῦ γεννήματος, εὐδοκία δὲ τοῦ γεννήτορος), mentre al cap. 10 viene evidenziata l'identità di natura fra genitore e genitura<sup>127</sup> (12-14, p. 196.198, Αὕτη γὰρ φύσις γεννήτορος καὶ γεννήματος, ταῦτόν εἶναι τῷ γεγεν-

<sup>126</sup> Basilio, tuttavia, lo conserva in *hom.* 24, 4, *PG* 31, 608 A (cfr. *PGL s.v.*).

<sup>127</sup> In maniera analoga, ancorché meno precisa dal punto di vista tecnico, si era espresso Marcello di Ancira ap. *Ath. sent. Dion.* 18, 2, 6-8 (ed. Opitz 1940, p. 59), καὶ γὰρ ἀνθρωπιαν γονὴν παρεθέμην δῆλον ὡς οὐσαν ὁμογενῆ, φήσας πάντως τοὺς γονεῖς μόνον ἑτέρους εἶναι τῶν τέκνων, ὅτι μὴ αὐτοὶ εἶεν τὰ τέκνα κτλ. («E infatti addussi l'esempio della prole umana, che è chiaramente dello stesso genere dei genitori, dicendo che invero i genitori sono diversi dai figli per il solo fatto che non sono essi stessi figli...»).

νηκότι κατὰ τὴν φύσιν<sup>128</sup>; cfr. *or.* 30, 20, 12 s., p. 268, Γέννημα γὰρ ἅπαν τοῦ γε-  
γεννηκότος σιωπῶν λόγος<sup>129</sup>; 31, 10, 23 s., p. 294, Ἦδη δὲ καὶ τοῦ αὐτοῦ, τὸ μὲν  
οὐ γέννημα, τὸ δὲ γέννημα, πλὴν ὁμοούσια<sup>130</sup>), identità di natura che è invece  
assente fra natura increata e creata (*or.* 29, 10, 9 s., p. 196, Εἰ μὲν τὸ μὴ ἐκτι-  
σμένον καὶ ἐκτισμένον, κἀγὼ δέχομαι· οὐ γὰρ ταῦτόν τῇ φύσει τὸ ἄναρχον καὶ τὸ  
κτιζόμενον); al cap. 16, *poi*, è presentata l'opposizione fra ποίημα e γέννημα (6  
s., p. 210, εἰ δὲ ἐνεργείας, ποίημα σαφῶς ὁμολογήσοντας, ἀλλ' οὐ γέννημα, «Se  
noi diremo che [Padre, *scil.*] è il nome di un'azione, chiaramente ammetteremo  
che il Figlio è creato, non generato», trad. cit.), mentre ancora in *or.* 30, 2,  
a proposito di *Prov.* 8, 22, il Teologo spiega che la sapienza è detta κτίσμα solo  
in riferimento alla nascita umana, mentre γέννημα si riferisce alla generazione  
prima e più incomprensibile (28-30, p. 230, κτίσμα μὲν λέγεσθαι τὴν σοφίαν  
κατὰ τὴν κάτω γέννησιν, γέννημα δὲ κατὰ τὴν πρώτην καὶ πλέον ἄληπτον); cfr.  
anche Greg. Nyss. *Eun.* 3, 1, 99 ss. In questo luogo di *arc.* 2 Gregorio sta prepara-  
ndo la discussione dei successivi vv. 32-35, dedicata alla confutazione delle  
teorie eunomiane sui rapporti fra generato ed ingenerato.

Per γεννήματι σεπτῶ cfr. Eugenio Panormita, 17, 20, γέννημα καὶ καύχημα  
σεπτὸν (ed. Gigante).

**31 ῥίζαν:** cfr. *infra, arc.* 3, 58. Per esprimere la concezione del Padre come  
causa ontologica del Figlio, ῥίζα sembra impiegato a partire da Orig. *FrIo.* 69,  
GCS 10, 538 (αὐτοῦ τὴν ῥίζαν καὶ τὴν πηγὴν, τὸν πατέρα)<sup>131</sup>; cfr. PGL *s.v.*, p.  
1217, 1, dove sono indicati anche altri riferimenti. Nella medesima accezione  
il Teologo lo impiega in *arc.* 3, 58, εἰς ῥίζαν ἄναρχον; 1, 2, 1, 22, col. 524, Αὐτὸς  
γὰρ πάντεσσι ὁδὸς καὶ ῥίζα καὶ ἀρχή; 2, 1, 14, 39, col. 1248, Πατὴρ μὲν ἡμῖν  
ρίζα καὶ πηγὴ καλῶν; cfr. anche Bas. *hom.* 15 (*De fide*), 2, PG 31, 465, 42-46,  
Πατὴρ· ἡ πάντων ἀρχή, [...] ἡ ῥίζα τῶν ζώντων. Ὅθεν προῆλθε ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς

<sup>128</sup> «Questa, infatti, è la natura del genitore e della genitura, essere identico per natura a  
colui che lo ha generato», trad. mia.

<sup>129</sup> «... perché ogni genitura è dimostrazione silente di colui che ha generato».

<sup>130</sup> «Allora, appartengono al medesimo essere sia quello che non è generato sia quello che  
è generato, essendo, per altro, consustanziali».

<sup>131</sup> Il nesso πηγὴ [...] ῥίζα è già presente, come segnala Criscuolo 2005, p. 23 nota 27, «seb-  
bene in contesto diverso» in Plut. *Lib. educ.* 7, 4 b, πηγὴ καὶ ῥίζα καλοκαγαθίας τὸ νομίμου  
τυχεῖν παιδείας («fonte e radice della virtù è l'ottenere una giusta educazione»), e soprat-  
tutto in Plot. 6, 9, 9, 1 s., Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾶ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν  
ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς («In questa danza l'anima contempla la sorgente della  
vita, la sorgente dell'Intelligenza, il principio dell'essere, la causa del bene, la radice dell'ani-  
ma», trad. Faggin 2019, p. 1357). Sui rapporti fra il pensiero di Plotino e quello di Origene  
vd. Lilla 1997 *passim*.

[...] ὁ ζῶν Λόγος; *hom.* 24, 4, *PG* 31, 609, 19-21, Ἔστι μὲν γὰρ ὁ Πατήρ [...] ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. L'immagine si ritrova anche presso gli gnostici<sup>132</sup>, nel *Corpus Hermeticum* (4, 10, 3 s., ἢ γὰρ μονάς, οὐσα πάντων ἀρχὴ καὶ ῥίζα, ἐν πᾶσιν ἔστιν ὡς ἂν ῥίζα καὶ ἀρχή), in Plotino (3, 1, 4, 5 s., οἷον εἰ φυτοῦ ἐκ ῥίζης τὴν ἀρχὴν ἔχοντος; 3, 3, 7, 11, Πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης [ἀρχῆς, *scil.*] ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ῥίζης μιᾶς ἐστῶσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ; *ibid.* l. 14.; 6, 9, 9 cit. *supra*, nota 131 nella pagina precedente) ed in Sinesio, *e.g. hymn.* 1, 173 = 2, 64, ῥιζῶν ῥίζα.

**τῷ μὴ Θεὸν εἶργε Θεοῖο:** A cerniera fra questo gruppo di versi ed il successivo Gregorio pone una *sententia* caratterizzata da *brevitas* e da un forte politoto (Θεὸν... Θεοῖο), proclamando la piena divinità del Figlio ed intimando agli eretici di non infrangere l'unità delle Persone divine, abbassando il Figlio al livello delle creature.

**32 οὐ γὰρ ἀπόπροθι Πατρὸς ἔγνωσ Πάϊν:** Spiega la sentenza del verso precedente (non è possibile separare Dio Padre da Dio Figlio perché entrambi sono tali *ab aeterno*: vd. *supra*) ed introduce alla discussione dei vv. seguenti. ἀπόπροθι è termine omerico (vd. *DGE s.v.*).

**Πάϊν:** Come epiteto cristologico, sia in ambito trinitario sia in riferimento alla vita terrena di Gesù, è ben attestato nella letteratura cristiana, fin da fase assai antica (cfr. *e.g. Diogn.* 8, 9, 2; *Clem. Al. strom.* 7, 1, 4, 3, 2 s., παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ; *Eus. DE* 3, 7, 20, 8, θεοῦ μόνον ἀγαπητὸν καὶ μονογενῆ παῖδα; altri esempi in *PGL s.v.*). Nel Nazianzeno ricorre frequentemente: cfr. *e.g. arc.* 2, 44; 8, 33 = *carm.* 1, 2, 1, 138, col. 533 (νεύμασιν ἀθανάτοιο Πατρὸς καὶ ἔργμασι Παιδός); *carm.* 1, 2, 1, 225, col. 539 (Παίϊς ἀθανάτοιο Πατρὸς) etc.

### 32b-35

ἢ δ' «ἀγέννητος»

φωνῆ «γέννησίς τε Πατρὸς ἄπο», οὐ θεότητος  
ἔπλετο εἶδεα δισσά (τίς ἔπλασεν;), ἀμφὶ δ' ἐκείνην

<sup>132</sup> In un frammento della Μεγάλη ἀπόφασις attribuita a Simon Mago, tramandato da Hipp. *ref.* 6, 18, 2, 3-3, 3, p. 224 Marcovich Σιγή rappresenta la radice da cui deriva la diade composta da Νοῦς (elemento maschile) ed Ἐπίνοια (femminile): δύο εἰσι παραφύαδες τῶν ὄλων αἰώνων [...] ἀπὸ μιᾶς ῥίζης, ἣτις ἐστὶ δύναμις Σιγῆ ἀόρατος, ἀκατάληπτος. ὦν ἢ μία φαίνεται ἄνωθεν, ἣτις ἐστὶ μεγάλη δύναμις, Νοῦς τῶν ὄλων, διέπων τὰ πάντα, ἄρσην· ἢ δὲ ἕτερα κάτωθεν, Ἐπίνοια, μεγάλη <θεός,> θήλεια, γεννώσα τὰ πάντ(α) (cfr. Tommasi Moreschini 1998a, pp. 16-7); per i Valentiniani vd. *ibid.* 6, 30, 7, 3 s., p. 240 Marcovich, ὁ μὲν <Πατήρ,> ἀγέννητος ὑπάρχων, <καὶ> ἀρχὴ τῶν ὄλων <ὦν> καὶ ῥίζα καὶ βάθος καὶ βυθός (cfr. *PGL*, p. 1217 s.v. 2 c).

ἀμφοτέρ' ἐκτὸς ἔόντα, φύσις δ' ἀκέαστος ἔμοιγε.

Questi versi, nella forma in cui si presentano nell'edizione di Caillau (*infra*), ripresa e tradotta da Cantarella, sono stati giudicati da Scheidweiler (1956, p. 345) del tutto incomprensibili («Das ist ein unverständliches Gerede»). Al fine di dare un'alternativa preferibile, lo studioso ha proposto una radicale revisione delle punteggiatura:

ἡ δ' «ἀγένητος»

Φωνή· γέννησις τε Πατρὸς ἄπο, οὐ θεότητος  
ἔπλετο – εἶδεα δισσά τις ἔπλασεν –, ἀμφι δ' ἐκείνην  
ἀμφοτέρ' ἐκτὸς ἔόντα, φύσις δ' ἀκέαστος ἔμοιγε.

La spiegazione che ne offre è la seguente (*ibid.*, pp. 345-6): «Der Logos ist ἀγένητος, und seine Zeugung ging vom Vater aus, nicht von einer beiden übergeordneten θεότης, so daß beide, Vater und Sohn, als deren Arten (εἶδεα), wie jemand dies erdichtete, anzusehen wären und sich, was jene (die θεότης) angeht, außerhalb ihrer befänden. Für Gregor ist die göttliche οὐσία unteilbar»<sup>133</sup>.

Questa proposta è certamente corretta dal punto di vista teologico, ma non è priva, in questo contesto, di difficoltà, come Sykes (1997, p. 102) ha ben evidenziato. Innanzitutto, l'uso di Φωνή come sinonimo di Λόγος, che appare invero alquanto azzardato<sup>134</sup>, «would be confusing, unlikely to be understood» (*ibid.*); inoltre, ἡ δ' «ἀγένητος» Φωνή non potrebbe avere valore predicativo («Il Logos è ingenerato»), dal momento che l'aggettivo è posto in posizione attributiva: «The sense is thus incomplete if we follow the punctuation of placing a colon after Φωνή» (*ibid.*). Risulta invece più convincente la punteggiatura proposta da Caillau e recepita quasi identica da Moreschini nella sua

<sup>133</sup> Pur nella diversità d'impostazione, anche Billius 1575, p. 14 pone il punto in alto dopo ἔπλετο, traducendo nel seguente modo: «Ingeniti, porro ac geniti vocabula, quae tu / Incassum metuis, non sunt ea verba, patescat / Queis nobis natura Dei, certisque notetur / Indiciis (nam si species hinc bina probatur, / Dic age quis genitor fuerit, quis factor earum?) / Ast ambo circa naturam, extrinseca cum sint, / Versantur, manet autem omnino insectilis ipsa». Similmente anche Hoeschel 1591, p. 17: ἡ δ' «ἀγένητος» / Φωνή, γέννησις τε, Πατρὸς ἄπο, οὐ θεότητος / ἔπλετο, εἶδεα δισσά τις ἔπλασεν, tradotto da Hornschuch 1645, p. 21 come segue: «Atque Ignascentia / Vox Generatioque à PATRE non DIVINITATIS (ILLAM) / Erat (est). (Species duplices quisnam finxit?) Circa autem / Ambae (voces) sunt, extra (Eandem) existentes, / Natura vero individua mihi».

<sup>134</sup> In PGL s.v. non sono segnalati esempi di un simile uso tecnico di φωνή, benché siano attestati alcuni casi in cui al Λόγος sia attribuito anche questo epiteto (in senso non tecnico): cfr. e.g. Hipp. ref. 10, 33, 11, ὁ Λόγος ὁ θεοῦ [...] ἡ πρὸ ἐωσφόρου φωσφόρος φωνή.

edizione (l'unica differenza è nell'inciso, inteso dal primo come una constatazione, dal secondo come un'interrogativa: in ogni caso, la questione non è particolarmente rilevante, dal momento che è evidente la presa di distanza da parte di Gregorio dalla concezione appena espressa), considerando φωνή nel significato, ampiamente attestato, di «Vocabulum, Verbum» (*ThGL s.v.*, 1191 D, cit. da Sykes; così del resto lo intende Niceta, ed. cit., p. 64, 161 s.; cfr. anche Greg. Nyss. *Eun.* 1, 535, περὶ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς, *al.*): «Voce autem / Ingenitus et generatio a Patre nequaquam divinitatis / Duplex idea sunt: finxit id aliquis: sed circa divinitatem / Utraque extrinsecus est. Natura autem inseparabilis est». Analoghe sono anche la traduzione siriana<sup>135</sup> e quelle di Moreschini (2006a, p. 220) e Sykes (1997, p. 7)<sup>136</sup>. Il significato del passo gregoriano, dunque, deve essere ricercato all'interno di questo contesto.

Gregorio ha qui di mira il caposaldo della teoria di Eunomio, quello secondo cui il termine “ingenerato” esprimerebbe l'essenza stessa di Dio e di conseguenza il Figlio, in quanto generato dal Padre, sarebbe ἀνόμοιος rispetto a Dio e dunque una creatura (vd. *supra pass.*; tali tematiche trovano ampio riscontro nei trattati contro Eunomio di Basilio e del Nisseno; nell'impossibilità di darne conto in questa sede, cfr. Simonetti 1975, pp. 462 ss.). La confutazione, tuttavia, non muove dall'aggettivo ἀγέννητος, ma, in maniera più sottile, dal quasi identico ἀγένητος ('increato', vd. *infra*): a differenza del primo, questo termine era pienamente riferibile al Figlio, dal punto di vista ortodosso (solo il Padre è ἀγέννητος, ma anche il Figlio e lo Spirito Santo sono necessariamente ἀγένητοι, 'increati'), e tale uso è attestato in ambito pre-niceno (*PGL*, *s.v.*, cita i seguenti esempî: Orig. *Cels.* 6, 17, 37 s., *SCh* 147, 222, τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον [vd. la relativa nota di Borret]; Eus. *DE* 9, 10, 4, 5 s., τῆς ἀγενήτου θεότητος μετασχὼν θεός); gli Ariani, tuttavia, tentarono «to equate ἀγένητος and ἀγέννητος and thus to deny to the Son the title ἀγένητος, as being γεννητός» (Sykes 1997, p. 103). Di questo tentativo è

<sup>135</sup> Bollig 1895, p. 10, ll. 19-22: «... ἡ δὲ φύσις αὐτῆς ἀγενήτου καὶ ἀγέννητου ἵνα μὴ ἴσται ἡ φύσις τοῦ πατρὸς ἡ δὲ φύσις τοῦ υἱοῦ ἡ δὲ φύσις τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δὲ φύσις τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀγέννητου ἡ δὲ φύσις τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀγέννητου ἡ δὲ φύσις τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀγέννητου» («L'espressione 'non generazione' e 'generazione dal Padre' non sono due forme di Divinità – chi [le] ha plasmate? –, ma [sono] presso di lei stando da fuori; la [sua] natura non è divisibile, per me»).

<sup>136</sup> Rispettivamente: «I termini di “ingenerato” e di “generazione dal Padre” non rappresentano due immagini della natura divina; sono stati escogitati da qualcuno, ma sono entrambi relativi alla natura divina e non intrinseci ad essa, mentre la natura è, a mio parere, non divisibile in parti»; «The expressions 'ingenerate' and 'generation from the Father' do not constitute two different forms of Godhead (who invented that notion?), but both are externals around Godhead. But to my mind, the nature of Godhead is indivisible».



testimone Atanasio (*decr.* 28 PG 25, 468 s.):

- gli Ariani hanno mutuato tale termine, estraneo alla Scrittura (cfr. 468 C, οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν θείων Γραφῶν ἢ λέξις), dagli Ellèni al fine di annoverare il Verbo fra le creature ([...] ἐχρήσαντο παρ' Ἑλλήνων λοιπὸν τὴν λέξιν τοῦ ἀγενήτου, ἵνα προφάσει καὶ τούτου τοῦ ὀνόματος ἐν τοῖς γενητοῖς πάλιν καὶ τοῖς κτίσμασι συναριθμῶσι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, δι' οὗ αὐτὰ τὰ γενητὰ γέγονεν);
- non ne hanno però compreso il significato (468 B, ἀγνοοῦντες τὸ ὄνομα), dal momento che gli stessi filosofi non hanno avuto timore di definire ἀγένητα anche la Mente che deriva dal Bene e l'Anima che deriva dalla Mente, pur conoscendo la loro origine (καὶ ὃν λέγουσιν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ νοῦν καὶ τὴν ἐκ τοῦ νοῦ ψυχὴν, καίτοι γινώσκοντες τὸ ἐξ ὧν εἰσιν οὐκ ἐφοβήθησαν ὁμῶς καὶ αὐτὰ εἰπεῖν ἀγένητα), consapevoli di non sminuire, attraverso questa espressione, il Primo dal quale anche quelli derivano (εἰδότες, ὅτι καὶ τοῦτο λέγοντες οὐκ ἐλαττοῦσι τὸ πρῶτον ἐξ οὗ καὶ ταῦτα πέφυκε);
- ἀγένητος può avere tre significati: ciò che non è ancora stato creato, ma che può esser creato (469 A, τὸ μήπω μὲν γενόμενον, δυνάμενον δὲ γενέσθαι); ciò che né esiste né può venire all'esistenza (τὸ μήτε ὑπάρχον, μήτε δυνάμενον εἰς τὸ εἶναι γενέσθαι); ciò che esiste, ma non è stato creato né ha avuto un principio per venire all'essere (τὸ ὑπάρχον μὲν, μήτε δὲ γενητὸν μήτε ἀρχὴν ἐσχηκὸς εἰς τὸ εἶναι), ma è eterno ed incorruttibile (ἀλλ' αἰδίων ὃν καὶ ἀδιάφθορον). Di questi, solamente il terzo è accettabile;
- anche gli Ariani lo accolgono, ma con un fine empio (ἀλλὰ καὶ τοῦτο λέγοντες οὐδὲν ἡττόν εἰσιν ἀσεβεῖς): riconoscono sì che l'essere ἀγένητος è privo di principio e non fatto o creato ma eterno (εἰ γὰρ τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν εἰς τὸ εἶναι μηδὲ γενητὸν ἢ κτιστόν, ἀλλ' αἰδίων ὃν, τοῦτο λέγουσιν ἀγένητον), negano però al Figlio tale qualifica (τοῦναντίον δὲ τούτων εἶναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον);
- in definitiva l'introduzione di ἀγένητος è semplicemente un modo nuovo rispetto alle formule già condannate per affermare che il Figlio è stato creato dal non essere e che un tempo non esisteva (*ibid.*).

Anche Eunomio, pur non utilizzando – per quanto è noto – ἀγένητος, si muoveva in questa direzione: attribuire al solo Padre, in virtù della ἀγεννησία,

la ἀγενησία e fare del Figlio, in quanto γεννητός, un essere γενητός (‘creato’)<sup>137</sup>. Con questi versi, pertanto, come giustamente scrive Sykes (1997, p. 103), Gregorio vuole affermare, in primo luogo, che «To be ἀγένητος is not the prerogative of the one form of the Godhead (i.e. the Father) nor does being γεννητός exclude the Son from Godhead. The Son, too, is ἀγένητος, “uncreated”» (cfr. Niceta, p. 64, 156-159, Ἡ δὲ τοῦ «ἀγεννήτου» φωνὴ καὶ «γεννητοῦ», εἴτ’ οὖν «ἀγεννησίας» καὶ «γεννήσεως», οὐ φύσεως ἀλλοτριώσιν ἐμφαίνουσιν): a riprova di ciò lo studioso (*ibid.*) rimanda ad *or.* 25, 16, dove il Teologo indica come elemento comune (κοινόν) alle tre ipostasi il τὸ μὴ γεγενῆσθαι (“il non esser stati creati, non aver avuto inizio”)<sup>138</sup> e la θεότης, mentre l’elemento caratteristico (ἰδίον οἰδιότης) di ciascuna di esse è rappresentato rispettivamente da ἀγεννησία, γέννησις, ἔκπεμψις (vd. anche la discussione *supra ad arc.* 1, 33-34). In secondo luogo, si precisa che l’“essere ingenerato” e la “generazione dal Padre” non sono due forme contrapposte (su δισσός come «*divided, disagreeing in mind*» cfr. Aesch. *Ag.* 122, δύο λήμασι δισσοὺς Ἀτρεΐδας, cit. in *LSJ s.v.*; vd. anche *infra*)<sup>139</sup> di divinità, tali da escludersi a vicenda, come pretendeva Eunomio (la sua posizione è così riassunta in *or.* 29, 10, 6 s., p. 196, Εἰ γὰρ τὸ ἀγέννητον οὐσία Θεοῦ, τὸ γεννητὸν οὐκ οὐσία· εἰ δὲ τοῦτο οὐκ ἐκεῖνο), secondo il quale «nemmeno si può pensare che Dio in quanto tale comprenda il Padre e il Figlio, cioè due realtà contrarie tra di loro, perché in tal caso dovremmo pensare che Dio sarebbe composito» (Moreschini 2014, p. 132): queste definizioni, infatti, non toccano né dividono l’indivisibile (ἀκέραιος) natura (φύσις) di Dio, ma le stanno intorno dal di fuori. In altre parole, i termini “ingenerato” e “generato”, come anche quelli di “Padre” e “Figlio” non sono il nome di una sostanza o di un’operazione, ma indicano semplicemente una relazione (σχέσις) e la condizione in cui si trova il Padre rispetto al Figlio e viceversa, come viene precisato in *or.* 29, 16, 12-14, p. 210: ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, ὃ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα<sup>140</sup>. Proprio questo tema era diffusamente affrontato nella terza *Orazione teologica*, capp. 10 ss, dove il Cappadoce cerca di operare una *reductio ad absurdum* delle posizioni dell’av-

<sup>137</sup> Cfr. Ath. *Ar.* 3, 16, PG 26, 353-357.

<sup>138</sup> Si veda quanto osservato *supra, comm. ad vv.* 18-19, circa l’obiezione di Eunomio sulla possibilità della generazione di un essere preesistente.

<sup>139</sup> Cfr. *arc.* 8, dove Gregorio spiega che l’esistenza di due leggi (v. 1, δισσοῖο νόμου) non deve essere intesa in termini di contrasto reciproco (5 s., οὐ γὰρ μαρναμένοισι Θεὸς βροτὸν ἡγεμονεύει / δόγμασιν).

<sup>140</sup> Il lessico qui adoperato è di origine stoica: cfr. Moreschini 1997e, p. 131 e nota 34.

versario<sup>141</sup>. Se la ἀγεννησία e la γέννησις sono di per sé due cose diverse, sono invece identici coloro ai quali esse appartengono (cap. 10, 15 s., p. 198, Εἰ μὲν τὴν ἀγεννησίαν αὐτὴν καὶ τὴν γέννησιν, οὐ ταύτόν· εἰ δὲ οἷς ὑπάρχει ταῦτα, πῶς οὐ ταύτόν;); parimenti anche il non essere o l'esser saggi sono due cose distinte (16 s., *ibid.*, Ἐπεὶ καὶ τὸ ἄσοφον καὶ τὸ σοφὸν ἀλλήλοις μὲν οὐ ταῦτά), ma riguardano la medesima persona (17 s., περὶ ταῦτόν δέ, τὸν ἄνθρωπον), senza dividere le sostanze, che rimangono uguali a sé stesse nonostante la divisione delle due determinazioni (18 s., Καὶ οὐκ οὐσίας τέμνει, περὶ δὲ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τέμνεται; cfr. ἀκέαστος)<sup>142</sup>; lo stesso discorso vale anche per τὸ ἀθάνατον, τὸ ἄκακον, τὸ ἀναλλοίωτον, che, se fossero ciascuna sostanza di Dio, introdurrebbero la composizione e molteplicità all'interno della natura assolutamente semplice (cfr. ll. 19-22; gli Eunomiani, tuttavia, non citano questi esempi, che sono comuni anche ad altre nature: cap. 11, l. 1). Un'altra esemplificazione è data nel capitolo 11: Adamo è l'unico uomo plasmato da Dio (5 s., Τί δὲ ὁ Ἀδάμ; Οὐ μόνος πλάσμα Θεοῦ;), ma non per questo è anche l'unico uomo (7, Ἄρ' οὖν καὶ μόνος ἄνθρωπος; Οὐδαμῶς), ché l'esser plasmati non si identifica con l'essere uomini, che sono tali anche per generazione (8 s., Ὅτι μὴ ἀνθρωπότης ἢ πλάσις· καὶ γὰρ τὸ γεννηθὲν ἄνθρωπος). Pertanto sono Dio sia il Padre ingenerato sia il Figlio generato, anche se nessuna delle due qualifiche definisce l'essenza di Dio (cfr. 9-11, Οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγέννητον μόνον Θεός, εἰ καὶ μόνου Πατρός. Ἀλλὰ δέξαι καὶ τὸ γεννητὸν εἶναι Θεόν· ἐκ Θεοῦ γὰρ, εἰ καὶ λίαν εἰ φιλαγέννητος).

Un ulteriore argomento contro la tesi di Eunomio deriva dalla constatazione che non basta dire cosa Dio non sia per definirne la natura (11-15, pp. 198, 200, Ἐπειτα πῶς οὐσίαν Θεοῦ λέγεις, οὐ τὴν τοῦ ὄντος θέσιν, ἀλλὰ τὴν τοῦ μὴ ὄντος ἀναίρεσιν; Τὸ γὰρ μὴ ὑπάρχειν αὐτῷ γέννησιν ὁ λόγος δηλοῖ, οὐχ ὁ τὴν φύσιν ἐστὶ παρίστησιν, οὐδ' ὁ ὑπάρχει τὸ μὴ ἔχον γέννησιν)<sup>143</sup> – e si è visto (*supra*)

<sup>141</sup> Cfr. Narkevics 2006, p. 96.

<sup>142</sup> Cfr. anche *or.* 41, 9, 23-7, *SCh* 358, 336, Πάντα ὅσα ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας. Πάντα ὅσα ὁ Υἱός, τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως. Ταῦτα δὲ οὐκ οὐσίας ἀφορίζει [... ] περὶ οὐσίαν δὲ ἀφορίζεται («Tutte le cose che appartengono al Padre, appartengono anche al Figlio, tranne il fatto di essere ingenerato; tutto ciò che è al Figlio è anche allo Spirito, tranne il fatto di essere generato. Queste proprietà non distinguono la sostanza, a mio avviso, ma si distinguono riguardo alla stessa sostanza», trad. cit.); 42, 15, Περὶ γὰρ τὴν φύσιν ταῦτα, οὐ φύσις («queste cose sono in relazione alla natura, ma non sono la natura», trad. cit.).

<sup>143</sup> «Poi, come ti riferisci alla sostanza di Dio, senza stabilire ciò che è, ma escludendo ciò che non è? E, infatti, il tuo discorso mostra che la generazione non lo concerne, ma non stabilisce che cosa sia per natura né in che cosa consista ciò che non ha generazione», trad.

che la natura di Dio è inconoscibile. Dopo altre argomentazioni contro obiezioni ariane, Gregorio dichiara che la οὐσία di Dio è unica e così anche la sua natura e il suo nome (18, [...] Θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι, καὶ φύσιν, καὶ κλήσιν), benché i nomi (ossia Padre, Figlio, Spirito, secondo Mason 1899, *ad l.*, p. 93) si differenzino in base a distinte concezioni loro relative (18 s., καὶ ἐπινοίαις τισὶ διαιρουμέναις συνδιαιρῆται καὶ τὰ ὀνόματα), mentre gli Ariani solamente quando sono costretti dalla ragione e dalle testimonianze della Scrittura, riconoscono che il Figlio è Dio (23-25, Θεὸν μὲν εἶναι τὸν Υἱὸν ὁμολογοῦσιν, ὅταν διασθῶσι τῷ λόγῳ καὶ ταῖς μαρτυρίαις), ma per mera omonimia o, come traduce Gallay (2008, p. 205), «dans un sens équivoque»<sup>144</sup>, avendo in comune solamente il nome (25 s., ὁμώνυμον δὲ καὶ μόνης κοινωνοῦντα τῆς κλήσεως): per la confutazione di questa posizione si veda il cap. 14 dell'orazione ed il commento di Norris 1991, pp. 148-150 ai capp. 13-14. Lo stesso lessico ritorna comunque in *or.* 39, 12, 23 s., *SCh* 358, 176, dove gli anomèi sono definiti οἱ δὲ τὴν ἀγεννησίαν καὶ τὴν γέννησιν φύσεις Θεῶν ὁμωνύμων τιθέμενοι («Quelli [...] che considerano la condizione di non generato e di generato come delle nature di dèi che hanno lo stesso nome»)<sup>145</sup>: come Sykes (1997, p. 103) rileva, φύσεις Θεῶν ὁμωνύμων ben rappresenta il corrispettivo di θεότητος [...] εἶδεα δισσά di *arc.* 2, dove in δισσά è presente anche la sfumatura semantica indicante duplicità ed ambiguità (cfr. *Soph. El.* 645, δισσῶν ὀνειρών; *LSJ s.v.*). Il passo in questione, pertanto, vorrebbe anche esprimere – oltre a quanto si è già osservato – che “ingenerato” e “generazione dal Padre” non sono sostanze duplici/omonime/ambigue di natura divina, l'una in senso proprio – quella del Padre –, l'altra solo omonima e quindi chiamata Dio solo in senso improprio.

**32 ἀγένητος:** «the single *v* form is guaranteed by metre» (Sykes 1997, p. 104). Questo aggettivo, tipico della letteratura filosofica, si incontra nel significato di “ingenerato, in creato” in Parmenide ed in Melisso come attribu-

cit. con leggere modifiche. Narkevics (2006, p. 97 e nota 25) fa notare che verisimilmente «the argument is misguided or mischievous, since it is well-known that Eunomius explicitly denies this view in his *Apology*», con riferimento ad *Apol.* 8. 7-8.

<sup>144</sup> Il riferimento è ad Arist. *Cat.* 1 a 1 s., per il quale «τὰ ὁμώνυμα are things having the same name but different natures and definitions, things denoted by equivocal or ambiguous words» (*LSJ s.v.*).

<sup>145</sup> Di loro dice Gregorio che «forse renderebbero estranei l'uno all'altro, in base alla loro natura, anche Adamo da Seth, perché il primo non è nato dalla carne, ma è stato plasmato da Dio, il secondo è nato da Adamo e da Eva» (*or.* 39, 12, 24-27, *SCh* 358, 176, τάχα ἂν καὶ τὸν Ἀδάμ καὶ τὸν Σήθ – ὅτι ὁ μὲν οὐκ ἀπὸ σαρκός, πλάσμα γάρ· ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Εὔας – ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν ἀλλοτριώσουσιν). Il medesimo esempio, come si è visto, è presente, variamente declinato, in *or.* 29, 11 e in *arc.* 3, 37-41 (vd *infra*).

to dell'essere (rispettivamente DK 28 B 8, 3, *ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν*; 30 B 1 = *Simpl. Phys.* 162, 24), in Empedocle degli elementi (DK 31 B 7) e in Eraclito, assieme al suo contrario, riferito al tutto (*τὸ πᾶν γενητὸν ἀγένητον*). Per Platone, come si è visto in *comm. ad arc.* 1, 25 s., è caratteristica della ἀρχή ed ancora dell'anima (cfr. *Phaedr.* 246 a, *ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη*). Numerose sono le occorrenze anche in Aristotele, dove designa ad es. l'etere (*cael.* 270 a 14), il cielo (*ibid.* 277 b 28 *et al.*), il Primo Motore Immobile (*Met.* 999 b 7) e la materia (*ibid.*, l. 13, [... ] *ἅλη ἔστι διὰ τὸ ἀγένητος εἶναι [... ]*)<sup>146</sup>. In Plotino qualifica le idee, che sono generate in quanto hanno un principio, ma ingenerate perché non hanno principio nel tempo (2, 4, 5, 25 s., *γενητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγένητα δέ, ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει*). ἀγένητος è inoltre riferito al Λόγος dell'Onnipotente in un frammento ermetico ritenuto dubbio da Festugière 1954, p. 154 (si nota, infatti, un forte influsso della teologia cristiana!), ma autentico da Erbse 1995, ω 2, 5-9, *ἔνα μετὰ σὲ ὄντα μόνον ἐκ σοῦ γεραίρω υἰόν, ὃν ῥώμη ἀπορρήτω καὶ ὀξυτέρα νοῦ καὶ φωνῆς ἴδιον εὐθύς ἀφθόνως καὶ ἀπαθῶς ἀγένητον λόγον ἐγέννησας, θεὸν ὄντα τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς οὐσίας [... ]*). Gregorio Nazianzeno impiega questo termine, oltre che nel passo presente, in *or.* 29, 9, 6, p. 194, dove riporta la posizione di quanti ritengono la materia eterna (Platone ed Aristotele); *or.* 41, 12, 26-29, *SCh* 358, 342, *χάσμα ἐν μέσῳ μέγα καὶ ἀδιάβατον [... ] διείργον, τὴν δὲ γενητὴν φύσιν καὶ βέουσιν τῆς ἀγενήτου καὶ ἐστηκυίας*; *carm.* 2, 1, 1, 624, col. 1016 (*ἀγένητε, il Padre*).

**33 γέννησις τε πατρὸς ἄπο:** lezione di Π L e CVa<sup>ec</sup>vd (con *positio debilis* in πα-τρὸς), mentre gli altri testimoni di Ω hanno γέννησις δέ τε πατρὸς ἄπ' (dove l'α di πατρὸς è in sillaba chiusa). Entrambe le forme sono metricamente possibili, ma la seconda è verisimilmente di origine secondaria (cfr. Sicherl 2011, p. 229), nata forse ad evitare iato (ἄπο οὐ); πατρὸς ἄπο presuppone l'allungamento di *omikron* in πατρὸς dinanzi a parola iniziante per vocale semplice: vd. *supra*, p. 31.

**34 εἶδεα δισσὰ:** Non infrequentemente s'incontrano il sostantivo εἶδος e l'aggettivo δισσός in *iunctura* per presentare coppie antitetiche o giustapposte: cfr. e.g. Heraclit., DK 22 B 68 (= *Iambl. myst.* 5, 15, 12 s.), *θυσιῶν τοίνυν τίθημι διττὰ εἶδη, τὰ μὲν τῶν ἀποκεκαθαρμένων παντάπασιν ἀνθρώπων [... ], τὰ δ' ἔνυλα* («Distinguo due forme di sacrifici: quelli degli uomini del tutto purificati [... ], e quelli materiali», trad. Reale); Plat. *resp.* 376 e 10, – *Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον; – Naί; ibid.* 509 d 4, *ἀλλ' οὖν*

<sup>146</sup> Cfr. in generale *LSJ*, *DGE s.v.*

ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὁρατόν, νοητόν; – Ἐχω; numerosi esempi sono frequenti anche in Filone e Galeno, come risulta da *TLG*<sup>147</sup>. Il modello formale sembra invece essere Opp. *Cyn.* 1, 451 s., Εἶδεα δὲ στιβίης δυσδερκέος ἔπλετο δισσά, / ἀνδρῶν ἠδὲ κυνῶν.

Il significato di εἶδεα – nota Sykes (1997, p. 103) – è assai vicino a quello presentato da Aristotele in *Met. Z*, 1032 b 1 s., dove designa la sostanza prima (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν, «E per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima», trad. Reale 2004). Si tratta comunque di un termine caratterizzato da notevole ambiguità, potenzialmente assimilabile anche ad altri termini denotanti l'aspetto esteriore, come μορφή e σχῆμα – assimilazione evitata attentamente da Origene nel presentare il concetto di εἶδος σωματικόν a proposito della risurrezione<sup>147</sup>.

**τίς ἐπλασεν:** πλάσσω ha qui verisimilmente il significato di «*form an image of a thing in the mind, imagine*», per cui vd. e.g. Plat. *Phaedr.* 246 c 7 s., πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον («...immaginiamo il dio, pur senza vederlo e comprenderlo a pieno, come un essere vivente immortale», trad. Velardi 2010); *Leg.* 712 b 2, πλάττειν τῷ λόγῳ τοὺς νόμους, e di 'escogitare' («*device*», *PGL s.v. B*). Cfr. anche Greg. Naz. *or.* 31, 6, 16, p. 286, οἱ τοὺς τραγελάφους πλάττοντες («quelli che dipingono irrocervi»); 31, 7, 6, *ibid.*, Σὺ δέ μοι πλάττε καὶ διδύμους («Ma allora inventa anche dei gemelli...»); 23, 10, 1, *SCh* 270, 300, Καὶ εἴ σοι πλάττεται πάθη περὶ τὴν γέννησιν («E se tu immagini che la generazione sia sottoposta alle passioni...»); *arc.* 4, 5, τῶν μὲν ὅσα πλάσσουσι θεοὺς μορφώματα σεπτά. In ogni caso in τίς, che lo si intenda come pronome interrogativo o indefinito, è verosimilmente implicito il riferimento ad Eunomio. Diversa è invece l'interpretazione di Niceta a proposito (seguito da Billius: vd. *supra*, 133 a pagina 303): se ingenerato e generato rappresentano due nature contrapposte, occorre ricercare chi le ha formate (ll. 165-169, p. 64, εἰ ἄλλο μὲν εἶδος οὐσίας τὸ ἀγέννητον, ἄλλο δὲ εἶδος δηλοῖ τὸ γεννητόν [...] καὶ εἶδη ταῦτα διττὰ κατ' ἐναντίωσιν φύσεως ὁρώμενα, τίς ἄρα ὁ πλάσας αὐτὰ καὶ ἀντιτάξας πρὸς ἄλληλα ἐπιζητήσωμεν)<sup>148</sup>, a meno che non si preferisca inventare «un altro Dio che sia causa di una sostanza ingenerata e generata [...]» (174 s., Εἰ μή που πάλιν ἄλλον Θεὸν ἀναπλάσαιεν αἴτιον ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ); cfr. anche *Par. Anon.*, p. 224, τίνα δῶμεν τῶν ἐναντίων εἰδῶν τούτων [...] δημιουργόν;

<sup>147</sup> Cfr. Prinziavalli 2002, p. 97 nota 134 e *passim* pp. 97 ss.; Crisculo 2018-2019.

<sup>148</sup> «se l'ingenerato mostra una certa forma di una sostanza, il generato ne mostra un'altra [...] e se tale duplicità di forma è vista secondo una contrapposizione di nature, ricerchiamo chi, dunque, le ha formate e opposte fra loro», trad. cit.

**35 ἀκέαστος:** ‘indivisibile, indiviso’ (ἀ + κεάζω, ‘fare a pezzi, spaccare’), corrispondente ad ἄκλαστος per Esichio (α 2313) e ad ἀμέριστος per Niceta, è impiegato dal solo Nazianzeno (oltre che da Niceta e da alcuni lessicografi): cfr. *arc.* 3, 73, οὔτε Τριάς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἔστ’ ἀκέαστος; *carm.* 2, 2, 6, 16 (Φίλτρον [...] ἀκέαστον, «un affetto indissolubile», trad. Bacci 1996: vd. anche la sua nota *ad l.*).

### 36-39

εἰ μὲν δὴ γέννησιν ἔχει Λόγος, οὔτε Πατήρ τι  
σαρκός, ἄσαρκος ἑὼν, ἐπιδέξεται (οὔποτε τόσσον  
ἀνθρώπων νόος ἔστιν ἀτάσθαλος ὡς τὸ νοῆσαι),  
καὶ Θεὸν Υἱὸν ἔχεις, γεννήτορος ἄξιον εὐχος.

Gregorio ritorna sull’argomento di *arc.* 1, 28 s. ed *arc.* 2, 11-17, per trarre le conseguenze della divinità del Figlio: se dunque è vero che il Figlio ha una generazione e che questa non comporta per il Padre l’assunzione di nessun elemento proprio della carne, allora è Dio anche il Figlio, vanto degno del genitore (e non dunque qualcosa di subordinato).

**36 εἰ μὲν δὴ:** «G(regor) liebt es, in seinen Gedichten das Abwägen von Alternativen mit solchen oder ähnlichen Worten einzuleiten»: così Domiter 1999, p. 160, che chiama a confronto *carm.* 1, 2, 9, 4, col. 667, Εἰ μὲν δὴ καθαρός, cui fa riscontro al v. 12, col. 668, εἰ δ’ ... ἐπίμικτος; *arc.* 2, 36; *arc.* 4, 11-15, εἰ μὲν ἄμικτα / πῶς [...] / εἰς ἕν ἐλήλυθεν [...] / εἰ δ’ ἐπίμικτα, / πῶς μίχθη; [...] εἰ δ’ ὁ κεραστής / ἔστι Θεός, τοῦτον καὶ κτίστορα δέχυνσο πάντων; *arc.* 5, 25 s., εἰ μὲν δὴ καθ’ ἕκαστον ἔχει πρώτη τις ἀνάγκη, / μῦθος ὁδ’· εἰ δ’ ἄρα κτλ., oltre che, naturalmente, lo stesso *carm.* 1, 2, 14, 69 e 75, col. 761, Εἰ μὲν δὴ σάρκεσσιν ὁμόσπορος ἔς βίον ἦλθες / [...] Εἰ δὲ σύ γ’ οὐρανίη κτλ. Si potrebbero aggiungere altri esempi: *carm.* 1, 1, 11, 13, col. 471 (Εἰ μὲν δὴ πεπίθοιμι, τὸ λῶϊον. Εἰ δὲ μελαίνεις / κτλ.); 1, 2, 1, 470 e 474, col. 557 s. (Εἰ μὲν δὴ λήξιας ἀγαλλομένη τεκέεσσι, / [...] Εἰ δὲ Θεοῖο λαχοῦσα τὰ δεύτερα [...]); 2, 1, 13, 198, col. 1243 (Εἰ μὲν δὴ πεπίθοιμεν, ὀνησόμεθ’· εἰ δὲ κτλ.); 2, 2, 3, 349, col. 1505 (Εἰ μὲν δὴ πεπίθοιμι, κακῶν ἄλις· εἰ δ’ ἀπιθήσας / κτλ.). Qui ad εἰ μὲν δὴ corrisponde εἰ δ’ al v. 40: o si accetta che il Λόγος è generato e che questa generazione è diversa da quella umana, e dunque il Figlio è Dio, oppure si fa di lui una creatura e si disonora la divinità e del Padre e del Figlio (vd. *infra*). εἰ ... δὴ ha il significato di «if indeed, if really» (Denniston 1954, p. 223, vd. anche p. 224; “se è vero che”).

**ἔχει:** tale lezione, recepita da Moreschini (1997j), è conservata da pochi manoscritti, **L** (e **Ca**), **MdMnPj** e **Va** (per contaminazione da **L** oppure da **Md**: vd. *supra*) – ed anche Billius e **Ho**.<sup>mg</sup> –, mentre i restanti testimoni di **Ω** e di **Π** ed **Ho**. hanno **ἔχοι**. La confusione fra le due forme, omofone secondo la pronunzia itacistica, è quasi scontata. In considerazione del valore dichiarativo-causale di **εἰ** ('dal momento che, per il fatto che'), tuttavia, la scelta ha da ricadere senz'altro sulla prima.

**36 s.:** cfr. *carm.* 2, 1, 11, 641, ὦν μὲν γὰρ ἡ σὰρξ, οὐδὲν ἂν πάθοι Θεός.

**37 s.:** Cfr. *or.* 34, 10, 1-3, *SCh* 318, 214, cit. *supra*, *comm. ad arc.* 1, *tit.*. In effetti, come nota anche Sykes (1997, p. 104), se l'idea della corporeità di Dio è sostenuta da alcune filosofie (ad es. lo stoicismo; vd. *supra* v. 16 ἁσώματος), quella che Dio possa assumere su di sé l'elemento carnale non sembra esser stata sostenuta da alcuna dottrina. Eunomio, semmai, concepiva attraverso logiche legate al corpo e alla carne la generazione del Logos secondo la prospettiva ortodossa: cfr. Greg. Nyss., *Eun.* 3, 2, 114, ἀλλὰ μυσάττεται τὴν τῆς γεννήσεως ἔννοιαν καὶ ἀφορίζει τῶν θείων δογμάτων τῇ σαρκώδει φυσιολογία διαβάλλων τὸ ὄνομα<sup>149</sup>.

**37 ἄσαρκος:** Questo aggettivo è riferito al Padre in *Tat. orat.* 15, 2 (ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος θεός) e nella *Catena in Acta Apostolorum* 2, 24, ed. Cramer 1838, pp. 44, 29 (τὸν ἄσαρκον Πατέρα): cfr. *PGL s.v.*, p. 242, B 1; più frequentemente al Λόγος preesistente (vd. *ibid.* B 2). In questo senso il Nazianzeno lo impiega in *arc.* 2, 80 (ma anche v. 63, σαρκοφόρος μὲν, ἀτὰρ καὶ σώματος ἐκτός: vd. *infra*); *or.* 38, 2, 16, *SCh* 358, 106 ('Ο ἄσαρκος σαρκούται); 40, 29, 5, *l. cit.*, p. 264 (σάρκα φορεῖ, ἄσαρκος ἐών); *carm.* 2, 1, 38, 27, col. 1327 (ἕψος ἄσαρκον); 2, 2, 6, 90, col. 1549 (Υἱὸς ἄσαρκος, vd. la relativa nota di Bacci 1996, p. 124); spesso, tuttavia, si riferisce anche agli angeli (*carm.* 1, 2, 2, 491, col. 617 [vd. però *ad l.* Moreschini *et al.* 1994, p. 113 nota 58]; 1, 2, 4, 8, col. 641; 1, 2, 10, 892, col. 744), a Basilio (*or.* 18, 35; 43, 57.61), agli asceti (4, 71; 33, 5; cfr. anche *carm.* 2, 1, 28, 1, col. 1287); a Novato (39, 19), alla madre (2, 1, 87, 3, col. 1433), all'anima (*arc.* 7, 45 s.), alla bellezza (*carm.* 1, 2, 6, 54, col. 647; 2, 2, 5, 131, col. 1531), ai fedeli, 'figli non carnali' dei vescovi (*carm.* 2, 1, 12, 629, col. 1211, ἁσάρκων [...] τέκνων). Bacci 1996, *l. cit.*, segnala anche la presenza dell'aggettivo ἄσαρκής in *epit.* 115, 5 = AG 8, 142, 5 e del sostantivo ἄσαρκία in *carm.* 1, 2, 6, 5; 1, 2, 10, 912; *or.* 24, 18; 43, 74.

<sup>149</sup> «Ma Eunomio detesta la nozione della generazione e la esclude dalle dottrine che riguardano Dio, insozzando quel nome con spiegazioni che provengono dalla natura della carne», trad. cit.



**38 ἀτάσθαλος:** «*Damnorum magnorum auctor, perniciosus, improbus, scelestus*» (*ThGL s.v.*), questo aggettivo, che implica l'idea di follia, di empietà e di prepotenza (cfr. *GEW s.v.*, I 177), è di uso omerico (cfr. *Il.* 22, 418, ἀνέρα [...] ἀτάσθαλον ὄβριμοεργόν; 13, 634, μένος; *Od.* 8, 166, ἀτασθάλω ἀνδρὶ ἔοικας; 16, 86, ὕβρις) ed esiodeo (*Th.* 164, πατρὸς ἀτασθάλου; *Op.* 241, ἀτάσθαλα μηχανάαται), attestato anche nei Lirici (cfr. *Anacr. fr.* 100 Page, ὕβρισται καὶ ἀτάσθαλοι; *Thgn.* 1, 749, ἀνήρ ἄδικος καὶ ἀτάσθαλος) ed in prosa (e.g. *Hdt.* 8, 109, ἀνδρα... ζῶντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον); vd. in generale *DGE s.v.* e M. Morani 1990. Nel Nazianzeno è assente in prosa: oltre a due occorrenze epigrammatiche (*AG* 8, 105, 1, ἀτάσθαλε; 197, 3, ἀ. ... ἀνήρ, riferito ai violatori di tombe; cfr. anche 176, 6, ἀτασθαλέων), questo aggettivo designa per lo più personaggi negativi del *NT* (*carm.* 1, 2, 1, 486, col. 559, Ἄνναν ἢ Καϊάφαν ἀτάσθαλον; 1, 2, 2, 432, col. 612, Σάπφειραν ἀτάσθαλον, Ἀνανίην τε, cfr. *Act.* 5, 1-11) ovvero il demonio (2, 1, 40, 101 s., col. 1360, σκολιοῖο δράκοντος ἀτάσθαλον αἰμοβόροιο / ψεύδος; 2, 1, 55, 9, col. 1400, λεγεῶνα [...] ἀτάσθαλον, cfr. *Mc* 5, 1-20 e altri sinottici); cfr. anche 2, 2, 3, 13, col. 1481 (Ἐρινὺς... ἀ.). In *carm.* 2, 1, 17, 33, col. 1264, figura in una sequenza di attributi negativi che sono estranei al sacerdote degno di questo nome, mentre in 1, 2, 29, 11 col. 899 è applicato alla donna dedita al belletto. Cfr. ancora 1, 2, 1, 36, col. 525, οὐ παθέων κλόνος αἰνὸς ἀ.; 2, 1, 1, 39, col. 973, ἀ. ἔργα, v. 67, col. 975, μαχλοσύνης μήτειραν ἀ.; 2, 1, 34 A, 105, col. 1314, νόον... ἀ.; 2, 1, 34 B, 37 (187), col. 1320, λόγος... ἀ. Frequente anche in Nonno (cfr. e.g. *D.* 44, 133, ἀτάσθαλος... Πενθεύς; *P.* 7, 68, καὶ ἀτάσθαλον οὐδὲν ἐν αὐτῷ; 7, 181, δήμιος οὔτος ἀτάσθαλος ἔσμος ἀλήτης). Si riscontra anche l'uso del verbo ἀτασθαλέω (e.g. *carm.* 1, 2, 1, 449, col. 556 e v. 519, col. 561; 2, 1, 45, 189, 1366; 2, 2, 3, 300, col. 1501; 2, 2, 5, 81, 1527), «forse un conio dello stesso Gregorio. Il Nazianzeno lo usa sempre al participio, preferendolo, certamente *metri gratia*, alle forme di ἀτασθάλλω attestate in Omero» (Morani 2006, p. 221). Per ἀτασθαλία vd. e.g. 1, 2, 14, 77, col. 761 e relativa nota di Domiter 1999, p. 175, dove sono indicati anche altri riferimenti.

**ὡς τὸ:** lezione di Ω e L, contro ὡστε di Π. Moreschini, nella sua edizione, ha dato la preferenza alla prima, senza però motivare tale scelta (abbiamo visto che l'accordo di due famiglie raramente è dirimente in questi casi). Si tratta in ogni caso di forme graficamente assai simili (l'unica differenza è nella vocale finale), che potevano quindi esser facilmente fraintese. Non è agevole rispondere alla domanda *Utrum in alterum abiturum erat?* Si può osservare, tuttavia, che ὡς seguito da infinito introduce abitualmente una proposizione consecutiva per lo più in prosa (di Erodoto, soprattutto) ed in Tragedia (cfr. *LSJ s.v.*

B III), mentre Omero – per lo meno in due casi<sup>150</sup> – impiega ὡς τε (*Il.* 9, 42, ὡς τε νέεσθαι; *Od.* 16, 21, ὡς τ' [...] πάντα πιθέσθαι; Cunliffe 1924 s.v. 10); vd. anche Schwyzer-Debrunner 1959, pp. 678 s. per altri esempi. Si potrebbe dunque forse dar la preferenza alla lezione di Niceta.

**39 εὖχος:** I lessici (*ThGL, LSJ s.v.*) offrono un solo esempio di εὖχος (“gloria, vanto”) riferito ad una persona: AG 7, 27, 1 (Antipatro di Sidone, II-I sec. a.C.), Ἀνάκρεον, εὖχος Ἰώνων. Diversi esempi si rinvencono invero negli epittimbi di Gregorio: AG 8, 86, 6, υἱός εὖχος ἔχεις υἱός ἀντι φίλου («hai la gloria del figlio al posto del caro figlio», Cesario); 97, 5, Καισάριος [...] εὖχος ἀνάκτων; 107, 3, εὖχος ὑπάρχων (Martiniano); 135, 4, πάτρης εὖχος (Amfiloco); 163, 3 s., πάντων φέρτερον εὖχος ἔχει (Macrina); cfr. *carm.* 2, 1, 32, 17, col. 1302, Οὗτος ἔην [...] εὖχος ἐταίρων (riferimento generico); 2, 2, 1, 359, col. 1477, Εὖχος Ἀρμενίης, Ἑλληνίε. L'unico altro impiego di εὖχος in riferimento cristologico è *carm.* 2, 1, 13, 27, 1229, Σῶμα μέγα Χριστοῦ, τὸ τίμιον εὖχος ἀνακτος. Gloria/vanto del Signore è anche l'uomo: cfr. *carm.* 1, 2, 1, 55, col. 526, Ἀνθρώπων μογερῶν ἱερὸν γένος, εὖχος Ἄνακτος; 2, 2, 7, 21 s., col. 1568, [...] βροτὸν, ἧς θεότητος / μάρτυρα, καὶ μεδέοντα κάτω, καὶ εὖχος Ἄνακτος. In *carm.* 2, 2, 1, 169 s., col. 1463, ancora, Gregorio presenta come proprio vanto la comunità di quanti hanno abbracciato un ideale di vita ascetico (Οὗτος μὲν δὴ σοι τοῖος δόμος, εὖχος ἑμοῖο, / εὖχος ἑμῆς μάνδρης, «Ecco quale famiglia ti si presenta: essa è la mia gloria, la gloria del mio ovile...», trad. Crimi-Costa 1999, p. 226; vd. anche *ibid.* nota 24 e p. 227 nota 31), mentre, in *carm.* 2, 1, 1, 97, col. 977 (= 2, 2, 7, 44, col. 1554), definisce Atene gloria dell'Ellade (Ἑλλάδος εὖχος Ἀθηναί).

Il nesso ἄξιον εὖχος sembra essere ἀπαξ. Per Sykes (1997, p. 104) «The collocation of υἱός and ἄξιος may suggest a side-reference to Luke 15. 19, 21» (la parabola del figliuol prodigo). «This is he who is eternally worthy to be called the Son of his Father».

Cfr. *or.* 37, 18, col. 304, Εἰ σοφὸς υἱὸς εὐφραίνει πατέρα, πόσω μᾶλλον ἢ τοῦ Υἱοῦ τιμῆ, τιμῆ τοῦ Πατρὸς γένηται; Εἰ δὲ καὶ τοῦτο δέξῃ. Τὸ τέκνον, μὴ δοξάζου ἐπ' ἀτιμία Πατρὸς· οὕτως οὐδὲ Πατήρ ἐπ' ἀτιμία τοῦ Υἱοῦ δοξάζεται<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> Cfr. Monro 1891, p. 201 § 235: «It is remarkable that the use of the Infinitive with ὡς, ὡς τε, οἶος, ὅσος etc. is rare in Homer».

<sup>151</sup> «Se un figlio saggio rende felice un padre [*Prov* 10, 1], quanto più, allora, l'onore del Figlio risulta onore del Padre? Se tu ammetti anche queste parole [*Qo* 3, 12]: “Figlio, non ti glorificare con il disonore del padre”, allora neanche il Padre sarà glorificato con il disonore del Figlio», trad. cit.

## 40-46

εἰ δ' ἐπίηρα φέρων Πατρὸς μεγάλου θεότητι  
 μαψιδίως, κενεὸν τε δέος πραπίδεσσι χαράσσω,  
 τὴν μὲν ἀπαρνήσαιο, βάλοις δ' ἐς κτίσματα Χριστόν,  
 ἀμφοτέρων θεότητα καθύβρισας, ὦ κενεόφρον,  
 τὸν μὲν Παιδὸς ἄμερσας, ὁ δ' οὐ Θεός, εἴπερ ἐτύχθη.  
 πᾶν γὰρ ὃ μὴ ποτ' ἔην, λυτὸν τόδε, κἄν τι Θεοῖο  
 τοῖς μεγάλοισι λόγοισι μένη, καὶ ἔμπεδον εἶη.

5

Come si è già detto (*supra, comm. ad arc. 1, 25* Εἷς Θεός ἐστίν), per il Nazianzeno arianesimo e modalismo erano accomunati dalla medesima preoccupazione di salvaguardare l'unità divina, temendo che questa venisse compromessa dall'articolazione trinitaria a favore di una forma di politeismo. Gli strumenti concettuali per evitare questo rischio erano invece contrapposti: il primo operava una separazione (διαίρεσις) del Figlio dal Padre, attribuendo solo a quest'ultimo la θεότης e riducendo l'altro al rango di creatura, per quanto eccelsa; il secondo, invece, metteva in atto una contrazione (συναίρεσις) delle ipostasi in un unico essere divino, che si manifesta come Padre, Figlio o Spirito Santo a seconda della funzione da espletare<sup>152</sup>.

In questi versi Gregorio mostra a quali conseguenze assurde porti la posizione ariana, che nega la generazione divina del Figlio (42 τὴν μὲν ἀπαρνήσαιο). Ben lungi, infatti, dall'onorare il Padre, gli eretici incidono nelle menti dei cristiani un vuoto timore (41 κενεὸν τε δέος πραπίδεσσι χαράσσω), ma soprattutto oltraggiano la divinità di entrambi (43 ἀμφοτέρων θεότητα καθύβρισας): privando il Padre del Figlio (44 τὸν μὲν Παιδὸς ἄμερσας), gli si nega anche la paternità, indebolendone la divinità<sup>153</sup>, mentre l'altro, se appunto è stato creato, non è più Dio, ma appartiene all'ordine delle realtà create (45 πᾶν γὰρ ὃ μὴ ποτ' ἔην), soggette alla dissoluzione (cfr. 45 λυτόν).

Questa tematica è riproposta più volte da Gregorio:

- or. 31, 12, 27-30, pp. 298.300, Παῦσαι οὖν καὶ τὸν Πατέρα κακῶς τιμῶν κατὰ τοῦ Μονογενοῦς, – κακῆ δὲ τιμῆ κτίσμα διδόντα τὸ τιμιώτερον Υἱὸν

<sup>152</sup> Cfr. Moreschini 1997e, pp. 117-120.

<sup>153</sup> Cfr. Sykes 1997, p. 105: «The underlying argument is: if Christ is created, he is not God; if not God, he is not the Son of God; therefore the Father is not Father and his divinity is impaired».

ἀποστερεῖν –, καὶ τὸν Υἱὸν κατὰ τοῦ Πνεύματος<sup>154</sup>;

- *or.* 20, 6: non bisogna tanto amanti del Padre al punto da eliminare il suo essere Padre (16-18, *SCh* 270, 70, δέον μήτε οὕτως εἶναι τινας φιλοπάτορας, ὡς καὶ τὸ εἶναι Πατέρα περιαιρεῖν): di chi, infatti, sarebbe Padre, se il Figlio gli è stato reso estraneo per natura ed alienato assieme alla creazione? (18 s., τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ τῆ φύσιν ἀπεξενωμένου καὶ ἀπηλλοτριωμένου μετὰ τῆς κτίσεως;). Neppure – prosegue – si deve esser tanto amanti di Cristo da non conservare neppure il suo essere Figlio (20 s., μήτε οὕτω φιλοχρίστους, ὡς μήτε τοῦτο φυλάττειν τὸ εἶναι Υἱόν): di chi, infatti, potrebbe esser figlio, se non risale al Padre come sua causa? (21 s., τίμος γὰρ ἂν καὶ εἴη Υἱός, μὴ πρὸς αἴτιον ἀναφερόμενος τὸν Πατέρα;). Inoltre – conclude il Cappadoce – non bisogna nemmeno sminuire la dignità del principio propria del Padre (22 s., μήτε τῷ Πατρὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς Πατρὶ καὶ γεννήτορι), dal momento che sarebbe principio di realtà di poca importanza e prive di valore se non fosse causa della divinità contemplata nel Figlio e nello Spirito (23-25, μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων ἀρχὴ μὴ θεότητος ὧν αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεωρουμένης).
- *or.* 23, 7 (in generale): considerando il Padre come principio di creature (Figlio e Spirito Santo), non si onora il principio e si disonorano gli esseri che da quello derivano (18-21, *l. cit.*, p. 296, Ἡ ἀγνοεῖς ὅτι σὺ μὲν κτισμάτων τιθεὶς ἀρχὴν, τὴν ἀρχὴν λέγω δὴ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, οὔτε τὴν ἀρχὴν τιμᾶς καὶ ἀτιμάζεις τὰ ἐξ αὐτῆς;): si disonora il principio, ché lo si introduce come principio di esseri piccoli ed indegni della natura divina (20 s., Τὴν μὲν, ὅτι μικρῶν εἰσάγεις ἀρχὴν καὶ ἀναξίων θεότητος); gli esseri che ne derivano, perché li si rende piccoli e non solo creature, ma anche più vili di tutte le creature, se appunto in funzione di queste vennero un tempo all'esistenza come degli strumenti (21-24, τὰ δέ, ὅτι μικρὰ καὶ μὴ κτίσματα μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων κτισμάτων ποιεῖς ἀτιμότερα· εἴ γε τούτων ἔνεκεν ὑπέστη καὶ ποτέ, ὡσπερ ὄργανα [...]); sul motivo dello strumento vd. *infra*, vv. 51-56); cfr. anche *or.* 23, 9.
- *or.* 40, 43, 3-5, *SCh* 358, 298, Καὶ δέδοικα τὴν ἀρχὴν, μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω καὶ καθυβρίσω διὰ τῆς προτιμήσεως· οὐ γὰρ δόξα τῷ ἐξ οὐ ἢ τῶν

<sup>154</sup> «Smetti, allora, di onorare in maniera sbagliata il Padre a danno dell'Unigenito – è infatti un modo sbagliato di onorare il Padre quello di privarlo del Figlio considerandolo una creatura degna di maggior onore – e di onorare, sbagliando, il Figlio a danno dello Spirito».

ἐξ αὐτοῦ ταπεινώσις<sup>155</sup>.

- or. 37, 18, col. 304: Οὕτως ὅταν ἀτιμάζης Υἱὸν, ἵνα τιμήσης Πατέρα, οὐ δέχεται σου τὴν τιμὴν. Ἐπ' ἀτιμία τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατὴρ οὐ δοξάζεται. [...] Εἰ ἀτιμάζεις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐ δέχεται σου τὴν τιμὴν ὁ Υἱός. [...] Ἡ τὸ πᾶν τίμησον, ἢ τὸ ὅλον ἀτίμασον [...] <sup>156</sup>.

Essa trova riscontro, inoltre, anche nel Nisseno, *Eun.* 3, 8, 58:

τί [οὖν] εὐλογώτερον, τὸν υἱὸν τῆ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἐνδοξάζεσθαι [...] ἢ τὸν πατέρα τῆ ἀτιμία τῆς δουλείας τοῦ υἱοῦ καθυβρίζεσθαι; οὐ γὰρ ἔστι τὸν πάντα τὰ τοῦ υἱοῦ ἐν ἑαυτῷ περιέχοντα καὶ αὐτὸν ἐν τῷ υἱῷ ὄντα μὴ καὶ ἐν τῆ δουλεία τοῦ υἱοῦ πάντως εἶναι καὶ ἐν ἑαυτῷ τὴν δουλείαν ἔχειν. ταῦτα κατορθοῖ διὰ τῆς σοφίας Εὐνόμιος, δι' ὧν καθυβρίζει τῆ δουλεία τὸν κύριον, τὴν αὐτὴν ἀτιμίαν τῆ ἀκηράτῳ δόξῃ τοῦ πατρὸς προστριβόμενος<sup>157</sup>.

**40 ἐπίηρα φέρων:** Come ricorda Livrea (1973, p. 121), l'espressione ἐπίηρα φέρειν («bring one acceptable gifts, render service», *LSJ s.v. ἐπίηρα*) si afferma a partire dall'età alessandrina (già con Aristarco) dal fraintendimento dell'omerico ἦρα ἐπιφέρειν con tmesi del preverbio (*Il.* 1, 572 μητρὶ φίλῃ ἐπὶ ἦρα φέρων; 1, 578, ed. West 2006, πατρὶ φίλῳ ἐπὶ ἦρα φέρειν; *Od.* 3, 164, ἐπ' Ἀτρείδῃ Ἀγαμέμνονι ἦρα φέροντες *etc.*; cfr. anche *Soph.* *OT* 1094 ὡς ἐπὶ ἦρα φέροντα<sup>158</sup>): cfr. *Ap. Rhod.* 4, 375, ὄφρ' ἐπίηρα φέρωμαι (vd. Livrea 1973 *ad l.*, p. 121); *Rhian. fr.* 1, 21, Ζηνὶ θεῶν κρείοντι Δίκη τ' ἐπίηρα φέρουσα; *Quint. Smyrn. Posthom.* 6, 371, Ζεὺς ἐπίηρα φέρων ἐρικυδέϊ Ἡρακλῆϊ; 13, 297; 14, 638;

<sup>155</sup> «Ma temo il termine “principio”, che io non faccia del Padre il principio di esseri a Lui inferiori, offendendolo proprio mentre voglio onorarlo di più, perché non è gloria per colui dal quale derivano gli altri l'umiliazione di quegli altri che da lui derivano», trad. cit.

<sup>156</sup> «Così se tu disonori il Figlio per rendere onore al Padre, quest'ultimo non accetta il tuo onore. Il Padre non sarà glorificato con il disonore del Figlio. [...] Se disonori lo Spirito Santo, il Figlio non accetta il tuo onore. [...] Onora il tutto o disonora il tutto [...]», trad. cit.

<sup>157</sup> «Che cosa è più logico, che il Figlio [...] sia glorificato dal regnare del Padre, oppure che il Padre sia oltraggiato dal disonore insito nella condizione servile del Figlio? Non è possibile, infatti, che colui che contiene tutte le cose del Figlio e che è lui stesso nel Figlio non sia assolutamente anche nella condizione servile del Figlio e non la possenga in sé. Questi risultati ottiene Eunomio con la sua sapienza, e con questi egli offende il Signore, attribuendogli la condizione servile, e appiccica il medesimo disonore alla gloria immacolata del Padre», trad. cit.

<sup>158</sup> ἐπὶ ἦρα, tuttavia, è lezione di Jebb 1883b, p. 200, mentre Lloyd-Jones-N. Wilson 1990, p. 162, leggono invece ἐπίηρα.

Iul. imp. *Mis.* 20, 4, Πατρόκλω ἐπίηρα φέρων. Non si registrano altre occorrenze nel Nazianzeno, che mostra di preferire il costruito ἦρα φέρειν col dativo: e.g. *carm.* 2, 2, 4, 152, col. 1517, ἦρα φέρειν e in 2, 2, 7, 175, col. 1564, ἦρα φέρων); vd. la nota di Moroni (2006, p. 152) al primo passo per altri esempi.

**41 μαψιδίως:** avverbio omerico, nella stessa sede metrica, in principio di verso, è presente in *Il.* 5, 374; 21, 510; *Od.* 7, 310, al., e quindi è ripreso da Opp. *Hal.* 4, 591; 5, 542; Quint. Smyrn. *Posthom.* 2, 176.618; 11, 73.372, al. Corrisponde a ματαίως (Hsch. μ 441), «Inaniter, [...] frustra» (*ThGL s.v.*). Gregorio lo adopera anche in *carm.* 1, 1, 15, 5, col. 477 (Οὐ ποτε μαψιδίως μνήση μέγαλοιο Θεοῖο); 1, 2, 14, 125, col. 765 (Οὐ δέ με μαψιδίως τεύξεν Θεός: cfr. Alcman. *fr.* 3 Page, col. 2, v. 63, οὐδέ τι μαψιδίως, cit. in Domiter 1999, p. 250); 1, 2, 15, 4, col. 766 (Ὅφρὸν μαψιδίως τείνομεν ἡμέριοι). Qui la posizione incipitaria è fortemente enfatica, a sottolineare l'inutilità dello sforzo degli eretici.

**κενεόν τε δέοςπραπίδεσσι χαράσσων:** questo passo rappresenta la rielaborazione poetica delle parole di Ps. 13, 5, 1, ἐκεῖ ἐδειλίασαν φόβω, οὐ οὐκ ἦν φόβος (*Vulg:* *illic trepidaverunt timore, ubi non erat timor*), ripreso da Gregorio anche in *or.* 23, 9, 6 s., *SCh* 270, 300, Ὡστε τί φοβούμεθα φόβον οὐ μὴ ἔστι φόβος καὶ ἀσεβοῦμεν διακενῆς, ὃ δὴ λέγεται;<sup>159</sup> (si riferisce al rifiuto di ammettere la generazione per paura delle passioni corporee). Cfr. anche Greg. Nyss. *Eun.* 3, 2, 114.

**πραπίδεσσι χαράσσων:** cfr. *carm.* 2, 1, 13, 212, col. 1244, αἰεὶ τε πραπίδεσσι νοήματα θεῖα χαράσσων; 2, 2, 1, 177, col. 1464, ἀλλὰ φόβον πραπίδεσσι Θεῶ φίλον ἐντὸς ἔργων. *πραπίδεσσι*, dativo epico da *πραπίδες*, si riferisce in primo luogo al diaframma e, in quanto ritenuto sede degli affetti e dei pensieri, secondariamente al cuore o alla mente: cfr. *LSJ s.v.* Quanto a *χαράσσων*, si tratta del verbo impiegato da Gregorio in riferimento alla scrittura della prima Legge sulle tavole: «Grégoire reproche donc à l'adversaire de rester prisonnier de l'AT» (Attar 2005b, p. 111 nota 26).

**42 τὴν μὲν ἀπαρνήσαιο:** Niceta e la *Parafrasi* anonima, seguiti poi da Cailiau, ritengono τὴν μὲν riferito alla generazione<sup>160</sup>; Sykes (1997, p. 105), invece, ritiene che Gregorio alluda qui a θεότητα (v. 43 e θεότητι v. 40). Quest'ultima

<sup>159</sup> «Quindi, perché avere timori là dove timori non sussistono, e perché essere empì senza motivo, come dice la Scrittura?», trad. cit.

<sup>160</sup> Nicet. *in arc.* 2, 36-46, ed. cit., p. 66, 197-201, Εἰ δὲ σύ, φησίν, [...] τὴν θεῖαν μὲν γέννησιν, ὦ ματαιόφρον, ἀπαρνήσαιο [...]; *Par. Anon.*, ed. cit., p. 224, εἰ δὲ σύ, ἀνόητε, [...] τὴν μὲν γέννησιν ἀπαρνήσαιο [...]; Caillau, in *PG* 37, 404 s., «Quod si [...] generationem neges [...]».

interpretazione sembra più plausibile, mancando nel nostro testo un esplicito accenno alla generazione, e pare confortata da alcuni *loci paralleli* gregoriani (vd. lemma successivo, in part. *or.* 31, 14.17). Dal punto di vista contenutistico, tuttavia, entrambe le possibilità sono valide: se infatti si nega la generazione divina, si fa di Cristo una creatura e dunque se ne nega la divinità.

**ἀπαρνήσαιο:** Questo verbo esprime un significato più intenso (*pernegare*) rispetto al semplice ἀρνούμαι (cfr. *ThGL s.v.*). Con l'accusativo è impiegato soprattutto per esprimere il rifiuto di divinità e dei simboli che le caratterizzano: cfr. e.g. *Call. hymn.* 4 (*Del.*), 100, ἀλλ' ὅτ' Ἀχαιιάδες μιν ἀπηρνήσαντο πόληες (*Latona*); *Herm. Past.* 14, 5, 5 s., *GCS* 48, 13 (τὸν κύριον; cfr. anche 74, 2, 4); 50, 5, 2 s. 3 s. 5, p. 47, (τὸν νόμον); *Orac. Sib.* 4, 27 s., νηοὺς [...] ἀπαρνήσονται [...] / καὶ βωμοὺς; 7, 13, εἰς ἀσέβειαν ἀπαρνήση θεὸν; *Nonn. D.* 47, 478, ἀπηρνήσαντο δὲ θύρσους (cfr. in generale *DGE*). Nei *Vangeli*, inoltre, indica il rinnegamento di Cristo, da parte di Simon Pietro (*Mt* 26, 34, Ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρις ἀπαρνήση με; vd. anche 26, 35.75; *Mc* 14, 30.31.72; *Lc* 22, 34.61) o in maniera meno specifica (*Lc* 12, 9, ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ); col pronome riflessivo è impiegato per descrivere l'atteggiamento dei discepoli di Cristo (*Mt* 16, 24, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι; *Mc* 8, 34). Nel Nazianzeno l'uso è limitato a questo passo e ad *or.* 25, 5 (Ὁρῶν δὲ τὸν μὲν ἐρημικὸν βίον [...] τὸ τῆς ἀγάπης κοινωνικὸν καὶ φιλάνθρωπον ἀπαρνούμενον, «Egli [Massimo] considera che la vita eremitica [...] rifiuta la natura sociale e filantropica della carità», trad. cit.), mentre più frequente risulta l'uso del verbo semplice: cfr. in particolare *or.* 31, 13, 13 s., p. 302, Εἰ μὲν γὰρ ἀρνεῖσθε καὶ τοῦ Μονογενοῦς τὴν προσκύνησιν, σαφῶς τέταχθε μετὰ τῶν ἐναντίων («Se, infatti, vi rifiutate anche di adorare l'Unigenito, voi vi schierate, chiaramente, con i nostri nemici»); 31, 17, 10-12, p. 308, Ἴνα γὰρ μὴ κάμης τῇ μοναρχίᾳ συνιστάμενος, ἠρνήσω θεότητα («Per non affaticarti a difendere la Monarchia, tu hai negato la divinità»); 31, 24, 15-17, p. 322, Ὁ γὰρ τὰς τοῦ Υἱοῦ προσηγορίας [...] ἀρνούμενος; vd. ancora *or.* 4, 84 *pass.*; 42, 7, πολλῶν μυριάδων ἀρνούμενων θεότητα; *carm.* 1, 2, 1, 387, col. 551, Τίς δέ κεν ἀρνήσαιο [...] γενετήρας; 1, 2, 31, 53, col. 914, Πρεῖά κεν ἀρνήσαιο Θεὸν μέγαν, ὃς γενετῆρα. ἄρνησις, infine, ha un particolare valore nell'ambito della liturgia battesimale, *or.* 42, 16, βάπτισμα [...] ἄρνησις ὄν ἀθεΐας (cfr. in generale *PGL s.v.*).

**βάλεις δ' ἐς κτίσματα Χριστόν:** della posizione ariana ed eunomiana su questo punto si è detto più volte nel commentario della seconda parte di *arc.* 1 e nei lemmi precedenti di *arc.* 2. Sykes (1997, p. 105) segnala come luogo

parallelo *or.* 29, 4, dove Gregorio attribuisce ad Eunomio il termine κτίσμα (‘cosa creata, creazione’) in riferimento al Figlio, rilevandone l’incompatibilità con la divinità (3 s., p. 182, πῶς Θεός, εἰ κτίσμα; Οὐ γὰρ Θεός τὸ κτιζόμενον). Cfr. Bas. *Eun* 2, 31, PG 644 C, ὁ ἀφαιρούμενος τῆς δεσποτείας τὸ ἀξίωμα εἰς τὸ τῆς δουλείας ταπεινὸν καταβάλλων [τὸν Μονονεγῆ, *scil.*].

**43 καθύβρισας:** cfr. *or.* 40, 43, citato *supra* (καθυβρίσω). Il verbo καθυβρίζω è parimenti impiegato da Nisseno, oltre che in *Eun.* 3, 8, 58 cit. *supra*, ad es. in riferimento all’abbassamento dello Spirito Santo al rango di creatura da parte degli eunomiani (*Eun.* 1, 1, 314, τὸ μέγαλειον τοῦ πνεύματος τῷ ταπεινῷ τῆς κτίσεως καθυβρίζοντες).

**κενεόφρον:** evidente è il gioco di parole con κενεόν del v. 41; cfr. *or.* 34, 12, ὦ κενὲ θεολόγε. Questo aggettivo s’incontra nella lirica arcaica (Thgn. 1, 233, κενεόφρονι δῆμω; 1, 847, δῆμω κενεόφρονι; Pind. *N.* 11, 29, κενεόφρονες αὔχαι; *fr.* 212, 1 Snell-Maehler; Simon. *fr.* 97, 1, 3 Page, † ὁ δὲ μῦθος· ὁ δὲ κενεόφρων [vd. apparato]), in Eschilo (*Prom.* 762, κενεοφρόνων βουλευμάτων), in un epigramma contro Aristotele di Teocrito di Chio (IV sec. a.C., *SH* 738, κενόφρων [... ] Ἀριστοτέλης) e negli *Oracula Sibyllina* (3, 590, κενεόφρονι βουλή; 3, 670, λαὸν ἀπαίδευτον κενεόφρον); è adoperato anche da Clemente Alessandrino (*protr.* 4, 56, 4, 2, *SCh* 2, 120, ὦ μάταιοι καὶ κενόφρονες) e in Trifiodoro (5, κενεόφρονι φωτι). Il Teologo lo adopera, oltre che in questa sede, in *AG* 8, 159, 2 (ὁφρὸν [... ] κενόφρονα), *carm.* 2, 2, 4, 151, col. 1517 (vd. Moroni 2006 *ad l.*); 2, 2, 7, 91, col. 1558 (Λάτριες εἰδώλων κενεόφρονες). Nell’*additamentum* posto fra i vv. 18-19 di *arc.* 8, al v. 2, si legge λαῶ κενεόφρονι.

**44 ἄμερσας:** verbo proprio dell’epica, raramente adoperato in tragedia e mai nella prosa attica (cfr. *LSJ s.v.*), ἀμέρδω, ‘privare’, è costruito con l’accusativo della persona ed il genitivo della cosa: cfr. Hom. *Od.* 8, 64, ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ’ ἠδεῖαν ἀοιδῆν (Demodoco); [Hom.] *hymn.* 2 (in *Cer.*), 312, καὶ θυσιῶν ἠμερσεν Ὀλύμπια δώματ’ ἔχοντας; [Hes.] *Sc.* 331, εὗτ’ ἂν δὴ Κύκνον γλυκερῆς αἰῶνος ἀμέρσης (cfr. Simon. *AG* 7, 515, 3, ἦ καὶ Τίμαρχον γλυκερῆς αἰῶνος ἄμερσας); Hippon. *fr.* 117, 10 West, ἐκεῖνος ἠμερσέ[ν σε τῆς ἀπαρτί]ης; Pind. *O.* 12, 16, εἰ μὴ στάσις [... ] σ’ ἄμερσε πάτρας (cfr. *LSJ, DGE s.v.*). Gregorio lo impiega in *carm.* 1, 2, 2, 106, col. 586 (μὴ πού σε κεδνῆς φιλότητος ἀμέρση); 1, 2, 9, 34, col. 670 (ἐσθλοῦ τ’ ἠδὲ κακοῖο διάκρισιν ἐχθρὸς ἄμερσεν); 2, 1, 34A, 129, col. 1316 (Τοῦ παντός μιν [γλῶσσαν, *scil.*], ἄμερσα); 2, 1, 54, 2, col. 1398 (ὄφρα φάους με φίλης τ’ αἰῶνος ἀμέρση); 2, 2, 7, 251, col. 1570 (ὦκα δ’ ἄμερθεν); *AG* 8, 121, 5 s. (τὸν μὲν ἄμερσε / ζωῆς).

**ἐτύχθη:** il verbo τεύχω, di uso solo poetico, esprime molto spesso l’idea di una creazione artigianale, come indicano i numerosi esempi riportati in



*LSJ s.v.*; cfr. anche *arc.* 2, 51, Εἰ μιν ἔτευξεν ἔπειτα Θεὸς μέγας ὄργανον ἐσθλὸν (vd. *infra*). Ad indicare la creazione ad opere di una divinità, oltre a Pind. *fr.* 141, 1 Snell-Maehler, θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς, richiamato da Sykes (1997, p. 105), si possono confrontare ad es. Hom. *Il.* 5, 449, αὐτὰρ ὁ εἶδωλον τευξ' ἀργυρότοκος Ἀπόλλων (fantasma); Pind. *Ol.* 1, 30, Χάρις δ' ἄπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς; Trag. Adesp. *fr.* 618 Kannicht-Snell (= Soph. *fr.* 1025, ed. Nauck 1889, 1126 Pearson 1917), 1-3, εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστὶν θεός, / ὃς οὐρανὸν τ' ἔτευξε καὶ γαῖαν μακρὰν / πόντου τε χαροπὸν οἶδμα καὶ ἀνέμων βίας<sup>161</sup>; Greg. Naz. *arc.* 2, 51, cit. *supra*; 8, 50, ἡ δ' ὕστατον ἄμμιν ἐτύχθην (la natura umana di Cristo); 8, 85, νῦν δ' οὐ γάρ με θεὸν τεύξεν Θεός; *carm.* 1, 2, 9, 130, col. 678, πλάσμα Χριστοῦ τέτυξαι; *ibid.*, v. 136, col. 678, Νηὸς γὰρ μεγάλοιο Θεοῦ βροτός, ὄνπερ ἔτευξε; 1, 2, 14, 125, col. 765, Οὐ δέ με μαψιδίως τεύξεν Θεός; 2, 1, 1, 16, col. 971, ἐπεὶ βροτὸς αὐτὸς ἐτύχθης.

45 s.: Il periodo è di difficile interpretazione. La chiave di lettura è fornita da λυτόν (45), che rimanda immediatamente al *Timeo* platonico (41 a 7-b 6). In questo passo, rivolgendosi agli dèi che ha appena generato (a 3-5, ἐπεὶ δ' οὖν πάντες [...] θεοὶ γένεσιν ἔσχον), il demiurgo afferma che «tutto ciò che è composto è dissolubile» (b, τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν), «ma sarebbe proprio di un essere malvagio voler dissolvere ciò che è ben armonizzato e ben fatto» (1 s., τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύνειν ἐθέλειν κακοῦ); per questo motivo, gli stessi dèi, dal momento che sono stati generati, non sono né immortali né totalmente indissolubili (2 s., δι' ἃ καὶ ἐπιείπερ γεγέννησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν), ma non saranno mai dissolti né avranno in sorte la morte (3 s., οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας), poiché hanno a loro tutela la volontà del demiurgo stesso, «che è un vincolo ancora maggiore e più potente di quelli con cui» furono «legati alla nascita» (4-6, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὄτ' ἐγίγνεσθε συνεδείσθε; la trad. citata è di Fronterotta 2017); significativo è anche Porph. *Sent.* 14, 10-12, dove si profila la contrapposizione fra ciò che è semplice (non composto) e che per questo non può essere sciolto in parti e distrutto e la natura creata, che è invece dissolubile e

<sup>161</sup> «Uno, in verità, uno solo è dio, che ha creato il cielo e la vasta terra e l'azzurra onda del mare e la violenza dei venti», trad. mia. Questo frammento è tramandato da numerosi autori cristiani (Clem. Al. *strom.* 5, 14, 113; Eus. *PE* 13, 13, 40; Thdt. *Graec. aff. cur.* 7, 46; *et al.*), i quali lo attribuiscono a Sofocle. Si tratta, in realtà, più verisimilmente di un frammento di ignoto autore giudaico: cfr. Pearson 1917, 172-174; Lagrange 1931, p. 503. A favore di un possibile attribuzione al tragediografo è invece Cataudella 1976, ma la sua tesi è ritenuta poco credibile da Kannicht-Snell 2007 in apparato (p. 170).

corruttibile: τὰ μὲν ἄρα [σώματα] γενητὰ καὶ λυτὰ καὶ φθαρτά, τὰ δὲ ἀγένητα μὲν ὡς ἀσύνθετα καὶ ταύτη καὶ ἄλυτα καὶ ἄφθαρτα<sup>162</sup>. In questa sede, pertanto, Gregorio riprende il luogo platonico inserendolo all'interno della polemica antieunomiana ed antiariana in generale (lo conferma la ripresa evidente, al v. 45, πᾶν γὰρ ὃ μὴ ποτ' ἔην, dello *slogan* ariano di cui si è parlato più volte, vd. *supra*)<sup>163</sup>: se il Figlio è stato creato, se è κτίσμα, allora non è Dio (cfr. 44), perché tutto ciò che una volta non esisteva e quindi ha avuto inizio è composito e dissolubile, anche se, per volontà di Dio (45 s., Θεοῖο / τοῖς μεγάλοισι λόγοισι), in qualche modo (τι) resti e sia stabile; cfr. *or.* 42, 17, 7-12, *SCh* 384, 86, Ἡ τότε δεξομαι κτίσμα εἶναι Θεὸν ὅταν κἀγὼ γένωμαι κυρίως Θεός. [...] Εἰ μὲν Θεός, οὐ κτίσμα [...] Εἰ κτίσμα δέ, οὐ Θεός· ἤρξατο γὰρ χρονικῶς. Ὁ δὲ ἤρξατο, ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Οὐ δὲ πρεσβύτερον τὸ οὐκ ἦν, τοῦτο οὐ κυρίως ὄν<sup>164</sup>. La traduzione più efficace sembra esser dunque quella di Moeschini (2006a, p. 221): «Ché tutto quello che un tempo non esisteva appartiene alle cose create<sup>165</sup>, anche se poi è destinato a conservarsi grazie al supremo pensiero di Dio e a durare continuamente»<sup>166</sup>, e, più precisamente, di Sykes (1997, p. 7): «For everything which once lacked existence is subject to dissolution again into nothing, even if it should maintain some place in the mighty plans of God and were to be firmly established». Per questo – chiosa lo studioso anglosassone – «If the Son were created, he would remain a creature even if he attained to an exalted and permanent place in the Father's plans. To call him 'God'» – secondo il concetto dell'omonimia di cui si è detto *supra* – «would not change his original status». In questa direzione sembra andare anche la *Parafrasi* anonima (Attar 2005b, p. 224, κἂν εὐρίσκηται τι ὑπέρτερον λύσεως, καὶ ἄφθαρτον μένη

<sup>162</sup> L'associazione fra λυτός e φθαρτός in contrapposizione a ciò ch'è αἰδιός è presente nella letteratura cristiana ad es. in Athenag. *leg.* 15, 4, 3, τὰ λυτὰ καὶ φθαρτὰ τῷ αἰδίῳ ἐξισοῦντες.

<sup>163</sup> Esso è riecheggiato da Gregorio anche in *or.* 29, 3, 2-4, p. 180, Πότε δὲ ὁ Πατήρ; Οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Τοῦτο οὖν καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; 31, 4, 1 s., p. 280, Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Πατήρ, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός. Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, ἦν ὅτε οὐδὲ τὸ Πνεῦμα.

<sup>164</sup> «io accetterò che una creatura è Dio solo quando anche io diventerò propriamente Dio. [...] Se, dunque, si tratta di Dio, non si tratta di una creatura [...]. Se si tratta di una creatura, allora non si tratta di Dio: infatti, ha avuto inizio con il tempo, e quello che è stato preceduto dal non essere non è quello che è in senso proprio», trad. cit.

<sup>165</sup> Qui la traduzione segue la lezione di Π e di Caillau αὐτῶν, per cui vd. *infra ad l.*

<sup>166</sup> Cfr. anche le traduzioni di Hornschuch 1645, p. 25: «Omne namque, quod non aliquando erat, ipsarum (creaturarum in numero) hoc (est), etsi quid Dei Magnis Verbis maneat et firmum (perpetuum) sit»; Caillau in *PG* 37, 405-6: «Quidquid enim aliquando non erat, res creata est, etiamsi Dei magnis consiliis maneat, et stabile futurum sit» (la versione di Cantarella 1992, p. 129 ricalca quest'ultima).

τῆ μεγάλης προνοίᾳ τοῦ παντοδυνάμου Θεοῦ). A tal proposito, Attar (2005b, p. 225 nota 26) ritiene che Gregorio con τῆ faccia riferimento all'anima e agli angeli. In realtà, mi sembra che il discorso ricalchi il modello platonico e sia meno specifico, come conferma anche il valore eventuale della concessiva: un essere creato, che ha avuto un inizio, resta sempre soggetto alla dissoluzione, anche se Dio gli risparmi tale sorte. Niceta David, invece, presenta un'interpretazione diversa, fondata anche su alcune varianti testuali: Πᾶν γὰρ ὁ μὴ ποτ' ἔην, αὐτῶν τὸδε κ' ἀντὶ θεοῖο τοῖς μεγάλοισι λόγοισι μένη καὶ ἔμπεδον εἶη. Ὁ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν· πάντα ἂ μὴ χρονικῶς ἐν τῷ Θεῷ Λόγῳ καθορᾶται, ὡσπερ οἱ λόγοι τῆς ἐνανθρωπήσεως, αἰεὶ δὲ αὐτῷ ὑμνεῖται προσόντα, ταῦτα τοῖς μεγάλοις περὶ Θεοῦ λόγοις ἐπίσης ἐν αὐτῷ μένει καὶ βέβαια καὶ ἀραρότα ἐστίν<sup>167</sup>; in questa prospettiva, che appare comunque poco convincente (come anche la chiosa di ἀντί con περί), Niceta «immagina che Gregorio voglia provare la divinità del Figlio affermando la presenza in lui, in quanto *Logos* di Dio, non soltanto dei *logoi* di tutto ciò che esiste, ma anche dei pensieri riguardanti Dio stesso: egli, cioè, contemplerebbe da sempre la natura divina, appartenendo, di conseguenza, ad essa» (Moreschini-Costa 1992, pp. 178 s. nota 7, che presenta altre interessanti osservazioni)<sup>168</sup>.

**45 λυτὸν:** è lezione di Ω (tranne Va) e L ed è confermata anche dalla versione siriana (ܠܘܬܘܢ, *solutus, solubilis*); Π, come si è detto, ha αὐτῶν, condiviso per contaminazione anche da Va<sup>ac169</sup>; solo Mn ha αὐτῶ(ι), recepito poi da VI e Va *post corr.* Nel Nazianzeno questo aggettivo verbale s'incontra in *carm.* 1, 2, 1, 425, col. 554, λυτῆς διὰ σαρκὸς; 1, 2, 6, 9, col. 664, λυτῶ βίω; 1, 2, 8, 51, col. 653, Θρόνοι δὲ λυτοὶ.

**κᾶν τι Θεοῖο:** κᾶν τι è lezione di Ω (tranne C) e di CoMsMn, confermata anche dal siriano (ܟܐܢ ܬܝ ܬܗܘܝܘܝܘܢ, *etsi, etiamsi*), mentre Π, C (in maniera indipendente) e L hanno κ' ἀντὶ (κάντι L); altre varianti sono κἀντιθέτοιο Md, κ' ἀντιθεοῖο Pj<sup>vd</sup>. κ' ἀντὶ sembra essere un errore di errata divisione da *scriptio continua* e

<sup>167</sup> Moreschini-Costa 1992, pp. 66-8, trad. cit.: «Ché ognuna di quelle realtà che ancora non esistevano si deve ritenere che si conservasse immutabile al pari degli elevati pensieri su Dio. Ciò che dice è questo: tutto ciò che nel Dio Logos si constata esistente al di fuori del tempo, come l'idea dell'incarnazione, e viene celebrato come sempre presente in lui, rimane stabilmente e solidamente in lui, non diversamente dagli elevati ensieri su Dio».

<sup>168</sup> La versione di Billius 1575, che segue Niceta e al pari di VI<sup>2vd</sup>MdCa legge μένει al v. 46, è decisamente troppo libera: «Hoc etiam prorsus statui inter condita debet. / Quod vero certum ac stabile est, et temporis expers, / id colito, idque Deum lingua haud trepidante vocato».

<sup>169</sup> αὐτῶν può facilmente spiegarsi, da una parte, come un errore da maiuscola (A per Λ) e, dall'altra, come un errore ἀπὸ φωνῆς (ω per ο).

d'altra parte non sembrerebbe offrire un significato accettabile alla frase. Θεοῖο è omissso nella versione siriana. Sembra preferibile intendere τι in maniera avverbiale (πως) piuttosto che come pronome.

**46:** Nell'epica è frequente l'utilizzo di ἔμπεδον come avverbio in unione con il verbo μένω: e.g. Hom. *Il.* 5, 527, ὡς Δαναοὶ Τρώας μένον ἔμπεδον; 13, 37, ὄφρ' ἔμπεδον αὐθι μένοιεν; *al*; Od. 8, 274 s., κόπτε δὲ δεσμούς / ἀρρήκτους ἀλύτους, ὄφρ' ἔμπεδον αὐθι μένοιεν (da notare ἄλυτος); vd. anche Parm., DK 28 B 8, 30, χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει; Ap. Rhod. 1, 1016 (μένεν ἔμπεδον); 2, 135; 4, 277; Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 1, 390, col. 999 (ἔμπεδον ἔνθα μένομι); 2, 1, 1, 475, col. 1005 (οὐτ' ἔσθλοῖς ἀρετῇ μένει ἔμπεδον); 2, 1, 21, 9 s., col. 1280 (Ἐν νηῶ δὲ μένομι τεῶ / ἔμπεδος); in Tragedia si ritrova solo in Soph. *Ant.* 168 s., ἀμφὶ τοὺς κείνων ἔτι / παῖδας μένοντας ἐμπέδοις φρονήμασιν. Significativo il suo impiego in testi oracolari, come in uno dei due responsi delfici agli Ateniesi prima della battaglia di Salamina (PW 94, 3, vol. II 41 = Hdt. 7, 140; Oenom. ap. Eus. *PE* 5, 24: Οὐτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδος κτλ.), ma soprattutto in altri due oracoli. Il primo è riportato da Porph. *phil. ex orac.*, ap. Eus. *PE* 5, 7, 1, *SCh* 262, 282-4, vv. 3-5 (= ed. Wolff 1856, p. 122), ἀλλ' ἀπὸ παγκρατέριοιο νόου πατρόθεν κατιοῦσα / αἰὲν ἀληθείη σελαγίζεται, ἀμφὶ δὲ μήτις / ἔμπεδος ἀρρήκτοισι<sup>170</sup> μένει λογίοις βεβαῖα, (Ecate) «but descending out of the domain of the Father from the omnipotent Intellect, she is always irradiated by Truth, and about her stays firm Understanding striding with irrefragable words» (trad. Lewy 2011, p. 48, corsivo mio; Wolff accoglie la lezione βεβαῖα: «l'immutabile saggezza rimane per sempre in quanto si basa su solidi ragionamenti», trad. Muscolino 2011, p. 97), ed è accomunato al passo di *arc.* 2, oltre che da ἔμπεδος [ ... ] μένει, anche da ἀρρήκτοισι [ ... ] λογίοις, affine a τοῖς μέγαλοισι λόγοισι. Lewy (2011, pp. 47-51) ritiene che questo oracolo, come anche altri di quelli citati da Porfirio, sia di provenienza caldaica, come confermerebbero la terminologia ed i contenuti (presenza di Ecate *in primis*); des Places (1971, pp. 18-24), invece, ritiene, che il *De philosophia ex oraculis haurienda* non presenti il testo di oracoli caldaici – infatti i neoplatonici successivi non li citano come tali –, che sarebbero stati adoperati da Porfirio successivamente nel *De regressu animae*, secondo la testimonianza di Aug. *civ. Dei* 10, 29.32; la medesima prudenza era già stata adoperata da E. Dodds (1961, p. 267), secondo il quale «it would seem prudent to continue to keep separate the three groups of oracles – theosophical, Porphyrian, Chaldaean – rather than fuse parts of the first two with the third» (cfr. in generale *SCh* 262, 21-24). L'altro testo

<sup>170</sup> Cfr. Hom. *Od.* 8, 274 s. cit. *supra*.

che presenta affinità col nostro è [Didym.] *Trin.* 2, 27 (PG 39, 753 B)<sup>171</sup>, vv. 1-3, Πνεῦμα μὲν ἀθανάτοιο Θεοῦ Πατρὸς ἐκπροπόρευμα· / αὐτόθεν, ἔνθεν ἔβη, μένον ἔμπεδον, οὔτι μεριστόν· / ἀλλὰ Θεοῖο Λόγοιο μένον ζαθέοις ὑπὸ κόλποις. Anche qui, Gigli Piccardi (2009) ha ipotizzato un'origine caldaica per questo oracolo, che nel testo dello Ps.-Didimo è effettivamente seguito da un verso incluso da des Places nella sua edizione degli *oracula* (fr. 23); la tesi sarebbe suffragata anche da diversi riscontri lessicali (ad es. ἐκπροπόρευμα, *hapax* ma esemplato su προπόρευμα di *orac. chald.* 64 e 107, 6 des Places, dove indica il moto astrale), «anche se [...] vi sono alcuni elementi dubbi non facilmente trascurabili» (p. 78). In ogni caso, la somiglianza con *arc.* 2, 46 è data, oltre che da μένον ἔμπεδον, da μεριστόν, che sembra richiamare λυτόν del v. 45, e da ἔνθεν ἔβη, che trova riscontro in *arc.* 2, 47, σὲ μὲν ἔνθεν ἀφορμηθέντα. Pur senza poter trarre conclusioni certe, non sembra del tutto inverosimile ipotizzare che Gregorio abbia potuto tener presenti questi due testi.

**εἴη:** Nella lingua omerica non è raro rinvenire, all'interno di enunciati finali, un ottativo coordinato ad un congiuntivo: «Wenn zwei oder mehrere Finalsätze auf einander folgen, so wechselt zuweilen der Konjunktiv mit dem Optative ab. Alsdann scheint nicht selten (namentlich wenn der Konjunktiv vorangeht) der Konjunktiv den nächsten unmittelbaren Zweck zu bezeichnen, dessen Verwirklichung erwartet wird, der Optativ dagegen eine hieraus sich ergebende beabsichtigte Folge oder eine als bloss möglich vorgestellte Handlung» (Kühner-Gerth 1966, p. 387). Anche se non sembrano darsi esempi di tale fenomeno in una concessiva, si può forse immaginare che Gregorio introduca tale *uariatio* non tanto per ragioni metriche (è il caso di *Men. Epit.* 548 s., come ricorda Del Corno 1975, p. 35) quanto per esprimere «una sfumatura di maggiore ipoteticità e la proiezione in un futuro più lontano, rispetto al fine espresso dal congiuntivo» (Del Corno 1975, p. 35).

#### 47-50

τίς δὲ λόγος, σὲ μὲν ἔνθεν ἀφορμηθέντα, φέριστε,  
 τοῖς Χριστοῦ παθέεσσι Θεὸν μετέπειτα γενέσθαι,  
 τὸν δ' ὑπὸ δεσμᾶ φέρειν, καὶ σὸν καλέειν ὁμόδουλον  
 δουλοσύνης γεράεσσι τιμώμενον ἀντὶ Θεοῖο;

<sup>171</sup> Sul problema dell'autenticità di quest'opera vd. la bibliografia indicata in *CPG* e *CPG Suppl.* 2570.

Gregorio presenta ora delle “obiezioni soteriologiche” (Sykes 1997, p. 106) alla tesi ario-eunomiana: com'è possibile che il Figlio da una parte, grazie alle sue sofferenze, divinizzi l'uomo proveniente dalla terra (47 ἐνθεν ἀφορμηθέντα) e dall'altra venga posto allo stesso livello delle creature quale loro compagno di schiavitù? In questo caso, infatti, non potrebbe essere Dio e non potrebbe neanche salvare l'uomo. Alla base di questa argomentazione è la dottrina della divinizzazione dell'uomo in virtù dell'incarnazione, già propria *mutatis mutandis* anche del platonismo, dove si configura come ὁμοίωσις Θεῶ (vd. *supra*, ad arc. 1, 9b-10)<sup>172</sup>. Sul versante cristiano essa trova fondamento nella Sacra Scrittura, in particolare nei passi in cui l'uomo è presentato come immagine di Dio (*Gen* 1, 26 s.), figlio di Dio (*Gal* 4, 5 ss.; *Rm* 8, 15) o è esortato ad essere imitatore di Dio e di Cristo (*Mt* 5, 44-48; *Fil* 2, 5-11), ed è presente fin dai Padri Apostolici e dagli Apologisti, che la inseriscono in una prospettiva escatologica in connessione con il dono della ἀφθαρσία<sup>173</sup>. In particolare, si deve ad Ireneo di Lione (II sec.) l'elaborazione della «prima sintesi autenticamente cristiana sulla divinizzazione dell'uomo»: contro gli gnostici, che intendono la divinizzazione in termini di allontanamento dalla materia e «ritorno alla sfera divina di coloro che erano *per naturam* parenti con Dio», il vescovo di Lione illustra «come Dio, manifestandosi nella sua bontà per mezzo del Figlio nella forza dello Spirito santo» riconduca «l'uomo intero [...], per la forza del Figlio nello Spirito, alla visione eterna e quindi all'unione con lui nell'immortalità»<sup>174</sup>.

L'eredità del suo pensiero su questo punto fu recepita dagli Alessandrini, che la svilupparono ora enfatizzando il ruolo della pedagogia divina e presentando questo processo come «ascesa dall'incredulità attraverso la fede e la gnosi alla carità, [...] senza dimenticare però il ruolo illuminatore del battesi-

<sup>172</sup> La differenza fra l'interpretazione (neo)platonica e cristiana di questa dottrina è ben chiarita da Plagnieux (cit. in Moreschini 1997b, p. 35): «una purificazione implica la disincarnazione dell'uomo, l'altra la incarnazione del divino. L'una, considerando la creazione stessa come una caduta ... vorrebbe annientare anche quello che c'è di buono nell'uomo, l'altra assume non solamente il corpo, ma le debolezze stesse della carne per guarire e restituire all'armonia totale quello che la caduta, avvenuta con il peccato, aveva perduto». Inoltre, per Plotino l'anima è già di per sé divina e deve solo divenire consapevole del proprio *status* (cfr. 6, 9, 9, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα), mentre nel cristianesimo, tramite la divinizzazione operata da Cristo e dai Sacramenti, l'anima diviene qualcosa di diverso da quanto era precedentemente (cfr. Russell 2004, p. 209).

<sup>173</sup> B. Studer, «Divinizzazione» in *NDPAC* I 1459; per una sintesi del problema, bibliografia e riferimenti ai testi degli autori antichi vd. *ibid.*, coll. 1458-62.

<sup>174</sup> *Ibid.*, coll. 1459-60.

mo» (Clemente) ora alla luce dell'incarnazione del Λόγος e ricollegandola ai suoi fondamenti biblici (Origene), ma fu invece estremamente ridotta da Atanasio, per il quale «l'incarnazione del Verbo ha definitivamente ristabilito la rassomiglianza primordiale dell'uomo con Dio sul duplice piano: dell'incorruttibilità del corpo e l'altro, impossibile senza il primo, della gnosi (*Incarn.* 9)»<sup>175</sup>. In effetti, come rilevato da Holl (1904, p. 166), la terminologia del θεὸν γενέσθαι è rara in Atanasio, che la impiega soprattutto «per dimostrare, contro gli ariani, sia la divinità di Cristo (*Ar.* II, 70; III, 33), sia la divinità dello Spirito Santo (*Ep. Serap.* 1, 24)»<sup>176</sup>. Questo atteggiamento deve aver influenzato anche Basilio, che evita in generale questo tipo di linguaggio, limitandolo per lo più alla polemica contro gli pneumatomachi: cfr. *Eun.* 3, 5, *PG* 29, 665 B, εἰ θεοὺς ὀνομάζομεν τοὺς κατ' ἀρετὴν τελείους, ἢ δὲ τελείους διὰ τοῦ Πνεύματος, πῶς τὸ ἕτερος θεοποιῶν αὐτὸ τῆς θεότητος ἀπολείπεται; *Spir.* 9, 29, Ἐντεῦθεν [dallo Spirito Santo, *scil.*] ... ἢ πρὸς Θεὸν ὁμοίως, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι. Sulla posizione di Basilio in rapporto anche con quella atanasiana, vd. Russell 2004, pp. 206-213.

Gregorio Nazianzeno ripropone più volte questa tematica all'interno dei suoi scritti, con enfasi maggiore rispetto ad Atanasio, sottolineando la deificazione dell'uomo attraverso la 'mescolanza' (μίξις)<sup>177</sup> del Λόγος con la natura umana ed i suoi πάθη, soprattutto in polemica contro Ariani, al fine di dimostrare la ὁμοουσία del Figlio (cfr. Russell 2004, pp. 213, 222 *pass.*): cfr. *or.* 1, 5, *SCh* 247, 78, Γενώμεθα ὡς Χριστός, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς· γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτόν, ἐπειδὴ κάκεινος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. [...] ἀπέθανεν, ἵνα σώσῃ κτλ.<sup>178</sup>; 7, 23, 10-12, *SCh* 405, 240; 17, 9; 29, 19, 5-10, pp. 216, 218, ἢ δὲ (il

<sup>175</sup> *Ibid.*, coll. 1460-61.

<sup>176</sup> *Ibid.*, coll. 1461.

<sup>177</sup> La dottrina della μίξις, di origine stoica (cfr. *SVF* II 471, p. 153, 6 ss.), all'interno di Cristo di due nature, quella divina incarnata e quella umana divinizzata (cfr. *epist.* 101, 21, Τὰ γὰρ ἀμφοτέρω ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἂν τις ὀνομάσειε), è anche il fondamento della confutazione della posizione di Apollinare di Laodicea: un'umanità incompleta non avrebbe potuto salvare l'uomo, dal momento che «quello che non è stato assunto da Cristo è rimasto non sanato, mentre quello che ha formato un'unione con Dio è stato anche salvato» (*ibid.*, cap. 32, Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται, trad. Moreschini 2006a); cfr. anche *or.* 30, 21, 5-9, pp. 268-70; *arc.* 8, 43 s., ὄλον μ' ὄλος ὄφρα σαώσῃ / καὶ γὰρ ὄλος πέπτωκεν Ἀδὰμ διὰ γεῦσιν ἀλιτρήν.

<sup>178</sup> «Diveniamo come Cristo, dal momento che Cristo si è fatto come noi; diveniamo dèi a causa sua, dal momento che egli è diventato uomo a causa nostra. [...] morì per salvarci [...]», trad. cit.

motivo dell'incarnazione, *scil.*) ἦν τὸ σὲ σωθῆναι τὸν ὑβριστὴν, ὃς διὰ τοῦτο περιφρονεῖς θεότητα, ὅτι τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο, διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω Θεός, ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῶ, καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον Θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος<sup>179</sup>; 30, 3, 3-7, p. 230, Τῶ ὄντι γὰρ ἐδούλευσε σαρκί, καὶ γενέσει, καὶ πάθει τοῖς ἡμετέροις, διὰ τὴν ἡμετέραν ἐλευθερίαν, καὶ πᾶσιν οἷς σέσωκεν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κατεχομένοις. Τί δὲ μείζον ἄνθρώπου ταπεινότητι ἢ Θεῶ πλακῆναι, καὶ γενέσθαι Θεὸν ἐκ τῆς μίξεως [...];<sup>180</sup>; 30, 14, 10 s., p. 256, ἕως ἂν ἐμὲ ποιήσῃ Θεὸν τῇ δυνάμει τῆς ἐνανθρωπήσεως<sup>181</sup>; 34, 12, Οὐ πείθομαι τῶ ὁμοτίμῳ σώζεσθαι; *carm.* 1, 1, 10, 5-9, col. 465; 1, 2, 9, B, 48 (132), col. 678, τυκτὸς Θεὸς, ἔργον ἄληστον, / τοῖς Χριστοῦ παθέεσσιν ἐς ἄφθιτον εὐχος ὀδεύων<sup>182</sup>; 1, 2, 14, 90-93, col. 762, Χριστὸς ἐὶν μορφῇ ἡμετέρῃ κεράσας, / ὧς κεν ἐμοῖς παθέεσι παθῶν Θεὸς, ἄλκαρ ὀπάζοι, / καὶ με θεὸν τελέσῃ εἶδει τῶ βροτέῳ<sup>183</sup>; 2, 1, 1, 16, col. 971; 2, 1, 34 A, 83, col. 1313, καὶ Χριστοῦ παθῶν κλέος ἄφθιτος, οἷς μ' ἐθέωσεν, / ἀνδρομέην μορφῇ οὐρανίῃ κεράσας (vd. il commento di Piottante 1999, pp. 93-4); 2, 1, 50, 50, col. 1389; 2, 2, 7, 175, col. 1564<sup>184</sup>. Lo stesso vale anche per lo Spirito Santo (cfr. Russell 2004, pp. 213, 222 *pass.*): cfr. *or.* 31, 4, 13 s., p. 282, Εἰ τέτακται μετ' ἐμοῦ, πῶς ἐμὲ ποιεῖ Θεόν, ἢ πῶς συνάπτει θεότητα;<sup>185</sup> 31, 29, 31, p. 334, θεοῦν; *arc.* 3, 4 ὃς Θεὸν ἐνθάδε τεύχει. Altrove il divenir Dio è presentato in prospettiva escatologica, come frutto dell'ascesi e dell'osservanza delle leggi divine: cfr. *or.* 25, 2, ... Θεοῦ ζῶντος καὶ τὸ παθεῖν

<sup>179</sup> «questa causa era la tua salvezza, di te che lo oltraggi, e che per questo disprezzi la natura divina del Figlio, perché ha accettato la natura crassa della tua carne; unendosi alla carne per mezzo dell'intelletto, e divenendo Dio l'uomo qui in terra, per essersi unito a Dio, divenne un solo essere, perché la parte migliore trionfò, affinché io diventassi Dio nella misura in cui Dio divenne uomo».

<sup>180</sup> «Realmente, infatti, Egli è stato al servizio della carne, della nascita e delle nostre passioni, per la nostra libertà, e di tutto ciò con cui ha salvato coloro che erano sottomessi al peccato. Che cosa c'è di più grande per la piccolezza dell'uomo che essere intrecciato a Dio, e diventare Dio da questa mescolanza...?».

<sup>181</sup> «finché non mi avrà fatto Dio con il potere della sua incarnazione».

<sup>182</sup> (l'uomo) «Dio creato, opera immortale, destinata ad una gloria immortale grazie alla passione di Cristo», trad. Moerschini *et al.* 1994, p. 141.

<sup>183</sup> «Cristo mescolò la sua forma con la nostra, perché Egli, Dio, patendo dei miei patimenti, mi concedesse il suo aiuto, e, in virtù dell'aspetto mortale che assunse, mi divinizzasse», trad. cit., p. 174, con una lieve modifica.

<sup>184</sup> «Egli è voluto, in questo modo, venir in aiuto alle mie passioni, poiché il peccato mi aveva gettato a terra», trad. cit., p. 282.

<sup>185</sup> «Se lo Spirito viene collocato al mio livello, come può farmi Dio, o come mi congiunge alla divinità?».



τοῖς οικείοις πάθεσιν ἐκδιδάσκοντος, καὶ ὦν ἄθλον, οὐρανῶν βασιλεία καὶ Θεὸν γενέσθαι τοῦ παθεῖν ὑψηλότερον<sup>186</sup>; *arc.* 4, 95 s., εἰς ὄν [οὐρανόν, *scil.*] ἔπειτα Θεοῦ βροτὸς ἔνθεν ὀδεύει / εὔτε Θεὸς τελέθησι, νόον καὶ σάρκα καθήρας<sup>187</sup>; 7, 99, (ὄφρα κεν) ἡμασιν ὑστατίοισι Θεῷ Θεὸς ἔνθεν ὀδεύσῃ<sup>188</sup>; *carm.* 1, 2, 10, 141, col. 690, Θεὸς γενέσθαι, τῶν πόνων ἕξει γέρας, / Θεὸς θετὸς μὲν (“*dio adottivo*”; vd. Crimi *et al.* 1995 *ad l.*, p. 225), *cf.* 2, 2, 5, 45, col. 1524, θεὸν θετὸν εὔσεβέοντα («*dio adottivo se pio*», trad. Moroni 2006, p. 177; vd. anche il suo commento alle pp. 208-210); *epist.* 178, 11, 5 s. (del 383), ἐπειδὴ τῆς ἀρετῆς ἄθλον Θεὸν γενέσθαι καὶ τῷ καθαρωτάτῳ φωτὶ καταστράπτεσθαι τῷ ἐν τῇ τρισσῇ μονάδι θεωρουμένῳ, ἧς νῦν μετρίως ἔχομεν τὰς αὐγάς. Per un'esposizione esaustiva della tematica, in rapporto anche alla funzione svolta dai Sacramenti nel processo di divinizzazione, vd. Russell 2004, pp. 213-234. Gregorio di Nissa, invece, ricorre assai raramente a questa dottrina (le preferisce quella della partecipazione)<sup>189</sup>, ritenuta «inadequate for the paradoxical 'union' of man with God which he wishes to express» (*ibid.*, p.232), a rischio di compromettere «the utter transcendence and unknowability of God by the use of the terminology of deification» (*ibid.*). Parimenti, contrariamente al Nazianzeno, tale argomento non è sfruttato per dimostrare l'ὁμοούσιον del Figlio. Vd. in generale *ibid.*, pp. 225-232. Decisamente minore fu la presa del concetto di divinizzazione in ambito latino (*cf.* Studer, *l. cit.*, col. 1461).

**47 ἔνθεν ἀφορμηθέντα:** Il nesso è di origine pindarica, *fr.* 119, 2 Snell-Maehler (ἔνθεν δ' ἀφορμαθέντες, detto degli antenati di Terone d'Agrigento, mentre ἔνθεν si riferisce a Rodi, nominata al v. 1) ed è impiegato anche da Timone di Fliunte (fine IV-III sec. a.C.) nei *Silli* (*ap.* Iambl. *in Nic.* p. 105, 15-17, [Πλάτων] πολλῶν δ' ἀργυρίων ὀλίγην ἡλλάξατο βίβλον / ἔνθεν ἀφορμηθεὶς τιμαιογραφεῖν ἐπεχείρει)<sup>190</sup> e Numenio, *fr.* 25, 83 des Places, dove si

<sup>186</sup> «...del Dio vivente, che ci insegna a soffrire con le sue stesse sofferenze, la cui ricompensa sono il regno dei cieli e il divenire come Dio, cioè l'essere al di sopra delle passioni», trad. cit.

<sup>187</sup> (il cielo) «in cui poi ritorna, provenendo da qui, l'essere mortale che appartiene a Dio, allorquando sarà stato fatto perfetto come Dio, dopo aver purificato la mente e la carne», trad. cit.

<sup>188</sup> «(perché) divino qual era, da qui giungesse a Dio», trad. Moreschini 2006a.

<sup>189</sup> *Cfr. e.g. or. cat.* 25, 2, τότε δὲ κατεμίχθη πρὸς τὸ ἡμέτερον, ἵνα τὸ ἡμέτερον τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἐπιμιξία γένηται θεῖον, ἐξαιρεθὲν τοῦ θανάτου καὶ τῆς τοῦ ἀντικειμένου τυραννίδος ἕξω γενόμενον.

<sup>190</sup> *SH* 828 ha invece ἔνθεν ἀπαρχόμενος ... ἐδιδάχθη, secondo la versione di Gell. 3, 17, 5, p. 174. Il libro in questione, come ci informa Giamblico, è il Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς attribuito a Timeo di Locri, in realtà un'opera anomina del tardo I sec. a.C. (Baltes 2006).

riferisce ad Arcesilao e Zenone, allontanatisi dal platonismo 'ortodosso' in favore dell'εποχή (Οἱ δ' οὖν ἔνθεν ἀφορμηθέντες, ὃ τε Ἀρκεσίλαος καὶ Ζήνων). Nel Nazianzeno lo si incontra in *carm.* 1, 2, 16, 33 s., col. 781, "Ἐν μόνον ἀνθρώποισι καλὸν καὶ ἔμπεδόν ἐστιν, / ἔνθεν ἀφορμαῖσθαι, σταυρὸν ἀειρομένους; 2, 1, 10, 26, col. 1028, ἔνθεν ἀφορμηθεῖς; 2, 2, 1, 66, col. 1456, ἔνθεν ἀφορμηθεῖς ἄσπεος ἐξ ὀλίγου.

**φέριστε:** L'apostrofe, come già verisimilmente in Hom. *Od.* 9, 269 (ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεούς, Odisseo al Ciclope), ha qui valore ironico, presente anche in *carm.* 2, 2, 3, vv. 81 (1486), 216 (1495) e 536 (1504: qui nella stessa sede metrica di *arc.* 2); manca invece in *epit.* 127, 3 (AG 8, 160, 3); *carm.* 1, 2, 2, 70 (584); 2, 2, 1, v. 281 (1471) e 365 (1477); 2, 2, 2, 7 (1478), dove φέριστε occupa sempre all'interno del verso la stessa posizione che ha in *arc.* 2. Cfr. anche Hom. *Il.* 6, 123, τίς δὲ σὺ ἔσσι φέριστε καταθνητῶν ἀνθρώπων (Dionede a Glaucos); 15, 247, τίς δὲ σὺ ἔσσι φέριστε θεῶν (Ettore ad Apollo), *al.*; Aesch. *Sept.* 39, Ἐτεόκλεες, φέριστε Καδμείων ἄναξ; Xenoph. DK 21 B 22, 4, τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόσα τοι ἔτε' ἐστί, φέριστε; Orph. *hymn.* 13, 9 (Crono); 64, 13 (Nóμος).

**49 ὑπὸ δεσμᾶ φέρειν:** cfr. *Epiaph. haer.* 64, 24, 7 (ed. Holl 1922, pp. 18-19), ταῦτα γὰρ ὡς αὐτεξουσιάζοντι καὶ οὐχ ὡς ὑπὸ δεσμᾶ καὶ ἀνάγκην ἀγομένῃ ἐρρήθη; *Cyr. fr. Mt.* 189, 6-8 (ed. Reuss 1957), ἂν γὰρ πρὸς ὀλίγον ἢ σὰρξ ἡσθένησεν ἀποθανοῦσα, ἀλλ' ἀνέστη μὴ δυναμένου τοῦ ἐν αὐτῇ λόγου ὑπὸ δεσμᾶ θανάτου κρατεῖσθαι. Le catene, come ricorda Sykes (1997, p. 106), sono quelle del corpo, cfr. *supra* v. 15, δετός.

**καλέειν:** la forma di infinito con διέκτασις del verbo καλέω è presente in [Hom.] *hymn.* 3 (*in Apoll.*), 105 (νόσφιν δ' ἦνωγον καλέειν λευκωλένου Ἥρης), nella prosa ionica (Hdt. 1, 32, 37; 1, 117 3; *al.*; Hipp. *epit.* 11, 14), nella poesia ellenistica (Ap. Rhod. 1, 713; fort. Call. *Aet.* 3 fr. 151 Massimilla (= Pfeiffer 557, εἴτε μιν Ἀργείων χρῆ μ<ε> καλεῖν ἀάτην; per καλέειν vd. apparato); [Opp.] *Cyn.* 1, 249; Iul. imp. *fr.* 168, 5 = AG 9, 368, 5 (ῶ σε χρῆ καλέειν Δημήτριον, οὐ Διόνυσον); Greg. Naz. *epit.* 73, 5 s. AG 8, 31 (εἰ δὲ τελευτήν / τοῦτο θέμις καλέειν, κάτθανεν εὐχομένη). Per questo tipo di infinito presente dei verbi in vocale in rapporto con il problema degli infiniti aoristi in -έειν vd. da ultima Porro 2014.

**ὁμόδουλον:** Tommaso Magistro (*ecl.* o, p. 253, 8) attesta la genuina atticità di questo vocabolo contro l'analogo σύνδουλος. La più antica attestazione a noi nota è nel prologo dell'*Ecuba* di Euripide (424 ca.), dove la protagonista, rivolgendosi alle donne troiane, chiede di esser sostenuta, lei che fino a poco prima era regina, ora invece è loro compagna di schiavitù (60 s., ἄγετ'

ὀρθοῦσαι τὴν ὁμόδουλον, / Τρωιάδες, ὑμῖν, πρόσθε δ' ἄνασσαν). Nel IV sec. è adoperato da Senofonte (*hell.* 4, 1, 36, 4, τοὺς νῦν ὁμοδούλους σοι καταστρεφόμενον, ὥστε σοὺς ὑπηκόους εἶναι, Agesilao al satrapo Farnabazo a proposito degli altri satrapi) e Platone: nel *Fedone* Socrate si presenta, in virtù della propria λατρεία ad Apollo (cfr. *Apol.* 23 c 1), compagno di servitù dei cigni (85 b 5, ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ; cfr. Lami 2010, p. 237 nota 113); nel *Teeteto* afferma che i discorsi dei retori ai giudici, paragonati ad un signore assiso in trono, hanno sempre per oggetto un loro compagno di schiavitù (172 e 5, οἱ δὲ λόγοι αἰεὶ περὶ ὁμοδούλου πρὸς δεσπότην καθήμενον); infine, nel *Fedro*, che la vera retorica, quella fondata sulla dialettica, non deve preoccuparsi di compiacere gli uomini – i compagni di schiavitù – ma gli dèi (273 e 8-274 a 2, οὐ γὰρ δὴ ἄρα [...] ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπότηαι ἀγαθοῖς τε καὶ ἔξ ἀγαθῶν).

Frequente è l'impiego di questo termine, indicativo della realtà creata<sup>191</sup>, nel *De Spiritu Sancto* di Basilio, dove costante è lo sforzo di dimostrare contro gli Pneumatomachi che lo Spirito Santo non può esser posto sullo stesso piano degli angeli, anch'essi ὁμόδουλοι degli uomini in quanto creature: cfr. *Spir.* 13, 29, 10.20; 19, 50, 18-21, Τῆ τῶν ἐντυγχανόντων κρίσει παρήμι, ταῦτα ἀκούοντας ὅποιας τινὰς χρῆ τὰς ὑπολήψεις ἔχειν· ὡς περὶ ὀργάνου, καὶ ὑπηκόου, καὶ ὁμοτίμου τῆ κτίσει καὶ ἡμῖν ὁμοδούλου; (significativa anche la presenza del termine ὄργανον, che ricorrerà in *arc.* 2, 51)<sup>192</sup>; 20, 51; 28, 70, 17 s., Ὡς ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἐπικαλούμεθα· καὶ ὡς ὁμοδούλου καταφρονοῦμεν; *Eun.* 3, 2, PG 29, 660 A, Οὐ τοίνυν ὁμόδουλον ἡμῖν λέγειν αὐτὸ θεμιτὸν; 3, 5, *l. cit.*, col. 665, [...] Τὸ δὲ βάπτισμα ἡμῶν ἐστι κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου παράδοσιν, εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἀγίου Πνεύματος· οὐδενὸς κτίσματος, οὐδὲ δούλου Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντεταγμένου, ὡς τῆς θεότητος ἐν Τριάδι συμπληρουμένης. Τὸ δὲ ἕξω τούτων ὁμόδουλον ἅπαν ἐστὶ, κἂν τὰ μάλιστα ὑπερβολαῖς ἀξιωματῶν ἄλλα ἄλλων προτετιμημένα τυγχάνη. Per polemica antieunomiana è adoperato in *Eun.* 2, 31, col. 644 c, Οὐ γὰρ δὴ τοῦτο σεμνὸν αὐτῶ, εἰ τῶν ὁμοδούλων προέξει.

Anche il Nazianzeno lo usa per indicare la condizione umana: cfr. *epist.* 132, 1, 3; 16, 19 (chi è in una condizione di potere è ὁμόδουλος dei sudditi); 17, 11,

<sup>191</sup> Che la servitù sia propria della condizione creaturale è implicito già in *Phil.* 2, 7, dove si dice che Cristo svuotò sé stesso assumendo forma di servo (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος).

<sup>192</sup> «Lascio al giudizio dei lettori quali concezioni si debbano avere ascoltando queste parole: sono forse dette a proposito di uno strumento, di un suddito, di uno allo stesso livello di una creatura e nostro compagno di schiavitù?», trad. mia.

ἥς ἔτυχε φιλανθρωπίας περὶ τὸ πλεῖον, ταύτης οὐ μεταδίδωσι τῷ ὁμοδούλῳ περὶ τὸ ἔλαττον (parabola del servo debitore, *Mt* 18, 23 ss.; *Lc* 7, 41); 19, 11 (μὴ βδελυξώμεθα τὸν ὁμόδουλον) e 13 (Οὐκ ἐσόμεθα χρηστοὶ τοῖς ὁμοδούλοις...); 32, 31; 40, 31; *carm.* 1, 1, 27, 87 (505); questa, che gli è estranea, è assunta con l'incarnazione dal Λόγος (*or.* 30, 6, 7-9, p. 236, Ὡς δὲ «δούλου μορφῆ», συγκαταβαίνει τοῖς ὁμοδούλοις καὶ δούλοις, καὶ μορφοῦται τὸ ἀλλότριον) nella sua interezza (9 s., ὄλον ἐν ἑαυτῷ ἐμὲ φέρων μετὰ τῶν ἐμῶν; vd. quanto detto *supra* p. 327) per distruggere il peccato e divinizzare l'uomo (10-12, ἴν' ἐν ἑαυτῷ δαπανήσῃ τὸ χεῖρον, ὡς κηρὸν πῦρ, ἢ ἀτμίδα γῆς ἥλιος, κἀγὼ μεταλάβω τῶν ἐκείνου διὰ τὴν σύγκρασιν, vd. p. 327). Non per questo, tuttavia, il Figlio deve esser considerato un compagno di schiavitù dell'uomo, come ribadisce in diverse occasioni, nelle quali l'aggettivo ha appunto il significato tecnico proprio della polemica contro gli ariani e gli pneumatomachi: *or.* 23, 9, 9-11 (*SCh* 270, 300), Οὐ γὰρ Θεὸς τὸ κτιζόμενον οὐδὲ δεσποτικὸν τὸ ὁμόδουλον, κἄν τὰ πρῶτα φέρηται δουλείας καὶ κτίσεως καὶ τοῦτο μόνον φιλανθρωπεύηται ὑβριζόμενον (cfr. il passo di Bas. *Eun.* 3, 5 cit. *supra*)<sup>193</sup>; 25, 17, 9-12 (*SCh* 284, 198), Οὐ γὰρ Θεός, εἰ γέγονε, μὴ Θεῶ συνηγορῶν διακενῆς, Θεὸν ἀνέλης, ὁμόδουλον ποιῶν τὸ ὁμόθεον, ὃ καὶ σὲ τῆς δουλείας ἐλευθεροῖ, ἂν γνησίως ὁμολογῆς δεσποτείαν<sup>194</sup>; 42, 3, 11-13 (*SCh* 384, 54), μὴ τολμῶντές τι τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς εἰς ἡμᾶς κατάγειν, μηδὲ τοσοῦτον ἐπαίρεσθαι κατὰ τὰς ἀθέους γλώσσας καὶ θεομάχους ὥστε τὴν δεσποτείαν ποιεῖν ὁμόδουλον<sup>195</sup>; e lo stesso vale per lo Spirito Santo: *or.* 31, 12, 30 s., Οὐ γὰρ ὁμοδούλου δημιουργός, ἀλλ' ὁμοτίμῳ συνδοξαζόμενος<sup>196</sup>; 33, 17, Τιμᾶ δὲ ὁ εἰς κτίσμα καὶ ὁμόδουλον βαπτίζομενος; (cfr. Bas. *Eun.* 3, 5 cit. *supra*)<sup>197</sup>; 41, 6, 3 s. (*SCh* 358, 326), Δούλων γὰρ κακῶν ἀθετεῖν δεσποτείαν, καὶ ἐπανί-

<sup>193</sup> «Infatti, la creatura non è Dio, come il compagno di servitù non è un padrone, anche se sono considerati ai primi ranghi della servitù e della creazione e, pur oltraggiati, solo in questo sono trattati con benevolenza», trad. cit.

<sup>194</sup> «Infatti non sarebbe Dio, se avesse incominciato ad essere: fa' attenzione a che tu, tentando inutilmente di difenderlo, non lo distrugga, facendo dell'essere che è uguale a Dio un tuo compagno di servitù, di quell'essere che libera anche te dalla servitù, se confessi con sincerità la sua signoria», trad. cit.

<sup>195</sup> «noi che non osiamo porre alla nostra stregua quello che sta al di sopra di noi, né, come le lingue atee e ostile a Dio, spingerci a tanto da fare del sovrano un compagno di servitù», trad. cit.

<sup>196</sup> «Infatti, il Figlio non ha creato un compagno di servitù, ma viene glorificato insieme a un essere di pari onore», trad. cit. Sul problema della definizione della dello Spirito Santo nel IV sec. vd. *supra*, *comm. ad arc.* 1, 35, p. 229.

<sup>197</sup> «E lo onora chi è battezzato nel nome di una creatura e di un compagno di servitù?», trad. cit.

στασθαι κυριότητα καὶ ὁμόδουλον ποιεῖν ἑαυτοῖς τὸ ἐλεύθερον<sup>198</sup>; cfr. anche 40, 42, 20-23 (*l. cit.*, pp. 296, 298), (Τί φήσω) [...] αὐτὸς ἢ μὴ προσκυνῶν τὰ δύο, εἰς ἃ συμβεβάπτισμαί, ἢ προσκυνῶν τὰ ὁμόδουλα; Ὁμόδουλα γάρ, καὶ εἰ μικρὸν τιμιώτερα, ἐπεὶ καὶ ἐν ὁμοδούλοις ἐστὶ τις διαφορὰ καὶ προτίμησις<sup>199</sup>. In due occasioni caratterizza la polemica contro gli idolatri, che innalzano gli astri a loro dèi (*or.* 7, 7, 15 s., *SCh* 405, 194, ὡς οἱ τὴν ὁμόδουλον ἑαυτοῖς κτίσιν ἐπανιστάντες τῷ κτίσαντι; *carm.* 1, 2, 10, 191, col. 694, ἄστροις ἔδωκαν τοῖς ὁμοδούλοις τὸ κράτος) oppure altrove designa il corpo (*or.* 2, 17; 14, 6.8); in *or.* 8, 8, 23-25 (*SCh* 405, 260) Gregorio afferma che sua sorella Gorgonia rese suo marito un ὁμόδουλον ἀγαθόν, indicando con questo che lo convertì alla fede e alla pratica della castità.

Per esempi del significato tecnico di questo termine nella polemica antieu-nomiana del Nisseno vd. *e.g. Eun.* 3, 8, 47, 52 e 53.

**50 γεράεσσι τιμώμενον:** la *iunctura* risale a Hes. *Th.* 449, (Ecate) πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γεράεσσι («fra gli immortali è onorata di tutti i doni», trad. Arrighetti 2007; cfr. anche Phil. *post. Cain* 105, 4-6, τὴν μὲν γὰρ ἀνθρώπων μουσικὴν οὐδενὶ τῶν ἄλλων συγκρίνειν ἄξιον ἔχουσιν γέρας ἑξαιρετον, ᾧ τετίμηται, τὴν ἔναρθρον σαφήνειαν, «non è appropriato confrontare la musicalità degli uomini a quella di altri esseri, dal momento che quella ha l'eccezionale prerogativa, per la quale è apprezzata, di una articolata chiarezza», trad. mia), ed è impiegata da Gregorio anche in *epist.* 91, 1 Gallay 1964, ἄνευ πολέμου καὶ πραγμάτων καθήμεθα, σιωπῆς ἀκίνδυνον γέρας ἀντι πάντων τιμήσαντες («ci troviamo senza guerra ed affanni, avendo preferito ad ogni cosa il premio privo di pericoli del silenzio», trad. mia). A γέρας viene qui attribuito per lo più il significato di “onore, prerogativa” di cui gode la divinità (cfr. *DGE s.v.*; vd. però lemma successivo), per cui l'accostamento a δουλοσύνη, termine epico-ionico per δουλεία (vd. *LSJ s.v.*) produrrebbe un effetto ossimorico e sarcastico.

**ἀντι Θεοῖο:** La versione siriana (ܐܢܬܝܢ ܐܠܘ ܝܗܘܘܐ ܐܘܪܘܚܝܢ ܐܢܬܝܢ ܕܘܠܘܝܢ) e quella di Sykes (p. 9, «one respected by the privileges of servitude rather than of God?») sembrano supporre una *comparatio compendiaria*; Moreschini (2006a), invece, traduce «e, invece di essere Dio, è onorato con gli onori

<sup>198</sup> «infatti, è proprio degli schiavi malvagi ribellarsi all'autorità, insorgere contro il padrone e fare schiavo insieme a loro chi è libero».

<sup>199</sup> «(Che potrei dire)» contro i pagani e gli idolatri «... se io stesso non adoro due delle Persone, nel nome delle quali sono stato battezzato, o mi prostro davanti a quelli che sono miei compagni di servitù? Infatti, essi sono servi come me, anche se un po' più degni di onore, dato che anche tra i conservi vi è una certa distinzione e preferenza».

che si addicono alla schiavitù?». Forse si potrebbe porre δουλοσύνης γεράεσσι τιμώμενον fra due virgole e considerare ἀντί Θεοῖο in collegamento con σὸν καλέειν ὁμόδουλον del v. 49 (καὶ σὸν καλέειν ὁμόδουλον, δουλοσύνης γεράεσσι τιμώμενον, ἀντί Θεοῖο), come sembrano intendere anche Billius e Caillau («et tuum, pro Deo, conservum / Servitutis praemiis ornatum voces?»): «... e lo chiami tuo compagno di servitù, per quanto onorato degli onori della servitù, anziché Dio». A favore di questa interpretazione sembra deporre anche Niceta, che legge significativamente l'intero verso alla luce di *or.* 23, 9, 9-11 cit. *supra*: εἰ καὶ τιμιώτερον τῶν ἄλλων κτισμάτων, δι' ἀρετῆς δῆθεν ἄκρας, σεμνύεις, οὐχ ὡς Θεὸν ἀληθινόν, ἀλλ' ὡς πιστὸν δούλον τοῖς θείοις χαρίσμασι τῶν πάντων καθυπερτεροῦντα;<sup>200</sup>. Da questa prospettiva, che appare ben plausibile, si dovrebbe attribuire a τιμώμενον valore concessivo ed intendere γέρας non tanto, come si è detto, come “prerogativa”, ma come “premio, ricompensa” (vd. *DGE s.v.* 3). Gregorio starebbe quindi alludendo alla posizione di Eunomio, che considerava il Figlio la più eccelsa fra le creature (vd. *supra*).

ἀντί Θεοῖο è lezione di Ω, di Π e di L<sup>vd</sup> (ἀντι θεοῖο). Cu<sup>vd</sup>, invece, ha ἀντιθέοιο e così Co Iv ἀντιθεοῖο. Come osserva Sykes (1997, p. 106), «A state of slavery might be called ‘hostile to God’ [...], but the contrast between being a slave and actually being God is more forceful».

## 51-56

εἶ μιν ἔτευξεν ἔπειτα Θεὸς μέγας ὄργανον ἐσθλὸν  
 (χαλκεὺς ὡς ραιστήρα πονησάμενος δι' ἄμαξαν),  
 ὡς κεν ἔμ' Ἀρχεγόνοιο Θεοῦ χειρὶ κτεατίσση,  
 ὡδ' ἂν καὶ Χριστοῖο πέλοι κτίσις οὐρανόιο  
 πολλὸν ἀρειοτέρη, κείνης Λόγος εἶ περ ἔκητι,  
 οὐ κείνη Χριστοῖο. τίς ἂν τάδε μυθήσαιο;

55

Vengono ora rilevate le conseguenze paradossali che il declassamento ontologico del Λόγος a creatura comporterebbe a proposito della sua funzione demiurgica: in quest'ottica, infatti, il Figlio si ridurrebbe ad un semplice “utile (ma anche eccellente) strumento” (ὄργανον ἐσθλὸν) realizzato, in vista della creazione del mondo, da Dio, paragonato ad un fabbro che costruisce un martello per poi con quello fabbricare un carro. Si è visto come questa concezione

<sup>200</sup> Il. 221 ss., ed. cit., p. 68: «Tu gli concedi, sì, un onore superiore a quello di tutte le altre creature, ma, s'intende, a motivo della sua perfetta virtù, ed egli prevale su tutti, non come Dio vero, ma per grazia divina, come servo fedele», trad. cit.

strumentale, espressa anche attraverso il sintagma preposizionale δι' οὐ, fosse tipica dell'Arianesimo<sup>201</sup> e di Eunomio in particolare (vd. *supra*, ad arc. 1, 34 p. 219 e *infra* s.v. ὄργανον). Il forte subordinazionismo di questa posizione ed il ruolo degradato ed umiliante attribuito al Λόγος, come si è detto (*ibid.*), fu immediatamente colto dagli ortodossi: Atanasio, in particolare, rilevò che, nella prospettiva degli eretici, il Figlio verrebbe a trovarsi in una condizione addirittura inferiore a quella delle creature stesse, se appunto è stato creato non per venire all'esistenza, ma come strumento (ὄργανον) a vantaggio degli uomini e se di conseguenza non questi esistono a causa del Λόγος, ma il Λόγος a causa degli uomini (Ar. 2, 30, PG 26, 209 B, ὁ δὲ τοῦ θεοῦ λόγος καθ' ἡμᾶς οὐκ εἰς τὸ εἶναι, ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν χρεῖαν ὡς ὄργανον πεποιήται, ὥστε μὴ ἡμᾶς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν ἐκ τῆς ἡμῶν χρεῖας συνίστασθαι). L'influsso atanasiano sul passo in esame di Gregorio è evidente e possono esser lette in maniera sinottica: Ath. ὁ δὲ τοῦ θεοῦ [...] πεποιήται ~ Greg. εἴ μιν ἔτευξεν [...] ἐσθλόν; Ath. ὥστε μὴ [...] συνίστασθαι ~ Greg. κείνης [...] Χριστοῦ. Il Nazianzeno esplicita ulteriormente le conclusioni di questo discorso, e cioè che in questo modo la creazione risulta molto superiore a Cristo (54 s., ὡδ' ἂν καὶ Χριστοῦ πέλοι κτίσις οὐρανίου / πολλὸν ἀρειοτέρη; vd. *infra* ad l. per i loci paralleli).

**51 ἔτευξε:** vd. *supra*, comm. ad arc. 2, 44, p. 320.

**ὄργανον:** oltre a quanto già osservato, cfr. Eus. DE 4, 4, 2, διὸ δὴ καὶ ἔφαμεν αὐτὸν πρῶτον πάντων ὑπὸ τοῦ πατρὸς οἷόν τι μονοειδὲς πάσης οὐσίας καὶ φύσεως προβεβλησθαι ὄργανον ἔμψυχον καὶ ζῶν κτλ.<sup>202</sup> (alla cristologia di Eusebio si è già accennato *supra*, p. 192); Ath. Ar. 1, 26 (PG 26, 65 A), ὡ Ἀρειανοί, [...] εἰρήκατε γάρ· “ὄργανον ἑαυτῷ τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος κατεσκεύασεν, ἵνα δι' αὐτοῦ ποιήσῃ τὰ πάντα”<sup>203</sup>; Ar. 2, 71 (col. 297 A), ἵνα μὴ πάλιν κατὰ τὴν κακόνοϊαν τῶν ἀσεβῶν ὡς ὄργανον δι' ἡμᾶς γενόμενος νομισθῆ<sup>204</sup>; vd. anche i passi cit. *infra*, ad vv. 54-56. La *iunctura* ὄργανον ἐσθλόν sembra non avere altre attestazioni se non questa.

<sup>201</sup> Tale posizione è riassunta in Alex. Al. *epist.* 2, 9, Opitz 4b, p. 8, ll. 6 s., δι' ἡμᾶς γὰρ πεποιήται, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὄργανου κτίσῃ ὁ Θεός.

<sup>202</sup> «Proprio per questo abbiamo detto che lui è stato posto dal Padre, prima di ogni cosa, come strumento singolare di ogni sostanza e di ogni natura, animato e vivente...», trad. Carrara 2000, p. 346.

<sup>203</sup> «Voi, o ariani, [...] Avevate infatti detto: “Si procurò dal nulla il Figlio come uno strumento per creare l'universo tramite esso”» (citazione di Ario, *Thal.*, fr. 4 Bardy), trad. Podolak 2003, p. 76.

<sup>204</sup> «perché non si credesse, in conformità alla malafede degli empi, che egli è stato creato come uno strumento per causa nostra», *ibid.*, p. 228.

**52:** La concezione di Cristo come ὄργανον trovò espressione anche attraverso una serie di metafore tratte dal mondo artigianale. Il primo ad utilizzarne una sembra essere stato Teognosto, successore di Dionigi e Pietro alla guida del διδασκαλεῖον di Alessandria (fine III sec.); questi, secondo la testimonianza del Niseno (*Eun.* 3, 2, 121), avrebbe affermato che «Dio, volendo creare il nostro universo, per prima cosa fece esistere, anteriormente ad esso, il Figlio, come se fosse il regolo della creazione» (ὃς φησι τὸν θεὸν βουλόμενον τόδε τὸ πᾶν κατασκευάσαι πρῶτον τὸν υἱὸν οἶόν τινα κανόνα τῆς δημιουργίας προϋποστήσασθαι). Successivamente, a séguito del concilio omeusiano di Ancira (358), Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea pubblicarono una lettera sinodale, riportata da Epifanio (*Pan.* 73, 4, ed. Holl 1933, p. 274, 274), nella quale condannarono l'oltraggio insito nella concezione del Figlio come strumento<sup>205</sup> (nella fattispecie, un forcipe adoperato da un fabbro):

ὡς γὰρ οὐδὲν διαφέρει τὸ τῆ λαβίδι ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου τὸν ἄνθρακα, μὴ αὐτῇ τῇ χειρὶ λαμβάνεσθαι, <εἰ> καὶ διὰ ταύτης ἡ χαλκευτικὴ εἴη, <τὸ> ἐπελαύνειν τὸν σίδηρον (ἔσται γὰρ καὶ ἡ λαβὶς καὶ ὁ διὰ ταύτης ἐλαυνόμενος σίδηρος τοῦ γένους τῶν ποιημάτων), οὕτως οὐδὲν διοίσει τῶν ποιημάτων ὁ δὲ οὐ τὰ πάντα, εἰ μὴ ἔστιν υἱός, ὡς ἡ φυσικὴ ἔννοια ὑποβάλλει<sup>206</sup>.

<sup>205</sup> Non deve stupire il ripudio, da parte degli omeusiani, della dottrina ariana: «il ripudio dell'*homoousion* non impediva agli omeousiani di considerare il Figlio come Figlio vero e reale del Padre: alla dottrina ariana che identificava *gennema* e *poiema*, Basilio [di Ancira, *scil.*] oppone la fede della chiesa che ha sempre distinto in Dio l'attività creatrice in rapporto al mondo creato da quella per cui realmente ha generato l'unico Figlio e per cui egli è vero Padre» (Simonetti 1975, p. 261).

<sup>206</sup> «Come infatti non fa differenza portar via il carbone dall'altare non proprio con la mano ma col forcipe, e di questo l'arte del fabbro si serve per distendere una lamina di ferro (infatti sia il forcipe sia la lamina di ferro lavorata con quello appartengono al genere delle creature), così non differirà in nulla dalle creature colui per mezzo del quale sono state create tutte le cose, se non è il Figlio come suggerisce la ragione naturale», trad. Simonetti 2003, p. 165. Questi dichiara di aver adottato una traduzione libera, basata sul contesto, dal momento che «il testo, spesso di per sé oscuro e involuto, ci è giunto in condizioni deplorabili per errori ed omissioni, che solo in parte Holl ha potuto risarcire nella sua edizione» (p. 159). Differente invece l'interpretazione di Williams 2013, p. 448: «For just as taking a coal from the altar with tongs rather than with the hand itself is the same thing, even <though> the bronze work, the overlaying of the iron, is done with the hand – for both the tongs and the iron that is overlaid by the hand are creatures – even so, the One through whom all creatures were made will not be different from the creatures unless he is a Son, as the natural concept [of “son”] suggests».



È forse possibile che questo passo fosse noto al Nazianzeno, se lo stesso esempio del forcipe (πυράγρα), adoperato per la costruzione di un carro, assieme anche a quello della sega per la costruzione di una porta, è presente in Gregorio in *or.* 42, 17, 15 s. (SCh 384, 86), ὡς ἡ πυράγρα διὰ τὴν ἄμαξαν ἢ ὁ πρίων διὰ τὴ θύραν (l'intero passo è riportato *infra*). Anche Basilio, nelle *Omellerie sull'Esamerone* (9, 6, SCh 26, 514), paragona il Creatore ad un artigiano, ma il contesto sembra del tutto diverso: si tratta, infatti, di un brano di polemica anti giudaica, mirante a dimostrare, sulla base di *Gen* 1, 26 («Facciamo l'uomo...»), la presenza ἀπ' ἀρχῆς del Λόγος con il Padre. Scrive infatti: «Qual è, infatti, quel fabbro, quel falegname, quel calzolaio il quale, seduto, solo, davanti agli strumenti del suo mestiere, mentre non c'è nessuno che collabori con lui, dice lui a se stesso: "Facciamo una sciabola o mettiamo insieme un aratro o costruiamo una scarpa", e non compie invece in silenzio il lavoro che si è proposto?»<sup>207</sup>. È forse possibile, tuttavia, cogliere un'eco antiariana implicita nel fatto che gli strumenti dell'artigiano siano chiaramente tenuti distinti dalla figura del possibile interlocutore. Il passo è in ogni caso indicativo della diffusione di quest'immagine presso i Cappadoci. Anche il Nisseno, infatti, nel passo sopra citato in cui è menzionato Teognosto, riprende la stessa immagine del fabbro e del martello (manca invece il carro) per illustrare il pensiero di Eunomio (*Eun.* 3, 2, 120; per le sue conclusioni, identiche a quelle dell'altro Gregorio vd. *infra comm. ad* 54-56):

ὡς ἂν τις λέγοι μεταξὺ τοῦ ἡλου καὶ τοῦ χαλκέως μεσιτεύειν τὴν σφύραν, ταύτης δὲ εἶναι τὴν κατασκευὴν ἀμεσίτευτον, οὕτω γὰρ τῶν ὀργάνων ὑπὸ τῆς τέχνης ἐξευρημένων, ἐπινοία τινὶ τὴν σφύραν, <οὐ> δι' ἑτέρου τινὸς ὀργάνου, παρὰ τοῦ τεχνίτου πρῶτην γενέσθαι καὶ οὕτω διὰ ταύτης τὰ ἄλλα, ταῦτα καὶ περὶ τοῦ μονογενοῦς νοεῖν ἢ τοῦ ἀμεσιτεύτου λέξις τὸν λογογράφον ἐνδείκνυται<sup>208</sup>.

<sup>207</sup> Τίς γὰρ χαλκεύς, ἢ τέκτων, ἢ σκυτοτόμος, ἐπὶ τῶν ὀργάνων τῆς τέχνης μόνος καθήμενος, οὐδενὸς αὐτῷ συνεργούντος, λέγει αὐτὸς ἑαυτῷ, ποιήσωμεν τὴν μάχαιραν, ἢ συμπήξωμεν τὸ ἄροτρον, ἢ ἀπεργασώμεθα τὸ ὑπόδημα· ἀλλ' οὐχὶ σιωπῇ τὴν ἐπιβάλλουσαν ἐνέργειαν ἐκτελεῖ, trad. Trisoglio. L'argomentazione, come osserva S. Giet in una nota al testo (nota 4, p. 515), non è cogente.

<sup>208</sup> «come uno potrebbe dire che nel mezzo tra il chiodo e il fabbro vi è il martello, e che la fabbricazione del martello è non mediata (infatti, quando gli strumenti non erano stati ancora trovati dall'arte, l'artefice con una sua invenzione, e non attraverso un altro strumento, fece per prima cosa il martello, e così, attraverso il martello, il resto), così il termine di "non mediato" mostra che lo scrittore pensa la stessa cosa a proposito dell'Unigenito», trad. cit.

Il Nazianzeno, in ogni caso, conferisce alla sua lettura della posizione subordinazionista ariana una veste omerica, adoperando significativamente il termine *ῥαιστήρ* (vd. *infra s.v.*), lo stesso presente in *Il.* 18, 477 per indicare il martello adoperato da Efesto per fabbricare il nuovo scudo ad Achille (477 s., *γέντο δὲ χειρὶ / ῥαιστήρα κρατερήν*). Il motivo di tale scelta, oltre a rispondere naturalmente alla concezione di una poesia dotta, ha verisimilmente (ed inevitabilmente) anche un effetto ironico: la dottrina ariana trasforma l'opera creatrice di Dio in una caricatura svilente di divinità, raffigurata nei panni di Efesto, e dunque sminuisce non solo il Figlio ma anche il Padre.

**ῥαιστήρα:** L'influsso del *locus homericus* testé considerato si manifesta anche nelle occorrenze successive del termine, dove mantiene per lo più la connessione con Efesto: cfr. Aesch. *Prom.* 55 s., *ἐγκρατῆι σθένει / ῥαιστήρι θεΐνε* (Kratos ad Efesto); Call. *hymn.* 3, 59-61 (*in Dianam*), *εὐθ' οἴγε ῥαιστήρας ἀειράμενοι ὑπὲρ ὤμων / ἢ χαλκὸν ζείοντα καμινόθεν ἠὲ σίδηρον / ἀμβολαδὶς τετύποντες* (detto dei Ciclopi, che assistono Efesto nella costruzione di un abbeveratorio per i cavalli di Poseidone; imitato da Nonn. *D.* 28, 202). In altri è evidente l'*imitatio homerica* (A.R. 3, 1254; AG 6, 117 [Pancrate], 1). Per altre attestazioni vd. e.g. AG 7, 5 (Alceo), 1 s., *Οὐδ' εἴ με χρύσειον ἀπὸ ῥαιστήρος Ὀμηρον / στήσητε*; Nonn. *D.* 22, 337 s., *ὡς δ' ὅτε χαλκείω τις ἐπ' ἄκμοι χαλκὸν ἐλαύνων / ἀκαμάτῳ ῥαιστήρι πυρίβρομον ἦχον ἰάλλει*; *ThGL, LSJ s.v.* Non si riscontrano altre occorrenze nelle opere del Nazianzeno.

**πνησάμενος:** qui ha il significato di *ἐργάζομαι*, vd. *ThGL s.v., LSJ A II s.v.*

**53 ὡς ... κτεατίση:** La corretta interpretazione di questo verso è indicata da Niceta David: *ὡς ἂν ἐμὲ τῆ τοῦ ἀρχεγόνου ἦτοι πρωτοτόκου ὁ Θεὸς διεπλάση χειρὶ* (ed. cit., p. 68, 31-33); cfr. anche *Par. Anon.* (p. 226, ll. 6 s.), *ἵνα ἐμὲ κατασκευάση διὰ τῆς χειρὸς τοῦ ἀρχεγόνου Θεοῦ*. Meno felici, invece, appaiono le versioni di Cantarella (1992, p. 129, «affinché Dio possedga me, opera del Primogenito»), Moreschini (2006a, p. 221, «per possedere me, opera della mano del suo Primogenito») e di Sykes (1997, p. 9, «that he might have me as his own, made by the hand of the divine first author»; su «first author» vd. *infra*), basate su quella di Caillau («Ut me Primogeniti manu factum Deus possideat»): il testo indica chiaramente che l'atto espresso dal verbo *κτεατίσειν* («possedere, acquistare»: vd. *LSJ s.v.*) si compie attraverso la mano (vd. *ad l.*) del suo ἀρχέγονος. Questo aggettivo sostantivato viene per lo più interpretato da coloro che si sono occupati di questo passo in senso passivo (cfr. anche il siriano *ܩܕܡܝܝܐ*: part. pass. di 'bad, 'fatto', e *qadmāyā*, 'primo'), come ἀρχαιόγονος (cfr. *ThGL s.v.*, «Primaevus») e specificamente in senso cristiano come πρωτότοκος («generato per primo, primogenito»), evidentemente sulla

base di *Col.* 1, 15, 2 (πρωτότοκος πάσης κτίσεως); lo stesso luogo paolino è citato in *1 Clem* 59, 3, 1, dove πρωτότοκος è significativamente parafrasato con ἀρχέγονος<sup>209</sup>. Hornschuch (1645, p. 25) («Ut me principio-procreantis Dei manu acquirere (faceret)») e Sykes (1997, p. 9, trad. cit. *supra*), invece, lo intendono in senso attivo: Gregorio, pertanto, starebbe riaffermando «his own belief that the Logos is, in reality, the divine author of creation» (p. 107). Anche qui, come nel caso del passo clementino, si può ipotizzare la compresenza di entrambi i significati; il contesto del passo, tuttavia, che mira a sintetizzare e a confutare la concezione ariana del Figlio, porta a ritenere che debba esser maggiormente enfatizzato il significato passivo.

**ἀρχέγονος:** Termine di uso prevalentemente filosofico (cfr. in gen. *LSJ*, *DGE s.v.*), come aggettivo ('originario') qualifica la causa (αἰτία) in Arist. *mund.* 399 a 26, l'essere in Phil. *post. Cain* 63, 3 (ἀρχεγονώτατον ὄν); *v. cont.* 2, 9 s. (τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον ἔστι καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον), l'umido in Corn. *ND* 17, p. 29, 14 Lang (ἀπὸ τοῦ ἀρχεγόνου ὑγροῦ), il fuoco (nella dottrina eraclitea) in Clem. Al. *protr.* 5, 64, 6, 1 s. (οἱ ἀμφὶ τὸν Ἡράκλειτον τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες); è inoltre presente negli *Oracula Chaldaica* in riferimento alle idee «primordiali» sgorgate dalla fonte del Padre (*fr.* 37, 15 s. des Places, Ἀρχεγόνους ιδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε / αὐτοτελῆς πηγῆ) e, per quanto apprendiamo dai polemisti cristiani, fra gli gnostici a proposito del pleroma (cfr. e.g. *Iren. adv. haer.* 1, 1, 1, 16, καὶ εἶναι ταύτην πρῶτον καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτύν; 1, 1, 1, 23, ἀρχέγονον Ὀδογάδα etc.); vd. anche *PGL s.v.* Basilio lo adopra come attributo del male, di cui si nega la natura originaria (e.g. *hex. hom.* 2, 5, 1, s, *SCh* 26, 160, μηδὲ ἀρχέγονόν τινα φύσιν πονηρίας φαντάζου), e della sapienza (*hom.* 12, *PG* 31, 392, l. 20), il Nisseno per indicare il diavolo "male originario" (*Eun.* 3, 6, 77, 7 s., διὸ καὶ τὸ ἀρχέγονον κακὸν ὁ διάβολος [...] λέγεται, forse una reminiscenza di *Aproc.* 20, 2, τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἔστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς), la superbia (*beat.* 1, *PG* 44, 1201, 15 s., οἷον ἀρχέγονόν τι κακὸν ἐκβάλλων ἐκ τῆς ἕξεως ἡμῶν τὴν ὑπερηφανίαν) e la bellezza originaria dell'uomo – anteriore all'unione con l'elemento terreno –, ricuperata attraverso la resurrezione (*anim. et res.*, *PG* 46, 157, 18 s., πάλιν ἐν τῇ ἀναστάσει κατὰ τὸ ἀρχέγονον κάλλος ἀναφύμεθα). Nel frammento oracolare citato da (Ps.?-)-Didimo (*supra*, ad v. 46, p. 324), inoltre, si parla al v. 4 (*PG* 39, 754 B) del Padre come ἀρχέγονος

<sup>209</sup> In realtà, è possibile anche leggere ἀρχεγόνος, con significato attivo ("primo autore, origine"). È verisimile, tuttavia, che l'autore della lettera avesse voluto esprimere entrambi i significati, a cominciare da quello passivo, presupposto dall'intertesto biblico.

φρήν (vd. *supra* e Gigli Piccardi 2009).

Per il valore attivo («first author or origin» *LSJ s.v.*, con accentazione forse parossitona), cfr. *D. S.* 1, 8, 4, 6 (τῶν ἀπάντων ἐθνῶν ἀρχέγονα γενέσθαι); *Damox. fr.* 2, 8 Kassel-Austin (ἡ φύσις πάσης τέχνης ἀρχέγονόν ἐστ'); *Corn. ND*, ed. cit., p. 8, 11 (τὸν Ὠκεανὸν ἔφασαν ἀρχέγονον εἶναι πάντων; cfr. *Pampr. fr.* 3, 95 Livrea, ἀρχεγόνοιο ... Ὠκεανοῖο); *Procl. inst.* 152, 15 s. (τὴν ἀπειρίαν ... τὴν τῶν ὄλων ἀρχέγονον).

«In Gregors Gedichten» – rileva Sundermann (1991, p. 125) – «ist ἀρχέγονος in der Regel die Bezeichnung für Adam» (dunque nel senso di “archetipo, progenitore”): cfr. *arc.* 3, 37 (Ἐξ ἐνὸς ἀρχεγόνοιο δάμαρ καὶ Σῆθ ἐγένοντο); 7, 78 (ἀρχεγόνοιο βροτοῦ); 1, 1, 18, 3 (481); 1, 2, 1, 425 (554) e 492 (559); 2, 1, 45, 99 (1360); 2, 2, 1, 345 s. (1476); in *arc.* 8, 80 (ῥύσιον ἀρχεγόνων παθῶν = *carm.* 2, 1, 17, 24, col. 1263), si riferisce al peccato originale. Ancora in *or.* 29, 9 qualifica la materia, che è venuta all’esistenza dal non essere, nonostante l’opinione dei platonici (5 s., p. 192, ... τὴν ἀρχέγονον ὕλην ὑποστᾶσαν σαφῶς ἐξ οὐκ ὄντων, κἄν τινες ἀγένητον ἀναπλάττωσιν), e in *or.* 40, 5 la tenebra primordiale scacciata dalla luce creata da Dio (Οἶδα καὶ ἄλλο φῶς, ᾧ τὸ ἀρχέγονον ἠλάθη σκότος; cfr. *Gen* 1, 2-5); solo in *carm.* 2, 2, 7, 280 (1573) lo si incontra in rapporto a Cristo ([Χριστοῖο, v. 279] ἀρχεγόνου τε νέου τε).

Quest vocabolo s’incontra frequentemente anche in Nonno, e.g. in *D.* 12, 68 (ἀρχέγονος φρήν); 47, 29 (ἀρχεγόνῳ Ζαγρήϊ); 48, 964 (ἀρχεγόνῳ Διονύσω); *P.* 1, 15 (ἀρχεγόνου βαπτίσματος), 24 (ἐτήτυμον ἀρχέγονον φῶς): vd. in generale risp. Gigli Piccardi 2009, pp. 71-2; De Stefani 2002, p. 119. Cfr. anche *Syn. hymn.* 1, 153 s. (κόσμων ρίζα / τῶν ἀρχεγόνων); 8, 9 (ἀρχεγόνῳ κόρα, Eva).

**Θεοῦ:** Alcuni codici di Π, **MnS**<sup>2</sup>, forse **Cu** (una macchia rende difficoltosa la lettura) ed il gruppo dei cosiddetti apografi di quest’ultimo, seguiti da Billius e da Caillau, leggono in suo luogo Θεός. La lezione Θεοῦ sembra, tuttavia, preferibile, non sono in quanto meglio attestata, ma anche perché evita la non necessaria ripetizione del soggetto della principale espresso al v. 51.

**χειρῖ:** cfr. *Act.* 7, 50, οὐχὶ ἡ χεὶρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα;

**54-56 ὡδ’ ἄν ... Χριστοῖο:** cfr. *or.* 23, 7, 21-27 (*SCh* 270, 296), (ἀτιμάζεις) τὰ δέ (il Figlio e lo Spirito, *scil.*), ὅτι μικρὰ καὶ μὴ κτίσματα μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων κτισμάτων ποιεῖς ἀτιμότερα· εἴ γε τούτων ἔνεκεν ὑπέστη καὶ ποτέ, ὡσπερ ὄργανα τεχνίτη πρὸ τῶν τεχνιτῶν πρότερον οὐκ ὄντα οὐδ’ ἄν ἄλλως γενόμενα, εἰ μὴ τι κτίσαι δι’ αὐτῶν ἠβουλήθη Θεός, ὡς οὐκ ἀρκοῦντος τοῦ βούλεσθαι. Πᾶν

γὰρ ὁ τινος ἔνεκεν, ἀτιμότερον ἐκείνου δι' ὃ γεγένηται<sup>210</sup>; 42, 17, 12-18 (SCh 384, 86), Οὔτε οὖν κτίσμα τῶν τριῶν, οὐδὲ ἕν· οὔτε, ὃ τούτου χεῖρον, δι' ἐμὲ γενόμενον, ἵνα μὴ κτίσμα ἢ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡμῶν ἀτιμότερον. Εἰ γὰρ ἐγὼ μὲν εἰς δόξαν Θεοῦ, τοῦτο δὲ δι' ἐμέ – ὡς ἡ πυράγρα διὰ τὴν ἀμαξάν ἢ ὃ πρίων διὰ τὴ θύραν –, νικῶ τῇ αἰτίᾳ. Ὅσῳ γὰρ κτισμάτων Θεὸς ὑψηλότερος, τοσοῦτον τοῦ διὰ Θεὸν ὑποστάντος ἐμοῦ τὸ δι' ἐμὲ γενόμενον ἀτιμότερον<sup>211</sup>; Greg. Nyss., *Eun.* 3, 2, 120, 6-121, 3, τὸ μὴ ἑαυτοῦ χάριν, ἀλλὰ δι' ἄλλο τι γινόμενον ἀτιμότερόν ἐστι πάντως τοῦ δι' ὃ γίνεται, ὡς τὸ γεωργικὸν ἐργαλεῖον τῆς ζωῆς χάριν ἐπιτηδεύομεν, οὐ μὴν ἐπίσης τιμᾶται τῇ ζωῇ καὶ τὸ ἄροτρον. οὕτω τοῖνυν καὶ εἰ διὰ τὸν κόσμον ὁ κύριος, καὶ οὐχὶ δι' ἐκείνον τὰ πάντα, προτιμότερα ἂν εἴη τοῦ κυρίου τὰ πάντα ὧν χάριν ἐκείνον γενέσθαι λέγουσι<sup>212</sup>.

**54 Χριστοῖο ... οὐρανίοιο:** L'unico altro caso in cui i due termini siano accostanti sembra essere *carm.* 1, 2, 17, 15 s. (782), οὐρανίοιο / [...] Χριστοῦ. οὐράνιος fa in ogni caso riferimento, verisimilmente, al Cristo preesistente, non ancora incarnato.

**55 πολλὸν ἀρειοτέρη:** cfr. [Opp.] *Cyn.* 4, 445 (πολλὸν ἀρειότεροι); *Orac. Sib.* 14, 225 (πολλὸν ἀρειότερος δὲ συναίμου); Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 15 (771), εἴ τις ἄριστον / οἶεται, ᾧ τὸ κακὸν πλείον ἀρειότερου. ἀρειότερος, termine poetico riconducibile ad ἀρείων (Schwyzer 1939, p. 539, Anm. 5), è inoltre attestato in *Thgn.* 1, 548; [Opp.] *Cyn.* 2, 453; 3, 262; 4, 55; *Nonn. D.* 2, 601; 19, 316; 20, 215; 47, 443; 48, 977; *Orph. Arg.* 291; e nel Nazianzeno in *arc.* 7, 13 (Τί δὲ πλείον ἀρειότεροισι κακίστων [...]); *carm.* 1, 2, 1, 405 (552); 1, 2, 29, 218

<sup>210</sup> «non onori quegli esseri, perché li consideri di poco valore e non solo li consideri creature, ma anche più vili di tutte le creature, se essi a un certo punto hanno preso ad esistere solo per essere strumenti di un artefice, senza aver avuto prima esistenza, e pensi che non sarebbero stati fatti, se Dio non avesse voluto creare qualcosa attraverso di loro, poiché il suo volere non era sufficiente. Infatti, tutto ciò che esiste a causa di qualcosa, ha meno valore di ciò per cui è stato fatto.

<sup>211</sup> «Allora, nessuno dei tre è una creatura, e non esiste per causa mia, che sarebbe la cosa peggiore, perché sarebbe non solo una creatura, ma anche più spregevole di me. Infatti, se io esisto per la gloria di Dio e il Figlio esiste a causa mia – come la tenaglia esiste per il carro o la sega per la porta –, allora io sono superiore per la causa. Quanto più, infatti, Dio è al di sopra delle creature, tanto più colui che è a causa mia è inferiore a me, che esisto a causa di Dio».

<sup>212</sup> «... quello che non esiste per se stesso, ma a causa di qualcos'altro, senza dubbio ha meno valore di quello in virtù del quale viene fatto, cosiccome anche noi produciamo uno strumento agricolo per mantenerci in vita, ma l'aratro non è prezioso tanto quanto la vita. Così, dunque, se il Signore esiste a causa del mondo, e non l'universo per causa sua, l'universo sarebbe più prezioso del Signore, perché, come essi dicono, il Signore sarebbe stato fatto per l'universo», trad. cit.

(900); 2, 1, 34 A, 36 (1310); 2, 1, 81, 6 (1428); 2, 2, 3, 155 (1491); *ibid.* v. 353 (1502). Come afferma Knecht 1972, Gregorio mostra predilezione per le forme di comparativo meno frequenti sia perché le ritiene più poetiche sia per utilità metrica.

**56 τίς ἂν τάδε μῦθήσαιτο:** cfr. v. 34, τίς ἔπλασεν; Questa frase ricorre identica in *carm.* 2, 1, 1, 337 (995): qui, tuttavia, come anche in *arc.* 7, 19 (μῦθήσαντο), μῦθέομαι ha una sfumatura negativa, conformemente ai valori che μῦθος assume in Gregorio (vd. Demoen 1996, pp. 215-6), mentre tale accezione è assente in 2, 1, 1, 337 (995) e nelle altre occorrenze del verbo: *carm.* 1, 2, 1, 382.383 (551); 1, 2, 2, 446 (613) e 591 (625); 1, 2, 29, 95 (891).

## II PARTE, 57-83: L' INCARNAZIONE

### 57-61

εἰ δ' ὅτι σῶμ' ὑπέδεκτο τεοῖς παθέεσσι ἀρήγων,  
 τοῦνεκα καὶ θεότητι μεγακλεί μετρ' ἐπιθήσεις,  
 ἦλιτεν ὃς σ' ἐλέηρεν; ἔμοι δέ τε πλεῖον ἀγητός·  
 οὔτε τι γὰρ θεότητος ἀπέξεσε, καὶ μ' ἐσάωσεν,  
 ἰητῆρ δυσόδομοισιν ἐπικύψας παθέεσσι.

60

Coerentemente con la bipartizione del carne in due sezioni, dedicate rispettivamente alla θεολογία (il Figlio nella vita trinitaria) e alla οἰκονομία (vita terrena di Gesù), è solo a questo punto che il Teologo menziona un ambito della dottrina ariana ricco di implicazioni dal punto di vista ontologico: quello cristologico, rispondente al tipo c.d. Λόγος-σάρξ, secondo cui «nell'uomo Gesù il Logos divino aveva occupato la funzione che in ogni uomo è dell'anima. Perciò Gesù veniva concepito come un uomo privo di anima umana» (Simonetti 2006, p. 325)<sup>213</sup>.

Nonostante Origene avesse fortemente insistito sull'intima unione, nel cosmo noetico, fra l'anima umana di Gesù ed il Λόγος e sul ruolo da questa svolto come mediatrice fra il Λόγος stesso e la carne all'atto dell'incarnazione<sup>214</sup>,

<sup>213</sup> Tale dottrina è fortemente influenzata «dalla concezione platonica dell'uomo come corpo animato da un'anima, o spirito, che gli era essenzialmente alieno», mentre lo schema Λόγος-ἄνθρωπος (vd. *infra*) risente dell'influsso aristotelico «dell'uomo come unità psicofisica» (Kelly 1968, p. 344).

<sup>214</sup> Cfr. e.g. *Prin.* 2, 6, 3, 106-111, *SCh* 252, 314, *Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur,*

tale schema emerse per la prima volta – a quanto risulta dalle fonti a nostra disposizione – proprio in ambiente origeniano, in occasione della sinodo di Antiochia del 268, che condannò Paolo di Samosata e il suo monarchianesimo adozionista, e trovò diffusione nel cristianesimo alessandrino<sup>215</sup>, non solo fra gli ariani<sup>216</sup>, ma anche in autori di sicura fede nicena (ad es. Atanasio) – presso i quali, tuttavia, si tende a ritenere che l'anima umana di Cristo fosse tacitamente riconosciuta, pur priva di valore cristologico e soteriologico<sup>217</sup> – e successivamente, con fini diametralmente opposti a quelli ariani, in Apollinare di Laodicea, che nella sua cristologia la porterà alle estreme conseguenze.

I contrasti teologici di questa prima fase del IV secolo si concentrarono per lo più sull'ontologia trinitaria, lasciando in sordina la tematica cristologica, almeno fino alla sinodo alessandrina del 362 convocata da Atanasio, data di apertura ufficiale della controversia apollinarista. Delle profonde implicazioni anche sul piano ontologico sottese all'adozione ariana del modello Λόγος-σάρξ pochi sembrarono avvedersi. Fra questi il niceno Eustazio di Antiochia, fautore del modello Λόγος-ἄνθρωπος, teso a distinguere le due nature, divina e umana, all'interno del Cristo<sup>218</sup>, dimostrò di aver pienamente compreso quale fosse la posta in gioco:

Διὰ τί δὲ περὶ πολλοῦ ποιοῦνται δεικνύναι τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνείληφέναι σῶμα, γεώδεις πλάττοντες ἀπάτας; Ἴνα εἰ δυναθεῖεν ὑποφθεῖραί τινας, ταῦθ' οὕτως ἔχειν ὀρίζεσθαι, τηνικαῦτα τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θεῷ περιάψαντες Πνεύματι, ῥαδίως ἀναπεισῶσιν αὐτούς, ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτὸν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γεννηθέν (fr. 15 Spannaut, p. 100, 2-6)<sup>219</sup>.

*ut diximus, deus-homo, ilia substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere.* Sulla cristologia di Origene vd. Grillmeier 1982, pp. 343-361; Kelly 1968, pp. 191-195.

<sup>215</sup> Cfr. Simonetti 2006, p. 325. Per la cristologia di Eusebio di Cesarea vd. Grillmeier 1982, pp. 391-419

<sup>216</sup> Cfr. e.g. la confessione di fede di Eudossio (Hahn 1897, §191): καὶ εἰς ἓνα κύριον, τὸν υἱόν, [...] σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα· οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις etc.; Eunom. ap. Greg. Nyss. Ref. 172, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἄνθρωπον, οὐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον.

<sup>217</sup> Cfr. Grillmeier 1982, p. 627. Sulla cristologia di Atanasio vd. *ibid.*, pp. 583-606.

<sup>218</sup> Su di lui vd. Grillmeier 1982, pp. 558-566.

<sup>219</sup> «Per quale motivo ritengono tanto importante dimostrare che Cristo ha assunto un corpo senz'anima, fabbricando inganni intrisi di terra? Al fine di indurre pian piano alcuni a di-

Come scrive Simonetti (2006, p. 326), «gli ariani si valevano di tale cristologia per confermare il loro radicale subordinazionismo trinitario, in quanto attribuivano al Logos stesso, da loro concepito come un essere divino di natura inferiore, le passioni alle quali è soggetto Cristo nei Vangeli: timore, dolore, etc.»<sup>220</sup>. Alla radice, in definitiva, vi è sempre la preoccupazione di salvaguardare la θεότης dal contatto con i corpi e con le passioni ad essi associate, tanto nella generazione dal Padre quanto nell'incarnazione, come confermano alcune affermazioni ariane riportate da Atanasio: πῶς γὰρ ἡδύνατο θεὸς ὦν γενέσθαι ἄνθρωπος; ἢ πῶς ἐδύνατο ἀσώματος σῶμα φορέσαι; (Ar. 3, 27, 1); πῶς τοιμᾶτε λέγειν λόγον ἴδιον εἶναι τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὸν ἔχοντα σῶμα, ὥστε τοῦτο ὑπομεῖναι; (*ibid.*, cap. 3). Come sintetizza Grillmeier (1982, p. 491), che cita anche questi testi, «Era impensabile che un Logos veramente “divino” entrasse in una unione del genere [...] un Logos realmente divino non può entrare in una unione anima-corpo con la sarx umana di Cristo».

Questo quadro dottrinale trova riscontro nel presente passo, in cui il Poeta accusa i suoi avversari di porre limiti (58 μέτρ' ἐπιθήσεις) alla divinità del Figlio per il solo fatto di aver assunto un corpo, considerandolo cioè come un δεύτερος θεός o dio soltanto per omonimia e non realmente (vd. *supra*). Gregorio, tuttavia, non si dilunga nella confutazione di questa posizione, limitandosi a precisare che con l'incarnazione il Λόγος non si è spogliato nemmeno della minima parte della θεότης (60 οὔτε τι γὰρ θεότητος ἀπέξεσε): dopo tanti versi dedicati a dimostrarla, la divinità del Figlio è data ormai per acquisita<sup>221</sup>; piuttosto sfrutta l'argomento soteriologico in chiave patetica per rin-

chiarare vero questo assunto e quindi, attribuendo allo Spirito divino le alterazioni delle passioni, persuaderli a credere che il mutevole non è stato generato dalla natura immutabile», trad. mia.

<sup>220</sup> Il fine al quale gli Ariani piegano lo schema Λόγος-σάρξ è dunque opposto a quello di Apollinare, niceno convinto, il quale è invece mosso da motivazioni esclusivamente soteriologiche: l'ammissione di un dualismo di nature in Cristo, infatti, avrebbe a suo giudizio compromesso la possibilità della redenzione: cfr. Grillmeier 1982, pp. 607-629; Kelly 1968, pp. 355 ss.

<sup>221</sup> La spiegazione di come il Λόγος abbia potuto passare attraverso il ventre materno senza esserne contaminato è data da Gregorio in *carm.* 2, 2, 7, 222-228, coll. 1568 s., Εἰ δ' ἐθέλεις, καὶ ἄναγνος εἶοι τόκος. Ἄλλὰ τὸδ' ἔμπης, / πᾶσιν ἐϋφρονέουσιν ἀριφραδές· οἷς ἂν ἐπέλθῃ / ἀκτὶς ἡελίου, φέρει φάος· οἷς ἀνεμίχθη / εὐόδοιο μύροιο χάρις, πνεῖουσι τάχιστα. / ὑόδοιο μύροιο χάρις, πνεῖουσι τάχιστα. / Ἄλλ' οὐδ' ἡελίου μολύσματα, οὐδὲ μύροιο / ἄπτεται. Ὡς ῥα Θεὸς καθαρῆς διὰ μητρὸς ὀδεύσας, / οὔτ' αὐτὸς σπλάγχνοισι φορῦξάτο, καὶ τὰ κἄθηρεν («Ma se vuoi, ammettiamo pure che il nostro parto sia impuro. Tuttavia a tutti coloro che pensano rettamente è chiarissimo che il raggio del sole porta luce a quelli che esso raggiunge e che la fragranza di un odoroso unguento fa in modo che mandino molto presto soave odore



facciare agli eretici la loro ingratitudine nei confronti del redentore, “reo” di aver assunto l’umanità per la salvezza dell’uomo: questa sezione è caratterizzata da un significativo innalzamento del tono ed il dettato poetico relativo all’incarnazione si riempie di vocaboli tipicamente epici (vd. *infra*).

Gregorio sembra, in ogni caso, aver impostato la polemica sulla base di quella di Origene in *Cels.* 4, 15. Celso, infatti, si legge in questo passo, riteneva che l’assunzione di un corpo mortale e di un’anima umana da parte di Dio implicasse un mutamento ed una trasformazione del suo *status*, inficiandone di fatto la divinità, di per sé immutabile (18-20, *SCh* 136, 220, Εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι). A questa concezione Origene replica affermando che l’incarnazione non ha comportato alcun mutamento (μεταβολή): «umiliò sé stesso» (ἐαυτὸν ἐταπείνωσεν, cfr. *Phil.* 2, 8), ma nondimeno era beato anche quando si umiliava per gli uomini (7-9, *ibid.*, p. 218, ἀλλ’ «ἐαυτὸν» μὲν «ἐταπείνωσεν» οὐδὲν δ’ ἦττον μακάριος ἦν, καὶ ὅτε συμφερόντως τῷ γένει ἡμῶν ἐαυτὸν ἐταπείνου). Ribadisce quindi l’assenza di qualsivoglia mutamento dallo stato migliore a quello più infimo (9 s., *ibid.*, Ἄλλ’ οὐδὲ μεταβολὴ τις αὐτῷ γέγονεν ἐκ τοῦ ἀρίστου εἰς τὸ πονηρότατον), perché equivarrebbe ad affermare che anche il medico, vedendo cose terribili e toccando cose ripugnanti (ἰ δύσ-οδμα πάθη di *arc.* 2) al fine di guarire i malati, subisca un analogo mutamento dal bene al male, dal bello al turpe, dalla felicità alla disgrazia (11-14, pp. 218-220, Ἡ ὥρα λέγειν καὶ τὸν ἱατρὸν ὀρῶντα δεινὰ καὶ θιγγάνοντα ἀηδῶν, ἵνα τοὺς κάμνοντας ἰάσῃται, ἕξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν ἢ ἐκ καλοῦ εἰς αἰσχρὸν ἢ ἕξ εὐδαιμονίας εἰς κακοδαιμονίαν ἔρχεσθαι). Se, tuttavia, continua Origene, il medico umano corre pur sempre il rischio di restare contagiato dalle stesse patologie dei suoi pazienti (14-16, p. 220, Καίτοι γε ὁ ἱατρὸς ὀρῶν τὰ δεινὰ καὶ θιγγάνων τῶν ἀηδῶν οὐ πάντως ἐκφεύγει τὸ τοῖς αὐτοῖς δύνασθαι περιπεσεῖν), ciò non vale per colui che cura le ferite delle anime, immunizzato da ogni male dalla presenza del Λόγος (16-18, ὁ δὲ «τὰ τραύματα» τῶν ψυχῶν ἡμῶν θεραπεύων διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ λόγου θεοῦ αὐτὸς πάσης κακίας ἀπαράδεκτος ἦν): questi, infatti, che rimane tale nella sua essenza, non soffre alcunché di quanto capita al corpo o all’anima (21 s., «ὁ λόγος» τῆ οὐσίας μὲνων λόγος οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχὴ).

coloro ai quali essa si unisce. Ma né il sole né l’unguento rimangono contaminati. In questo modo dunque, Dio, passando attraverso la pura madre, non fu, neppure lui, imbrattato dalle viscere, ma, anzi, le rese pure», trad. Crimi-Costa 1999, pp. 284-5). A riprova della diffusione di questo tipo di obiezioni si può citare la confutazione che ne fa il Nissino nell’*Oratio catechetica magna* (ad es. 27-28)

È significativo che il Teologo faccia qui riferimento all'assunzione del corpo da parte del Figlio senza menzionare l'anima umana, implicitamente presupposta, in ogni caso, nei vv. seguenti, come si vedrà. Si deve forse supporre che questa "omissione" possa esser dovuta al fatto che la polemica contro Apollinare non fosse ancora il principale obiettivo del Nazianzeno, che invece resta Eunomio, come Sykes (1997) più volte precisa.

Come paralleli si possono invocare a confronto *or.* 29, 19, 1-3, p. 216, Οὗτος γὰρ ὁ νῦν σοι καταφρονούμενος, ἦν ὅτε καὶ ὑπὲρ σέ ἦν· ὁ νῦν ἄνθρωπος, καὶ ἀσύνθετος ἦν. Ὁ μὲν ἦν, διέμεινεν· ὁ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν<sup>222</sup>; 37, 4 (PG 36, 285, 34-39), Θυμοῦ πληροῦμαι καὶ λύπης ἐπὶ τῷ ἐμῷ Χριστῷ [...], ὅταν ἴδω διὰ τοῦτο ἀτιμαζόμενόν μου τὸν Χριστὸν, δι' ὃ μάλιστα τιμᾶσθαι δίκαιος ἦν. Διὰ τοῦτο γὰρ ἄτιμος, εἶπέ μοι, ὅτι διὰ σέ ταπεινός; Διὰ τοῦτο κτίσμα, ὅτι τοῦ κτίσματος κήδεται;<sup>223</sup> *epist.* 101, 34 (SCh 208, 50), Εἰ μὲν γὰρ ἄψυχος ὁ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ Ἀρειανοὶ λέγουσιν, ἴν' ἐπὶ τὴν θεότητα τὸ πάθος ἐνέγκωσιν, ὡς τοῦ κινοῦντος τὸ σῶμα, τούτου καὶ πάσχοντος<sup>224</sup>. Cfr. anche Greg. Nyss. *Eun.* 3, 3, 34, GNO 2, p. 119, 21-31:

ἡμεῖς μὲν γὰρ καὶ τὸ σῶμα, ᾧ τὸ πάθος ἐδέξατο, τῇ θείᾳ φύσει κατακραθὲν ἐκεῖνο πεποιήσθαι φαμεν διὰ τῆς ἀνακράσεως, ὅπερ ἢ ἀναλαβοῦσα φύσις ἐστί· τοσοῦτον ἀπέχομεν τοῦ μικρόν τι περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν ἐννοεῖν, ὡς εἴ τι καὶ τῆς κάτω φύσεως διὰ τὴν φιλάνθρωπον προσελήφθη οἰκονομίαν, καὶ τοῦτο πιστεύειν μεταπεποιήσθαι πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ ἀκήρατον· ὁ δὲ σημεῖον τῆς πρὸς τὸ ταπεινότερον κατ' οὐσίαν παραλλαγῆς τὸ περὶ τὸν σταυρὸν πάθος πεποιήται, οὐκ οἶδα ὅπως τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς δυνάμεως ἐνέργειαν, καθ' ἣν καὶ τοῦτο ἠδυνήθη, τεκμήριον ἀσθενείας ποιούμενος<sup>225</sup>;

<sup>222</sup> Costui, che ora è da te disprezzato, un tempo era anche superiore a te; colui che ora è uomo, un tempo era non composto. Ma quello che era continu ad esserlo, mentre assunse ciò che non era», trad. cit.

<sup>223</sup> «Mi riempio di collera e di dolore per il mio Cristo [...], quando vedo che il mio Cristo viene disonorato per la cosa per cui sarebbe giusto che fosse soprattutto onorato. È forse spregevole, dimmi, perché si è umiliato? Non è divenuto creatura perché ha a cuore le creature?», trad. cit.

<sup>224</sup> «Se l'uomo di Cristo, infatti, è privo di anima, questo lo sostengono anche gli Ariani per attribuire alla natura divina incarnata la passione, perché secondo loro quello che muove il corpo è anche quello che soffre», trad. Moerschini 2006a, p. 193.

<sup>225</sup> «Noi, infatti, diciamo che anche il corpo con cui accettò la sofferenza, una volta che si fu mescolato con la natura divina, fu reso, grazie a tale mescolanza, uguale alla natura che lo assunse; e siamo così lontani dal pensare qualcosa di meschino a proposito del Dio unigenito che, anche se egli assunse qualcosa della natura terrena a causa della sua economia

*ibid.* 38, *ibid.*, p. 121, 29-122, 11:

οἱ δὲ ταύτην ἀπόδειξιν τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἀλλοτριότητος τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα ποιοῦνται, τὸ διὰ σαρκὸς καὶ σταυροῦ φανερωθῆναι τὸν κύριον, ὡς τῆς μὲν φύσεως τοῦ πατρὸς καθαρῶς ἐν ἀπαθείᾳ διαμενούσης καὶ μηδενὶ τρόπῳ τὴν πρὸς τὸ πάθος κοινωνίαν ἀναδέξασθαι δυναμένης, τοῦ δὲ υἱοῦ διὰ τὸ πρὸς τὸ ταπεινότερον παρηλλάχθαι τὴν φύσιν, πρὸς σαρκὸς τε καὶ θανάτου πείραν οὐκ ἀδυνατοῦντος ἔλθειν, ὡς οὐ πολλῆς γινομένης τῆς μεταστάσεως, ἀλλὰ τρόπον τινὰ πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον ἐκ τοῦ ὁμοίου μεταχωρούσης διὰ τοῦ κτιστῆν μὲν τὴν ἀνθρωπίνην, κτιστῆν δὲ καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς ὑποτίθεσθαι φύσιν<sup>226</sup>.

**57 ὑπέδεκτο:** aor. II epico-ionico da ὑποδέχομαι. È lezione di Ω e L, mentre Π ha ὑπόδεκτο, forse un ipercorrettismo (la forma con l'afèresi dell'aumento non è attestata). Il significato più appropriato è da riconoscere con Sykes (1997, p. 107) in 'to submit to' presente in *POxy.* I 67, 11 (IV sec. d.C.; τὰς κατὰ νόμους ... παραγγελίας ὑ(\*)ποδέξασθαι) o in «take up a burden», attestato in *Xen. Mem.* 2, 2, 5, ἢ γυνὴ ὑποδεξαμένη φέρει τὸ φορτίον τοῦτο. Più in generale si può accettare «suscipio ... recipio» (*ThGL s.v.*), per cui vd. *Hom. e.g. Il.* 9, 480, ὃ δέ με πρόφρων ὑπέδεκτο; *Od.* 14, 51 s., χαῖρε δ' Ὀδυσσεύς, / ὅττι μιν ὡς ὑπέδεκτο; *Hes. Th.* 513, πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστὴν ὑπέδεκτο γυναικά; *Pind. P.* 9, 9 s., ὑπέδεκτο δ' [...] Ἀφροδίτα / Δάλιον ξεῖνον; *N.* 10, 8 s., γαῖα δ' ἐν Θήβαις ὑπέδεκτο [...] / μάντιν Οἰκλείδαν; altri riferimenti in *ThGL* e *LSJ s.v.* Per il Nazianzeno cfr. *epit.* 100, 2 (= *AG* 8, 59, 2), Νόνναν δ' εὐχομένην Πνεῦμ' ὑπέδεκτο μέγα; *arc.* 8, 70, πάνθ' ὑπέδεκτο; *carm.* 1, 1, 27, 39 (501); 1, 2, 1, 157 (534), Χριστὸς ἐμὴν ψυχὴν τε καὶ ἄψευα πάνθ' ὑπέδεκτο (in questi ultimi due casi è evidente l'affinità con *arc.* 2); 2, 1, 19, 5 (1271); 2, 1, 45, 199 s. (1367), Μητέρι δῶρον ἔδωκε, καὶ ἐκ τοκέων ὑπέδεκτο / δῶρον; 2, 2, 1, 187 (1465). Quanto alla *iunctura* con σῶμα, gli esempi non sono particolarmente numerosi: vd. *Epict. Gnom.* 20, 1 s. (Ἐν ταῖς ἐστίασεσι μέμνησο, ὅτι δύο ὑποδέχη, σῶμα καὶ ψυχὴν);

di amore per gli uomini, noi crediamo che anche questo qualcosa sia stato mutato nella sostanza divina e immacolata», trad. cit.

<sup>226</sup> «Gli eretici, invece, considerano l'apparizione del Signore attraverso la carne e la croce una dimostrazione dell'estraneità naturale del Figlio al Padre, nel senso che la natura del Padre rimane con la sua purezza nell'impassibilità, e in nessun modo può permettere la comunione con la passione, mentre il Figlio, siccome la sua natura si è differenziata nel senso che è più umile, è stato in grado di giungere alla prova della carne e della morte, sì che non è stato grande il passaggio da una condizione all'altra, ma, in un certo senso, si è mosso da uno stato simile ad un altro simile e omogeneo per natura, in quanto si ritiene che la natura umana è creata, e creata è anche la natura dell'Unigenito», trad. cit.

Ael. VH 12, 64, 13 s. (ἡ ὑποδεξαμένη γῆ τὸ σῶμα); Greg. Nyss. *perf.* (GNO 8.1, 192, 13, τὸ ἅγιον ὑποδέχασθαι σῶμα = ricevere l'Eucaristia); Greg. Naz. *or.* 4, 89 (γραφίσιν ὑποδεχομένων τὸ γενναῖον σῶμα).

**τοις παθέσιν ἀρήγων:** Vd. quanto detto *supra*, ad v. 2 (p. 251 ss.). Si aggiunga solo quanto rilevato da Sykes (1997, p. 107, *ad l.*), «if ἀρήγων is taken here in a strong sense of deliverance, we have an allusion to a common notion that Christ's Passion achieves for man the state of ἀπάθεια, [...] a concomitant of deification», con riferimento ad *or.* 30, 5 (cit. *supra*); Ath. *inc. et c. Ar.* 5 (PG 26, 992 A), τὸ γὰρ πάθος αὐτοῦ, ἡμῶν ἀπάθειά ἐστι; *inc.* 54, 3 (SCh 199, 458), Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν [...]· τοὺς δὲ πάσχοντας ἀνθρώπους, δι' οὓς καὶ ταῦτα ὑπέμεινεν, ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἀπαθείᾳ ἐτήρει καὶ διέσωζε.

L'espressione πάθεισιν ἀρήγειν è propria del linguaggio medico: cfr. Gal. *simpl. med.* 12, 150, 12 s. Kühn (τοις ῥώδεσι πάθεισιν ἀρήγει; cfr. Aët. 1, 405, 2 CMG VIII 1, 143); *antid.* 14, 1, 6 s. Kühn (τινὲς [ἀντίδοτοι] δὲ τοῖς ἐκ φαύλης διαίτης γιγνομένοις πάθεισιν ἀρήγουσιν; cfr. Paul. Aeg. *epit.* 7, 11, 1, 6).

**ἀρήγων:** «Opitulator, opem fero» (*ThGL s.v.*). In Omero è attestato solo nell'*Iliade*, mai nell'*Odisea*, costruito con il dativo di persona (e.g. 2, 363) e talvolta anche quello di modo (e.g. 1, 521, μάχη Τρώεσσιν ἀρήγειν); cfr. anche Pind. *N.* 1, 49 (Αλκμήνας ἀρήγοισαι λέχει); *P.* 2, 63 (νεότατι μὲν ἀρήγει θράσος); Aesch. *Prom.* 269 (θνητοῖς ἀρήγων); per altri riferimenti vd. *LSJ* e soprattutto *DGE s.v.* Nel Nazianzeno occorre in *epigr.* 74 (= AG 8, 203), 3, ἔμοις νεκύεσσιν ἀρήγων; 85 (= *ibid.* 215), 1, τάχ' ἂν φθιμένοισιν ἀρήγοι; 87 (*ibid.*, 217), 1; 90 (*ibid.*, 220), 4; 93, 25 (*ibid.*, 243, 1); *arc.* 2, 3 (ἀρηγέμεν: vd. *supra*); 7, 82, ἔμοις ἐπέεσσιν ἀρήγων; *carm.* 2, 1, 1, 184 (984), πηῶν δέ μοι οὔτις ἀρήγει; 2, 1, 15, 23 (1252); 2, 2, 2, 3 (1478), καὶ νοῦσοις τις ἄρηξεν (Elia); 2, 2, 3, 38 (1482), τοῖς τεκέεσσιν ἀρήγειν; 2, 2, 5, 198 s. (ed. Moroni 2006, p. 186), ὅπως κε σύεσσιν ἀρήξει / οἷς ἐτάροις (ἀρήξει PG 37, 1536, 2); 2, 2, 6, 91 (1549), ἡμετέρη γενεῆ, καὶ πλάσματι χειρὸς ἀρήγων; 2, 2, 7, 245 s. (1570), Ἐρμῆς ὁ τρισάριστος ἔμοις ἐπέεσσιν ἀρήγοι, / οὐδ' ἐθέλων.

**58 θεότητι μεγακλέϊ:** la *iunctura* sembra non avere altre attestazioni. L'aggettivo μεγακλής (contratto μεγακλῆς), «gloriosus» (*ThGL s.v.*) ha scarse attestazioni (Euph. *SH* 416, 1, μεγακλέος Ἰπ[πομεδοντ]; [Opp.] *Cyn.* 2, 4, μεγακλέα δῆνεα), la maggior parte delle quali si trovano appunto in Gregorio Nazianzeno: frequente, in particolare, è il nesso Χριστοῖο μεγακλέος (AG 8, 143, 1; *carm.* 1, 2, 17, 31, col. 784; 2, 1, 17, 17, col. 1263; 2, 1, 34 A, 109, col. 1315; 2, 2, 7, 279, col. 1573); parimenti l'aggettivo è epiteto di Cristo (μεγακλέος) in *carm.* 2, 1, 38, 9 (1326), della vittoria (νίκης ... μεγακλέος) in 2, 2, 5, 253

(1540), della croce (ἐπὶ σταυροῖο μεγακλέος) in 2, 2, 7, 171 (1564); cfr. ancora AG 8, 43, 3 (Γρηγόριος Νόννα τε μεγακλέες); 93, 1 (σέ, μεγακλέα); 99, 3 (Γρηγορίου Νόννης τε μεγακλέος); 116, 1 (Μαρτινιανοῦ σῆμα μεγακλέος); 150, 1; *carm.* 2, 1, 19, 91 (1278), Τρεῖς βίβλοισι τεῆσι μεγακλέες εἰσι τελῶναι. Fra i bizantini si può citare ad es. Teodoro Prodromo, *carm. hist.* 6, 5 (μεγακλεός βασιλῆος).

**μέτρ'** ἐπιθήσεις: Riferita alla θεότης l'espressione sembra trovarsi solo in Orig. *Prin. fr.* 38, 2 (= *Iust. epist. ad Men.* p. 209 Schw.), Μηδεὶς προσκοπτέτω τῷ λόγῳ, εἰ μέτρα ἐπιτίθεμεν καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει. Al di fuori di questo caso, si riscontrano diversi esempi del suo impiego, anche (ma non esclusivamente) in ambito medico: cfr. Gal. *meth. med.* 10, 651, 6 Kühn, ἴν' [...] ἐπιθῶμεν τῷ ψύχοντι βοηθήματι τὸ μέτρον; Luc. *Tim.* 16, 2 s., μέτρον ἐπιθήσοντας τῷ πράγματι; Clem. Al. *paed.* 2, 5, 46, 1, 4 s. (Sch 108, 100), μέτρον αὐτοῖς [...] ἐπιτιθέναι; *ibid.* 2, 7, 58, 1, 1 s. (*ibid.*, p. 118), Ἐγὼ δ' ἄν μοι δοκῶ καὶ μέτρον ἐπιθεῖναι φωνῆς τοῖς σώφροσιν, οἷς γε ἐφεῖται λαλεῖν, τὸν ἀντιδιαλεγόμενον; [Plut.] *mus.* 1147 A 13, τὸ παντὶ τὸ προσῆκον μέτρον ἐπιτιθέναι; Porph. *sent.* 32, 83 s., τῶν μὲν γὰρ πολιτικῶν μέτρον ἐπιθεῖναι τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἐνεργείας; Iamb. *myst.* 3, 21, 23, μέτρα τε τοῖς κρείττοσιν ἐπιθήσει; Orib. *Eunap.* 1, 2, 3, 1 s. (CMG VI 3, p. 321), καὶ τῷ πλήθει δὲ τῶν ἐσθιομένων αὐτὸς ἐπιθήσει μέτρον; Greg. Naz. *or.* 8, 13, 10 (Sch 405, 272), ὕπνω δὲ μέτρον ἦττον ἐτέρου τινὸς ἐπέθηκεν; *carm.* 1, 2, 2, 548 (621), Μέτρον δὲ φύσις ἐπέθηκε πόθοισι (cfr. *carm.* 1, 2, 1, 110, col. 530 ὅρον δ' ἐπέθηκε πόθοισιν).

**59 ἤλιτεν:** Verbo proprio dell'epica (cfr. e.g. Hom. *Il.* 9, 375, ἐκ γὰρ δὴ μ' ἀπάτησε καὶ ἤλιτεν; [Hes.] *Scut.* 80, ἀθανάτους [...] / ἤλιτεν Ἀμφιτρώων), adoperato anche da Eschilo solo nelle parti corali (*Eum.* 269, ὄψηι δὲ κεῖ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν; 316; *Prom.* 532): per altri esempi vd. LSJ e DGE s.v. Nel Nazianzeno si incontra solo in *carm.* 1, 1, 34, 28 (516), ὅσα ἤλιτον ἐκ νεότητος; 1, 2, 2, 491 (617), Ἦλιτε δ' ὅστις ἔμιξε φύσιν σάρκεσσιν ἄσαρκον; 2, 1, 27, 1 (1286) = 2, 2, 3, 336 (1504), Τίπτ' ἤλιτον;

**ἐλέηρεν:** Nonostante la tradizione manoscritta riporti quasi unanimemente l'altrimenti non attestata forma ἐλέηρεν (con l'eccezione di Va Mn, che leggono ἠλέηρεν), recepita anche nell'ultima edizione, è senza dubbio preferibile eliminare *iota* sottoscritto a favore di ἐλέηρεν, presente in altri carmi gregoriani e basato su ἐλέηραν di Ap. Rhod. 4, 1308: l'aoristo di ἐλεαίρω, infatti, si forma dal tema verbale ἐλεαρ-. Anche questo verbo («Misereor», *ThGL s.v.*), costruito con l'accusativo, è termine epico: vd. Hom. *Il.* 6, 407 s., οὐδ' ἐλεαίρεις / παῖδά τε νηπίαχον καὶ ἔμ' ἄμμορον; *Od.* 5, 450, ἀλλ' ἐλέαιρε, ἄναξ; 10, 399, θεὰ δ' ἐλέαιρε καὶ αὐτή (uso assoluto). In Gregorio è il verbo tipicamente impiega-

to nei *carmi* per invocare la misericordia divina: cfr. 2, 1, 1, 386 (999), Ἀλλά μ', Ἄναξ, ἐλέαιρε; 2, 1, 29, 85 (1278), Ἄλλ' ἐλέαιρε; 2, 1, 50, 113 (1393); 2, 1, 73, 5 (1420), Ἄλλὰ, Μάκαρ, ἐλέαιρε; lo stesso verbo è impiegato in riferimento al buon samaritano (*Lc* 10, 25-37; vd. *carm.* 2, 1, 1, 374, col. 998, Καί που Σαμαρέων τις ἐπήλυθεν, ὅς σφ' ἐλέηρε; *ibid.* v. 376 s., τέρας μέγα, πῶς Σαμαρείτης / τόνδ' ἐσιδῶν ἐλέηρεν, ὄν οὐκ ἐλέηραν ἄριστοι) o a Dio stesso (2, 1, 1, 409 s., col. 1000, ἀμφοτέρων δὲ Θεὸς κλύε, καί ῥ' ἐλέηρεν / ὄν μογεόντ' ἐνόησεν, ὑπερμενέοντα δ' ἄτισεν, cfr. *Mt* 21, 28-30; 2, 2, 3, 109, col. 1488, αἴψα πατήρ ἐλέηρε κακὸν πᾶϊν, cfr. *Lc* 15, 11-32; *ibid.*, v. 126, col. 1489, Χριστὸς ἄναξ ἐλέηρεν); vd. ancora 2, 2, 3, 94 (1487).

**ἀγητός:** Anche questo aggettivo verbale da ἀγαμαι («Admirabilis, Stuporem excitans», *ThGL s.v.*) è frequentemente attestato in Omero, dove «compare sempre, a fine verso, in relazione all'aspetto fisico di una persona» (Bacci 1996, p. 83): cfr. e.g. *Il.* 22, 370 s., φυὴν καὶ εἶδος ἀγητὸν / Ἔκτορος; *al.* (per esempi vd. *LSJ, DGE s.v.*). Nel Nazianzeno ricorre in diversi luoghi, dove si riferisce ad ὄλβον (*carm.* 1, 2, 9, 101, col. 675), ai κασίγνητοι (2, 1, 1, 228, col. 987), ai genitori di Gregorio stesso (2, 1, 45, 211, col. 1368), all'εἶδος di Giuliano, nel carne a lui dedicato (2, 2, 2, 27, col. 1479; il nesso è omerico, *Il.* 5, 787), alla moglie di Vitaliano (2, 2, 3, 173, col. 1492), a κάλλος (2, 2, 6, 9, col. 1543); cfr. in generale Bacci 1996, *ibid.*

**60 ἀπέξεσε:** la scelta di questo verbo, che significa 'raschiare, grattare via', conferisce all'immagine una notevole forza ed intensità, come se il Figlio, assumendo forma umana, avesse raschiato via la propria natura divina. In Omero si trova solo in tmesi in *Il.* 5, 81 (ἀπὸ δ' ἔξεσε χεῖρα) nel significato di 'troncare', e così anche in Nonno, *D.* 34, 287, (λίθος) ποιητὸν δὲ κάρηνον ἀπέξεσε (cfr. anche Greg. Naz. *epigr.* AG 8, 191, 4, τὸν νέκυν οἶον ἔχων χρυσὸν ἀποξέομαι). Gli usi metaforici sono tutto sommato limitati: i lessici (*LSJ, DGE*) segnalano Alciph. 1, 12, 2, 1, ἀπέξουσαι τὴν αἰδῶ τοῦ προσώπου; Chrys. *hom. in Phil.* 10 (PG 62, 260), Τί οὐκ ἂν ἔδωκαν οἱ γέροντες, εἴ γε ἐνήν ἀποξέσαι τὸ γῆρας; Altri esempi possono essere tratti dalle opere del Nazianzeno stesso: *or.* 2, 71, 8 s. (*SCh* 247, 184), (ὅπως ἂν) μικρόν τι τοῦ ἰοῦ τῆς κακίας ἐμαυτὸν ἀποξέσαιμι; 40, 34, 2, ἀπεξέσθης δὲ τῆς κακῆς ὕλης (lebbra del peccato); *carm.* 1, 1, 10, 41 (468), τὸν δὲ νοῦν ἀποξέων (riferito ad Apollinare ed alla negazione della presenza di νοῦς umano in Cristo). In altri passi, invece, ha il significato di 'polire, perfezionare': *or.* 43, 64, 16 s. (*SCh* 384, 266), τὸ τοῦ ἠθους [...] ἀπεξεσμένον (aspetto del carattere raffinato); 18, 16 (PG 35, 1004), εἰς κάλλος ἀπεξεσμένον πάσης ἀρίστης πράξεως; 40, 22, 26 (*SCh* 358, 246), ὅτι μάλιστα εἰς κάλλος ἑαυτοῦς ἀποξέοντες; *carm.* 2, 1, 11, 1524 (1135).

Come osserva Sykes (1997, p. 107), il concetto qui espresso è diverso dalla κένωσις paolina di *Phil.* 2, 7, cui Gregorio farà riferimento in *arc.* 8, 39 (κενώσας): «To strip off Godhead is quite different from 'emptying' it of κλέος, a divine form of manifestation».

**ἐσάωσεν:** aor. I di σάωω, forma omerica per σώζω. Nella stessa sede metrica è presente in *Hom. Il.* 15, 290; *Od.* 5, 452; 22, 372; *Ap. Rhod.* 3, 323 etc.; *Opp. Hal.* 2, 296; 5, 16.96; *Quint. posthom.* 13, 295; 14, 627; *Greg. Naz. carm.* 1, 2, 1, 309 (545); 2, 2, 1, 3 (1451), ὅς μ' ἐσάωσε; 2, 2, 2, 3, (1478); 2, 2, 3, 118 (1488); cfr. anche *Pind. fr.* 231.

**61:** esametro tetracolo.

Cfr. *or.* 38, 14, 29-31 (*SCh* 358, 138 = *or.* 45, 26, col. 660), εἰ μὴ καὶ τὸν ἱατρὸν αἰτιῶτό τις ὅτι συγκύπτει ἐπὶ τὰ πάθη καὶ δυσωδίας ἀνέχεται, ἵνα δῶ τὴν ὑγίειαν τοῖς κάμνουσι. Il tema era già stato trattato da Basilio, in un analogo contesto di polemica antieunomiana, in *epist.* 8 (datata dai maurini al 360), cap. 5, 29-31, Διὰ τοῦτο τοῦ Πατρὸς ἐλάττων ὁ Υἱός, ὅτι διὰ σὲ γέγονε νεκρός, ἵνα σε τῆς νεκρότητος ἀπαλλάξῃ καὶ ζωῆς μέτοχον ἐπουρανίου ποιήσῃ. Ὡσπερ ἂν εἴ τις καὶ τὸν ἱατρὸν αἰτιῶτο ὅτι συγκύπτων ἐπὶ τὰ πάθη τῆς δυσωδίας συναπολαύει, ἵνα τοὺς πεπονθότας ἰάσῃται. I medesimi concetti, con un lessico leggermente diverso, si leggono anche in *Greg. Nyss. or. cat.* 32, 3, Ἐπεὶ οὖν ὅλης ἔδει γενέσθαι τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν ἐκ τοῦ θανάτου πάλιν ἐπάνοδον, οἰονεὶ χεῖρα τῷ κειμένῳ ὀρέγων διὰ τοῦτο πρὸς τὸ ἡμέτερον ἐπικύψας πτώμα [...]<sup>227</sup>

L'immagine di Cristo come medico è presente, in forma implicita, già nel Nuovo Testamento, non solo nei numerosi miracoli di guarigione (al contempo spirituale e corporale) compiuti da Gesù<sup>228</sup>, ma anche nel noto passo in cui il Messia istituisce un parallelismo fra malattia e peccato, guarigione e salvezza: Οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἱατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες (*Mt* 9, 12 = *Mc* 2, 17; cfr. *Lc* 5, 31, dove ad οἱ ἰσχύοντες è sostituito οἱ ὑγιαίνοντες); anche l'espressione οὐ τῷ μῶλωπι ἰάθητε di *1 Pt* 2, 24, ripresa di *Is* 53, 5 (τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν), esprimerebbe un messaggio soteriologico ispirato alla dottrina medica secondo cui «sores are part of the body's healing processes, and they facilitate healing by drawing damaged and morbid substances to themselves and either retaining them in the case of a μῶλωψ or discharging

<sup>227</sup> Poiché, dunque, doveva attuarsi il ritorno dalla morte di tutta intera la nostra natura, egli tese, se così si può dire, una mano a colui che giaceva a terra, e per questo motivo si piegò sul nostro cadavere [...], trad. cit.

<sup>228</sup> Cfr. e.g. *Mt* 4, 23, Καὶ περιήγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ; *Lc* 9, 11, καὶ τοὺς χρεῖαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο etc.

them in the case of a ἔλκος» (T. W. Martin 2017, p. 153): in quest'ottica, dunque, «Christ on the cross drew into his own body the damage caused by sin in the lives of believers so that they could become healthy» (*ibid*). In ogni caso, questo motivo è solo accennato nel *NT*, dove è ricompreso soprattutto nel ruolo messianico di Gesù; ha scritto al riguardo Dönermann (2013, p. 104):

«Die Evangelien des Neuen Testaments wollen bezeugen, dass Jesus von Nazareth der Zeuge JHWHs schlechthin ist und dass mit seinem Leben, seiner Botschaft und seinem Handeln die Herrschaft dieses heilschenkenden Gottes angebrochen ist. Die Krankenheilungen sind Zeichen für eine umfassendere Heilung (körperliche und seelische Heilung und Sündervergebung). Jesus will ganzheitliches Heil vermitteln. Er versteht sich nicht als Mediziner oder Therapeut».

È nella letteratura cristiana dal II secolo in poi, invece, che l'uso teologico della metafora medica diviene sempre più frequente, a causa soprattutto della "concorrenza" pagana di Asclepio σωτήρ, il cui culto conobbe nello stesso secolo una nuova fioritura, da porre verisimilmente anche in relazione con lo sviluppo della scienza medica (si pensi a Galeno)<sup>229</sup>; un altro potente influsso è da individuare nella tradizione filosofica<sup>230</sup>, attraverso le equazioni cura dell'anima/cura del corpo e medico/filosofo<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> Cfr. Fichtner 1982, p. 7 e *passim*. La figura di Asclepio tornerà in auge nel IV sec. grazie a Giuliano imperatore, che nel *Contra Galilaeos* lo contrapporrà, in maniera neanche tanto velata, alla figura di Cristo (cfr. *e.g.* 235 B, p. 206 Neumann, Ἰάται Ἀσκληπιὸς ἡμῶν τὰ σώματα, παιδεύουσιν ἡμῶν αἱ Μοῦσαι σὺν Ἀσκληπιῶ καὶ Ἀπόλλωνι καὶ Ἑρμῇ λογίῳ τὰς ψυχὰς); cfr. Criscuolo 1999b, pp. 57-8.

<sup>230</sup> Fichtner 1982, pp. 11-2.

<sup>231</sup> Questo approccio è presente, secondo la testimonianza di Clemente Alessandrino (*paed.* 1, 2, 6, 2, *SCh* 70, 118), già in Democrito (DK 68 B 31): «Ἰατρικὴ μὲν γὰρ» κατὰ Δημόκριτον «σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται». Anche Platone sviluppa questa analogia, ad es. in *Gorg.* 464 a ss.; *Charm.* 155 s.; *Leg.* 9, 862 c. Sui rapporti fra quest'ultimo e la medicina esiste un'ampia letteratura: di aspetti più tecnici si occupa Vegetti 1966-1969, mentre per una sintesi del problema vd. Jaeger 1917 (= Jaeger 1967, pp. 36 ss.); Jouanna 2007, pp. 62 ss. e relativa bibliografia. L'analogia medico-filosofo prosegue in età ellenistica, come indica la definizione epicurea della filosofia come τετραφάρμακος e l'atteggiamento stoico (cfr. *e.g.* Chrys. *SVF* III 471; altri *loci* indicati in Dönermann 2013, p. 109 e nota 36). Nonostante lo scarso spazio mostrato in ambito neoplatonico per la medicina, un sicuro interesse è presente in Giuliano imperatore: vd. Criscuolo 1999b.



Il primo ad aver definito Cristo medico sembra esser stato Ignazio di Antiochia<sup>232</sup>, seguito da Teofilo di Antiochia, che però attribuisce tale titolo al Padre<sup>233</sup>, ed Ireneo di Lione (*adv. haer.* 3, 5, 2). La metafora medica è poi recepita e ulteriormente sviluppata in ambito alessandrino, dove già Filone aveva presentato Dio come «unico medico delle malattie dell'anima» (*sacr. Ab. Cain.* 70, τὸν μόνον ἰατρὸν ψυχῆς ἀρρωστημάτων)<sup>234</sup>. Così, per Clemente, l'uomo, a causa del peccato, è divenuto cieco e non può più conoscere Dio e la sua volontà: per recuperare la salute è necessario l'intervento del medico, Cristo, che solo può guarire le malattie dell'anima: Ἔστιν οὖν ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν λόγος διὰ παραινέσεων θεραπευτικὸς τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν. [...] Λόγος δὲ ὁ πατρικὸς μόνος ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἀρρωστημάτων παιώνιος καὶ ἐπωδὸς<sup>235</sup> ἄγιος νοσοῦσης ψυχῆς (cfr. *e.g. Paed.* 1, 2, 6, 1, *SCh* 70, 118)<sup>236</sup>. Lo stesso motivo, applicato tanto al Padre quanto al Figlio, è impiegato da Origene per spiegare la presenza del male nel mondo e la *ratio* dei castighi divini, che non derivano da un desiderio di vendetta da parte di Dio, ma sono frutto di una sapiente azione medicinale<sup>237</sup> nei confronti dell'uomo avvinto dalla malattia del peccato: nella Sacra Scrittura, infatti, la minaccia del castigo è accompagnata dalla promessa della guarigione (*Dt* 32, 39, πατάξω κἀγὼ ἰάσομαι) ed in questo modo Dio si comporta come un medico, che incide in profondità i corpi per rimuovere da essi quanto di nocivo e di ostacolo alla salute vi è presente (*Cels.* 2, 24, 31-34, *SCh* 132, 350, ὁ τι ὁμοίον ἐστὶ <τῷ> λεγομένῳ ὑπὸ ἰατροῦ, διελόντος σώματα καὶ τραύματα χαλεπὰ ποιήσαντος ἐπὶ τῷ ἐξελεῖν αὐτῶν τὰ βλάπτοντα καὶ ἐμποδιζόντα τῆ ὑγιείᾳ), e non smette di incidere e di provocare dolore finché non abbia restituito il corpo, attraverso la terapia, al precedente

<sup>232</sup> Ign. *Eph.* 7, 2, Εἰς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Parimenti, *ibid.* 20, 2 definisce l'eucaristia φάρμακον ἀθανασίας; cfr. Fichtner 1982, p. 7.

<sup>233</sup> Thphl. *Autol.* 1, 7, 2, 3, Τοῦτον [Θεόν, *scil.*] λαλεῖς, ἄνθρωπε, τούτου τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς, τοῦτον ἀγνοεῖς. τοῦτο δέ σοι συμβέβηκεν διὰ τὴν τύφλωσιν τῆς ψυχῆς καὶ πήρωσιν τῆς καρδίας σου. ἀλλὰ εἰ βούλει, δύνασαι θεραπευθῆναι· ἐπίδος σεαυτὸν τῷ ἰατρῷ καὶ παρακεντήσει σου τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς καὶ τῆς καρδίας. τίς ἐστὶν ὁ ἰατρός; ὁ θεός, ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. Questa tendenza è presente anche, in Occidente, in Tert., *e.g. c. Marc.* 1, 22; 3, 17.

<sup>234</sup> Cfr. Fichtner 1982, p. 12.

<sup>235</sup> È qui forse presente un'allusione a Plat. *Charm.* 155 e 5 ss., Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἶη φύλλον τι, ἐπωδὴ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἶη, ἦν εἰ μὲν τις ἐπάδοι ἅμα καὶ χρῶτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον· ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου.

<sup>236</sup> Cfr. in generale e per altri riferimenti Dönermann 2013, pp. 110-113.

<sup>237</sup> Anche concezione ha un parallelo in Platone, *Gorg.* 525 a-e (cfr. Borret in *SCh* 132, 350).

stato di salute (34-36, καὶ οὐ καταλήξαντος εἰς τοὺς πόνοὺς καὶ τὴν διαίρεσιν ἀλλ' ἀποκαθιστῶντος τῇ θεραπείᾳ τὸ σῶμα ἐπὶ τὴν προκειμένην αὐτῷ ὑγίειαν)<sup>238</sup>. In questa prospettiva, l'origine del male è da ricercare nel libero arbitrio dell'uomo, che non ha osservato le prescrizioni del medico: *Si quis contra praeceptum medici sumptis malorum ciborum sucis et corporis turbata remperie vel febres vel quoslibet huiusmodi incurrerit morbos, certum est, quod non per medicum, sed per intemperantiam suam pestem languoris acceperit; si uero medici praecepta custodiens in sospitate perduret, utique per medicum dicitur habere gratiam sanitatis [... ] mala autem venire intelligentur non a Deo, sed ex pessimis intemperantiae sucis et cruda pravitate gestorum* (CRm 2, 6)<sup>239</sup>. Dio, tuttavia, nella sua filantropia, non ha abbandonato l'umanità, ma ha affidato il compito di curare le loro malattie prima agli angeli e ai profeti, poi, dal momento che il male era superiore alla loro capacità terapeutica<sup>240</sup>, inviò Cristo come *harchiater* (ἀρχιατρός)<sup>241</sup>, in vista della guarigione/redenzione.

L'influsso di quest'ultimo passo è chiaramente visibile nel Nazianzeno, che ne riprende i motivi in *arc.* 8 per spiegare i motivi dell'incarnazione del Λόγος. Dichiarò, infatti, Gregorio (vv. 34-41): «vedendo che quanto della parte celeste aveva deposto in un corpo mortale era roso dalla malvagità che divora l'animo e che il sinuoso serpente signoreggiava sui mortali» (34-36, Χριστὸς ὅσον βροτέω ἐνὶ σώματι κάτθετο μοίρης / οὐρανίης, λεύσσων κακίης ὑπὸ θυμοβόροιο / δαπτόμενον σκολιὸν τε βροτῶν μεδέοντα δράκοντα), «per risollevarla la sua eredità non affidò più la cura della malattia ad altri medici» (37 s., ὡς κεν ἀναστήσειεν ἐὸν λάχος, οὐκ ἔτι νοῦσον / ἄλλοισιν ἐφέηκεν ἀρηγόσιν) – «ché infatti un tenue rimedio non sarebbe stato sufficiente a curare grandi sofferenze» (38 s., οὐ γὰρ ἐπαρκὲς / τοῖς μεγάλοις παθέεσσι μικρὸν ἄχος) –, «ma abbandonò la sua gloria etc.» (39 s., ἀλλὰ κενώσας / ὄν κλέος κτλ.)<sup>242</sup>. Cfr. anche *or.*

<sup>238</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 113 s.

<sup>239</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 115.

<sup>240</sup> *HLc* 13, 2, *SCh* 87, 206-8, *et angeli uolebant quidem hominibus praebere auxilium et is ab aegrotationibus suis tribuere sanitatem [... ] et, quantum in suis erat uiribus, homines adiuuabant; uibeant autem multo inferiorem suam esse medicinam, quam illorum cura poscebat* (cfr. Dönermann 2013, p. 115 nota 58).

<sup>241</sup> *HLc* 13, 2, *l. cit.*, p. 208, *cum haec in tali statu sint, ueniat aliquis archiater, qui habeat summam in arte notitiam, et illi, qui prius sanare nequiuerant, cernentes magistri manu putredines cessare uulnerum non inuideant, non liuore crucientur, sed in laudes erumpant archiatri et praedicent Deum, qui et sibi et aegrotantibus tantae scientiae hominem miserit*; cfr. Dönermann 2013, *l. cit.*

<sup>242</sup> I medesimi argomenti, in forma più estesa, sono presentati in *or.* 38, 13, 1-14 (*SCh* 358, 130-132), Πολλοῖς δὲ παιδευθεὶς πρότερον ἀντὶ πολλῶν τῶν ἀμαρτημάτων, ὧν ἡ τῆς κακίας

8, 18 (*SCh* 405, 284), τὸν πάντων ἰατρὸν (Cristo); 18, 28 (*PG* 35, 1020, 14), τὸν μέγαν ἰατρὸν (Dio); *carm.* 2, 1, 89, 4-6 (1443), Ἐξ ἰατρῶν πάρειμι τοῦτο κερδάνας, / τὸ μὴ τι, Χριστὲ, σοῦ φέρειν ἀνώτερον / παρ' οὐ τὰ πάντα, καὶ τὸ φαρμάκων σθένος. La pedagogia divina nel passaggio dall'*AT* al *NT*, inoltre, è paragonata in *or.* 31, 25 all'azione di un medico, che, per rendere accetta la medicina, la addolciscono con sapori più gradevoli (18, 20, p. 324, ὥσπερ οἱ ἰατροὶ τοῖς ἀρρωστοῦσιν, ἴν' ἡ φαρμακεία παραδεχθῆ διὰ τῆς τέχνης φαρμακτομένη τοῖς χρηστοτέροις); cfr. *or.* 45, 12. La metafora medica è poi presente, particolarmente in *or.* 2, per illustrare l'azione del sacerdote nei confronti delle anime<sup>243</sup>: su questo tema, le sue implicazioni e l'analisi della metafora medica anche in Basilio e nel Nisseno, si rimanda a Criscuolo 2000; vd. anche Dönermann 2013, pp. 117-123; ampia bibliografia in Agosti 2003, p. 395.

**ἰητήρ:** forma epico-ionica per ἰατήρ, corrispondente poetico di ἰατρός. Ricorre diverse volte in Omero, ad es. come epiteto di Podalirio e Macaone (*Il.* 2, 732, ἰητῆρ' ἀγαθῶ Ποδαλείριος ἠδὲ Μαχάων) o di Asclepio (Ἀσκληπιοῦ [...]) ἀμύμονος ἰητήρος: *Il.* 4, 194; 11, 518; cfr. anche [Hom]. *hymn.* 16, 1, Ἰητῆρα νόσων Ἀσκληπιὸν ἄρχομ' ἀεΐδειν) o per indicare una delle categorie comprese fra i δημοεργοί (*Od.* 17, 384, μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων); Pindaro, *P.* 3, 65 e 4, 270 (ἔσσι δ' ἰατήρ ἐπικαιρότατος, Παι- / ἄν τέ σοι τιμᾶ φάος; qui nel senso anche di 'liberatore' [*LSJ s.v.*]); Sofocle, *Tr.* 1208 s. (παιώνιον / καὶ μούνον ἰατῆρα τῶν ἐμῶν κακῶν), in senso metaforico; vd. ancora Theoc. *epigr.* 8, 2 (*AG* 6, 337, 2), ἰητῆρι νόσων ἀνδρὶ (Nicia, v. 3); Euph. *SH* 428, col. 1, v. 2,

ρίζα ἐβλάστησε κατὰ διαφόρους αἰτίας καὶ χρόνους, λόγῳ, νόμῳ, προφήταις, εὐεργεσίαις, ἀπειλαῖς, πληγαῖς, ὕδασιν [...] ὅφ' ὧν ἐκτριβῆναι τὴν κακίαν τὸ σπουδαζόμενον ἦν, τέλος ἰσχυροτέρου δεῖται φαρμάκου ἐπὶ δεινότεροις τοῖς ἀρρωστήμασιν, ἀλληλοφονίαις, μοιχείαις, ἐπιπορκίαις, ἀνδρομανίαις, τὸ πάντων ἔσχατον τῶν κακῶν καὶ πρώτον, εἰδωλολατρείαις, καὶ τῇ μεταθέσει τῆς προσκυνήσεως ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος ἐπὶ τὰ κτίσματα. Ταῦτα ἐπεὶ μείζονος ἐδεῖτο τοῦ βουηθήματος, μείζονος καὶ τυχαίνει. Τὸ δὲ ἦν αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος [...] («Dopo che l'uomo fu inizialmente educato in molti modi a causa dei suoi molti peccati, che erano germogliati dalla radice del male per differenti cause e in differenti circostanze; dopo che fu ammonito dalla parola di Dio, dalla legge, dai profeti, dai benefici, dalle minacce, dalle percosse, dal diluvio [...] – lo scopo era quello di estirpare il male con tutti questi segni –, alla fine ci fu bisogno di un rimedio più efficace per le sue malattie sempre più gravi, che erano gli omicidi, gli adulteri, gli spergiri, il furore omosessuale, l'idolatria, il peggiore e il primo di tutti i mali, e il fatto che si adorava non il Creatore ma le creature. Poiché questi vizi avevano bisogno di un rimedio più forte, ecco che l'ottennero. Questo rimedio fu lo stesso Logos di Dio [...]»), trad. cit. con lievi modifiche). Come si può notare, è qui recepita la dottrina origeniana del castigo divino come strumento educativo.

<sup>243</sup> Cfr. anche *carm.* 2, 1, 17, 95 s., col. 1268, Τῶνδε γὰρ εἵνεκ' ἔγωγε μέσος χθαμαλοῖσι κάθημαι / ἰητρός παθέων, αὐτὸς ἄνουσος ἐών.

νόσων ... ιητήρος; Herod. 4, 8, ιητήρες ἀγρίων νούσων (Podalirio e Macaone); Opp. *Hal.* 1, 298 etc.; Quint. *posthom.* 1, 78 etc. Nel Nazianzeno s'incontra, oltre che in questo luogo, solo in *epit.* 14 (AG 8, 93, 3), τὸν ἔξοχον ιητήρων (il fratello Cesario). È possibile che Nonno abbia subito l'influsso di questi versi in *D.* 34, 69 s., ἀλλὰ καμόντα / **ιητήρ** με **σάωσεν** ἤ ζωαρκέι τέχνη; cfr. ancora *P.* 5, 10, φέρτερον ιητήρος ἰδὼν ὀδυνήφατον ὕδωρ (riferimento alla piscina probatica, *Gv* 5, 1-17); 5, 46, ἰήτορα νόσου (Gesù); 12, 162, ιητήρ ἀσίδηρος ἐχέφρονα φάρμακα πάσσων.

**δυσόδομοισιν:** Altro vocabolo tratto dal linguaggio medico (vd. *DGE s.v.*), ionico per δύσοσμος. Il gruppo -δμ-, contrariamente all'uso epico, qui non crea posizione e dunque -o- della terzultima sillaba conserva il proprio valore prosodico (Agosti-Gonnelli 1995, p. 402): l'anomalia è certamente dovuta dalla difficoltà di inserire un termine assolutamente prosaico, a nostra scienza mai altrimenti adoperato in poesia se non in *Lyc. Alex.* 849 (δυσόδομοις θηρσι) e forse in *Call. SH* 258, 29 (δυσόσμου, di lettura assai incerta), all'interno dell'esametro.

**ἐπικύψας:** cfr. Orig. *Cels.* 4, 15, 22-24 (*SCh* 136, 220, vd. *supra*), συγκαταβαίνων [...] τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θειότητος βλέπειν οἰονεὶ «σὰρξ» γίνεται, σωματικῶς λαλούμενος. Notevole, nel brano origeniano, l'occorrenza di συγκαταβαίνειν: la συγκατάβασις ('accondiscendenza') di Dio per l'uomo è diffuso concetto patristico: cfr. e.g. Orig. *Cels.* 5, 12, Θεὸς οὖν [...] οὐ τοπικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς συγκαταβαίνει τοῖς ἀνθρώποις; *Ath. inc.* 15, 1 s.; *Greg. Naz. or.* 30, 6, 7-9, p. 236, cit. p. 332; 37, 3, 3, *SCh* 318, 276, εἰ μὴ συγκατέβη τῇ ἀσθενείᾳ.

Il verbo ἐπικύπτω ('chinarsi') è presente in *Ar. Lys.* 1003 (ἄπερ λυχοφορίζοντες ἐπικεύφαμες, «andiamo in giro... tutti curvi, come se portassimo delle lanterne», trad. Mastromarco; il contesto è evidentemente erotico); *Thesm.* 239 (ἐπικυπτε); *Arist. HA* 522 b 18; conosce anche un diffuso uso in ambito medico: cfr. e.g. *Hipp. artic.* 52, *Littre* IV 228, 2; *nat. mul.* 44, L. VII 389, 7; *Gal. UP*, Kühn 3, 176, 8, etc. Vd. anche *Greg. Nyss. or. cat.* 32, 3 cit. *supra*, ad v. 61.

## 62-79

Il presente gruppo, che rappresenta una sintesi dei capitoli 19-20 della terza *Orazione teologica*<sup>244</sup>, può essere diviso in due ulteriori sottogruppi: uno di natura dogmatica, volto a rilevare la presenza delle due nature, divina e umana,

<sup>244</sup> Anche in *epist.* 102, 24 è presente una breve descrizione della separazione delle caratteristiche delle due nature operata dagli Apollinaristi; vd. anche *epist.* 101, 14-15, παθητὸν σαρκί, ἀπαθὴ θεότητι, περιγραπτὸν σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι, τὸν αὐτὸν ἐπίγειον καὶ

in Gesù Cristo (vv- 62-64); uno “storico”, contenente esemplificazioni, tratte dai Vangeli, della loro coesistenza concreta (65-79). Entrambi sono caratterizzati da giustapposizioni di κῶλα asindetici ed antitetici, esprimenti una serie di paradossi ossimorici<sup>245</sup>, una caratteristica, questa, anche della produzione di Efrem Siro<sup>246</sup>. Come si è già avuto modo di osservare (vd. *supra*, p. 185), questi sono gli stratagemmi retorici adoperati da Gregorio al fine di eludere il fondamentale ostacolo rappresentato dall'impossibilità di conoscere e rivelare Dio: l'asindeto, infatti, permette al poeta di sottrarre alle parole il loro potere di definizione e di renderle meri strumenti descrittivi, in modo da poter rendere catafatico l'apofatico; il linguaggio paradossale, invece, particolarmente evidente in questa seconda parte di *arc.* 2, si presta ad essere un valido strumento per esprimere l'inesprimibile<sup>247</sup>.

La configurazione stessa del verso e dei singoli κῶλα rende evidente graficamente la distinzione fra gli ἰδιώματα delle due nature unificate nel soggetto Cristo, ponendo rispettivamente a sinistra l'elemento umano e a destra quello divino (ciò è particolarmente evidente al v. 80).

#### 62-64

ἦν βροτός, ἀλλὰ Θεός· Δαβὶδ γένος, ἀλλ' Ἀδάμοιο  
 πλάστης. σαρκοφόρος μὲν, ἀτὰρ καὶ σώματος ἑκτός.  
 μητρός, παρθενικῆς δέ· περιγράφος, ἀλλ' ἀμέτρητος.

Affermando la piena umanità e divinità di Cristo, come si è già accennato, Gregorio non ha ancora di mira la cristologia di Apollinare<sup>248</sup>, ma quella di Eunomio (vd. *supra* p. 342). La comune base rappresentata per entrambi gli

οὐράνιον, ὁρώμενον καὶ νοούμενον, χωρητὸν καὶ ἀχώρητον etc.

<sup>245</sup> Sull'uso delle figure retoriche in Gregorio, specialmente antitesi e linguaggio paradossale, vd. Ruether 1969, pp. 59-86 e *passim*.

<sup>246</sup> Cfr. Cameron 1994, pp. 161-2, che comunque ritiene non ci sia la necessità di ipotizzare un influsso diretto, considerando la tendenza insita nel linguaggio cristiano ad enfatizzare il mistero.

<sup>247</sup> Meinel 2009, pp. 81-86. Lo stesso procedimento è adoperato da Gregorio, ad es., in *or.* 39 per esprimere unità e trinità di Dio: vd. Dörrie 1970 (= Dörrie 1976, p. 142).

<sup>248</sup> La polemica con quest'ultimo, che pur si era distinto nella lotta contro l'arianesimo e nella resistenza a Giuliano imperatore ed aveva anche intrattenuto anche buoni rapporti con Basilio, come testimoniano alcune epistole (361-364) risalenti agli anni 360-361 (cfr. Cfr. Simonetti 2006, p. 328), inizia relativamente tardi, ossia dopo il ritorno di Gregorio in Cappadocia da Costantinopoli (estate del 381): la considerava, infatti, in un primo momento solo una ζυγομαχία ἀδελφική (*or.* 22, 13). La reazione arrivò soprattutto «di fronte

eretici dallo schema Λόγος-σάρξ fa però sì che le osservazioni di questo passo, come anche quelle di *arc.* 8, si prestino anche alla polemica antiapollinaria. Converrà, pertanto, accennare brevemente anche alla cristologia di Apollinare, rimandando, per una trattazione più approfondita, a Grillmeier (1982, pp. 607-629).

La sua riflessione, come si è accennato, muove da preoccupazione di ordine soteriologico (vd. *supra* nota 220 a pagina 344) e porta alle estreme conseguenze il modello Λόγος-σάρξ, presentando Gesù di Nazareth come «un composto teandrico» in cui «il Logos» ha «assunto un corpo privo di anima (o – secondo la più precisa formulazione di Apollinare – privo di νοῦς [...]), assumendone la completa direzione» (Simonetti 2006, p. 327): questa posizione è sintetizzata dalla nota formula μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην (Apoll. *Ad Iov.* 1, p. 251 Lietzmann), che sarà ripresa anche da Cirillo Alessandrino nel corso delle controversie cristologiche di V sec.<sup>249</sup> Non si tratta, dunque, di due nature, umana e divina, confuse l'una nell'altra, ma di una sola, quella divina, che ha assunto un corpo umano privo di νοῦς (Apollinare parla infatti di θεὸς σαρκοφόρος, *fr.* 109, p. 233 Lietzmann): «il corpo», infatti, «non è in sé stesso una natura, non essendo vivificante in sé stesso né in grado di esser distinto da ciò che lo vivifica» (Apoll., *epist. ad Dion.* 1, 8, p. 259 ed. cit., οὔτε γὰρ τὸ σῶμα καθ' ἑαυτὸ φύσις [...], ἐπεὶ μηδὲ ζωοποιὸν καθ' ἑαυτὸ μηδὲ διατέμνεσθαι δυνάμενον ἄνευ τοῦ ζωοποιοῦ), ma si presenta come un semplice rivestimento del Λόγος. Nonostante la lodevole volontà di salvaguardare l'unità della persona (πρόσωπον) di Cristo, ritenuta compromessa dalla visione antiochena aderente allo schema Λόγος-ἄνθρωπος, la «debolezza altrettanto evidente» di questa concezione «era nell'incompletezza di Cristo *qua homo*, difficilmente accettabile sulla scorta della Scrittura e della tradizione»<sup>250</sup>, tanto da essere accusata di «virtuale docetismo, in quanto implicava che il Salvatore non era un vero uomo, ma soltanto appariva come uomo»<sup>251</sup>.

Per confutare questa posizione, il Nazianzeno muove analogamente dalla

all'abuso che gli eretici facevano del suo nome come di quello di un loro sostenitore» (*ibid.*), con la stesura delle prime due *Lettere teologiche* (101, 102), indirizzate al presbitero Cleodonio, che reggeva la chiesa di Nazianzo, allora priva di vescovo, e collocabili fra la metà del 381 e l'autunno del 382, alle quali seguirà la terza a Nettario (202) del 387 ca. (cfr. Gally 1974, pp. 25-27).

<sup>249</sup> Cfr. Simonetti 2006, pp. 326 s..

<sup>250</sup> Simonetti 2006, p. 328.

<sup>251</sup> Kelly 1968 = Kelly 2014, p. 316; cfr. la definizione di σύνθεσις ἀνθρωποειδής data al Logos incarnato in *epist. ad Dion.* 1, 9, p. 260.

soteriologia, recuperando il principio *quod non est assumptum non est sanatum* (cfr. *epist.* 101, 32, cit. *supra* 177 a pagina 327; *carm.* 1, 1, 10, 36, col. 468, ὁ μὴ προσειληπται, οὐδὲ σφύζεται), risalente già ad Origene (*dial.* 7, 5-7, *SCh* 67, 70, Οὐκ ἂν δὲ ὅλος ἄνθρωπος ἐσώθη, εἰ μὴ ὅλον τὸν ἄνθρωπον ἀνειλήφει) e alla polemica antignostica del II sec.<sup>252</sup>. Il Figlio si è incarnato «per cancellare la condanna del peccato santificando l'elemento simile con il simile» (*epist.* 101, *Ei δὲ ἵνα λύση τὸ κατάκριμα τῆς ἀμαρτίας τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀγίαςας*, trad. cit.), per questo, «come ebbe bisogno della carna a causa della carne che era stata condannata, e dell'anima a causa dell'anima, allo stesso modo ebbe bisogno anche dell'intelletto a causa dell'intelletto, che in Adamo non solo peccò, ma anche fu il primo a sentire i sintomi del male, come dicono i medici a proposito delle malattie» (*ibid.*, ὡσπερ σαρκὸς ἐδέησε διὰ τὴν σάρκα κατακριθεῖσαν καὶ ψυχῆς διὰ τὴν ψυχὴν, οὕτω καὶ νοῦ διὰ τὸν νοῦν οὐ πταίσαντα μόνον ἐν τῷ Ἀδάμ, ἀλλὰ καὶ πρωτοπαθήσαντα, ὅπερ οἱ ἰατροὶ λέγουσιν ἐπὶ τῶν ἀρρωστημάτων). Se quindi si fosse incarnato in un uomo incompleto, privo di νοῦς, anche la redenzione sarebbe rimasta incompleta. Scrive, infatti, Gregorio: «Se il peccato fu commesso da un mezzo Adamo, allora è la metà dell'uomo anche quello che è stato assunto e salvato da Cristo. Se invece ha peccato Adamo nella sua totalità, allora l'uomo è stato unito a colui che è stato generato nella sua totalità e tutto intero si salva» (*epist.* 101, 33, *Ei ἡμῖς ἐπταίσειν ὁ Ἀδάμ, ἡμῖς καὶ τὸ προσειλημμένον καὶ τὸ σφύζομενον. Ei δὲ ὅλος, ὅλω τῷ γεννηθέντι ἦνται καὶ ὅλως σφύζεται*). Ne consegue la proclamazione delle due nature complete, divina e umana (*epist.* 101, 19, *Φύσεις μὲν γὰρ δύο Θεὸς καὶ ἄνθρωπος*)<sup>253</sup> – non nel senso che esistano due figli (quello di Dio e quello di Maria) o due dèi (*ibid.* 18, *υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ Θεοὶ*) – perfettamente congiunte in unità grazie alla mescolanza<sup>254</sup>, in virtù della quale Dio diventa uomo e l'uomo Dio (cap. 21, *Τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος*)<sup>255</sup>. Per questo, all'opposto di quanto avviene nella Trinità, do-

<sup>252</sup> Cfr. Simonetti 2006, pp. 328-9.

<sup>253</sup> Gregorio ricupera il concetto origeniano dell'anima mediatrice fra il Λόγος e la carne, cfr. *or.* 2, 23, 6 s. (*SCh* 247, 120), *Διὰ τοῦτο Θεὸς σαρκὶ διὰ μέσης ψυχῆς ἀνεκράθη καὶ συνεδέθη τὰ διστώτα τῇ πρὸς ἄμφω τοῦ μεσιτεύοντος οικειότητι* («Per questo motivo Dio si compenetrò nella carne per mezzo dell'anima e due realtà distinte furono unite grazie alla somiglianza che l'anima, che fungeva da mediatrice, aveva con entrambe», trad. cit.); vd. Grillmeier 1982, p. 697.

<sup>254</sup> La terminologia impiegata (μίξις, κρᾶσις), di origine stoica (cfr. *SVF* 471, II 153), presenta le particolarità degli oggetti interessati dal fenomeno, che non vengono quindi ad esser confusi l'uno nell'altro perdendo la loro identità.

<sup>255</sup> Questo presuppone che il predominio sia assunto dalla parte migliore, ossia quella

ve ci sono tre persone in una sostanza, designate come ἄλλος καὶ ἄλλος («uno e un altro», cap. 21), all'interno di Cristo vi sono invece due nature diverse (ἄλλο καὶ ἄλλο) in una sola persona (*ibid.* e cap. 20), una invisibile agli uomini, che può esser colta solo dal pensiero<sup>256</sup>, l'altra visibile: cfr. *arc.* 8, 48-50, φύσεις δύο εἰς ἓν ἀγείρας, / τὴν μὲν κευθομένην, τὴν δ' ἀμφοδίην μερόπεσσιν, / ὧν Θεὸς ἢ μὲν ἔην, ἢ δ' ὕστατον ἄμμιν ἐτύχθη, e in generale *carm.* 1, 1, 10. Mercé il ricorso alla *communicatio idiomatum* è possibile riferire alla natura impassibile del Λόγος la sofferenza della croce (cfr. *e.g.*, oltre a quanto rilevato alle pp. 251 ss., anche *or.* 30, 1, 10 s., p. 226, Θεῶ παθητῶ κατὰ τῆς ἁμαρτίας; 1, 2, 3, 30, col. 635, Χριστὸς ἔπαθε σαρκί; 1, 2, 14, 91, col. 762, παθῶν θεός; *epist.* 101, 14, παθητὸν σαρκί, ἀπαθῆ θεότητι)<sup>257</sup> e giustificare anche il titolo di Θεοτόκος attribuito alla Vergine Maria (cfr. *epist.* 101, 16). Della cristologia di Gregorio si occupa diffusamente Holl 1904, pp. 179 ss.; per Basilio ed il Nisseno vd. risp. Grillmeier 1982, pp. 694 ss.; Moreschini 2014, pp. 99 ss.

**62 ἦν βροτός, ἀλλὰ Θεός:** Ossimoro fortissimo, sottolineato dall'impiego dell'omerico βροτός (qui sostantivato), che rappresenta, nell'epica omerica e in generale nell'etica arcaica (cfr. *e.g.* *Il.* 5, 604; *Hes. Th.* 369; *Pind. P.* 10, 28, βροτὸν ἔθνος; cfr. *LSJ, DGE s.v.*), l'esatto opposto di ἀθάνατος. Assieme a Θεός è usato dal Nazianzeno ancora in *arc.* 2, 72 (vd. *infra*); *carm.* 1, 1, 10, 23 (467), ὄλος Θεός τε καὶ βροτός e 27 (*ibid.*), αὐτὸν Θεὸν τε καὶ βροτὸν σωτήριον; 1, 1, 11, 9 s. (471), Εἷς Θεὸς ἀμφοτέρωθε· τόσον βροτός, ὅσσον ἐμ' ἔρδειν / ἀντὶ βροτοῖο Θεόν; 1, 2, 2, 214 (595), Θεὸν βροτὸν ἄμμιγα, e 455 (614), ὡς δὲ Θεὸς πᾶσι βροτός ἴσος ἐτύχθη; 2, 1, 1, 14 (971), οἶα Θεὸς, κρανθεὶς δὲ βροτός, θνητοῖσιν ἐμίχθης, e 629 (1016), Ποιμὴν, ἀμνέ, θύος τε, Θεέ, βροτέ, ἀρχιερεῦ τε (cfr. i lemmi seguenti); 2, 1, 13, 34 (1230), καὶ μίχθη μερόπεσσι, Θεὸς βροτός εἰς ἓν ἀγερθεὶς; 2, 1, 19, 88 (1278), Θεὸς βροτός; 2, 2, 7, 180 s. (1565), ἀπὸ κόλπων / παρθενικῶν βλάστησε Θεὸς βροτός; nei seguenti passi, invece, al posto di βροτός è presente θνητός: *arc.* 8, 48 (= *carm.* 1, 2, 1, 149, col. 533), ἦλθε Θεὸς θνητός τε; 1, 1, 35, 8 (517), Γίγνεται δὲ θνητός Θεὸς ἀφθιτος; 1, 1, 36, 14 (519), Θεὸς θνητός τε κραθεὶς; cfr. anche *arc.* 8, 42, ἐξ ἐμέθεν γὰρ ὄδ' ἄμβροτος ἦλθε βροτωθεὶς. Cfr. *Nonn. P.* 1, 39.157, Θεὸς ἀνήρ, per il quale De Stefani (2002, p. 137) rimanda a *Hes. Th.* 942, ἀθάνατον θνητή; si può segna-

divina: cfr. *or.* 29, 19.

<sup>256</sup> Cfr. *or.* 29, 19, 18 s., p. 218, Πῶς σὺ προσπταίεις τῷ βλεπομένῳ, μὴ σκοπῶν τὸ νοούμενον; («Come puoi trovare un ostacolo nella parte visibile, e non considerare quella che si concepisce solo con il pensiero?», trad. cit.); *epist.* 101, 15, 1 s., ὀρώμενον καὶ νοούμενον.

<sup>257</sup> I loci citati sono tratti da Holl 1904, p. 179, tranne l'ultimo, da Domiter 1999, p. 191: ad entrambi si rimanda per altri riferimenti.



lare come parallelo anche CH 10, 25 (διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον; cfr. anche [Apoll.] *Met. proth.* 85 s., καὶ λόγον ἐν λαγόνεσσι γυναιαῖς, νῖα θεοῖο, / καὶ θεὸν ἀνδρομέη προφανέντ' ἀψευδέϊ μορφῇ, 93 s., καὶ θεὸν ἐν θνητοῖς καὶ ἐν οὐρανῶ ἄγχι τοκῆος, / ἄνθρωπον γεγαῶτα καὶ οὐ λήγοντα θεοῖο; CH 12, 1, διὸ καὶ τινες τῶν ἀνθρώπων θεοὶ εἰσι, καὶ ἡ αὐτῶν ἀνθρωπότης ἐγγύς ἐστι τῆς θεότητος), risalente ad un oscuro frammento eracliteo, DK 22 B 62, ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες; vd. il commento in Scott II 284.

**Δαβὶδ γένος:** «In opposizione al teopaschismo dello schema apollinarista Logos-sarx, l'espressione "Figlio di David" serve a caratterizzare la realtà umana di Cristo, distinta dalla sua divinità» (Grillmeier 1982, p. 46). La presentazione di Messia con questo titolo, profondamente radicata nell'AT (cfr. 2 *Sam* 7, 16), è riflessa nel NT (cfr. e.g. *Mt* 1, 1; *Lc* 1, 27; *Apoc.* 22, 16, ἐγὼ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαβὶδ; altri riferimenti in Grillmeier 1982, pp. 42-44) ed ancora nelle lettere di Ignazio di Antiochia (e.g. *Eph.* 1, 20), mentre nei Padri della Chiesa «perde sempre più di interesse»<sup>258</sup>, finendo talvolta per esser considerata sospetto di tendenze giudaizzanti e di negare la divinità di Gesù (ad es. *Barn.* 12, 10-11; *Clem. Al. strom.* 6, 132, 4)<sup>259</sup>, o, nel corso delle polemiche cristologiche di fine IV-inizio V sec., come segno di adesione ad una cristologia divisiva (è il caso di Diodoro di Tarso)<sup>260</sup>.

Nel carme 1, 1, 18 *De geneologia Christi* Gregorio si domanda come sia possibile definire Gesù figlio di Davide se, dal punto di vista umano, era figlio di Maria, ricondotta alla tribù di Levi in quanto ritenuta discentente di Aronne, e, da quello legale, di Giuseppe? (vv. 36-39, col. 483, Πῶς Δαυῖδ ἐς ἄνακτα φέρει Θεὸς, εὔτε φαάνθη / μητέρος ἐκ βροτέης Θεὸς ἄμβροτος; ἐκ μὲν Ἰωσήφ, / πῶς ὄγε; παρθενικῆς γὰρ ἔην πάϊς, ἐκ Μαρίας δέ, / Λευίδης· Μαρὶὰμ γὰρ ἀφ' αἵματος ἦεν Ἀαρών) In realtà, come ha osservato Moreschini *et al.* (1994, p. 52 nota 5), la discendenza della Madonna da Aronne non trova fondamento scritturistico; secondo Gregorio, tuttavia, si sarebbe verificata una "contaminazione" fra la tribù di Levi e quella di Davide tale da giustificare l'appartenenza di Maria anche a quest'ultima (cfr. *ibid.*, p. 53 nota 11): οὕτω μὲν διὰ μητρὸς ἀνέρχεται ἐς βασιλῆας (v. 50, col. 484): poco più oltre, infatti, afferma che Giuseppe e Maria appartenevano alla medesima tribù (Φρήτρης γὰρ ἰῆς ἔσαν); la discen-

<sup>258</sup> Grillmeier 1982, p. 45.

<sup>259</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 45 s.

<sup>260</sup> Cfr. *ibid.*

denza davidica è così confermata anche per via paterna (59, 485, οὕτω καὶ διὰ πατρὸς ἀνέρχεται ἐς βασιλῆας).

La quasi totalità dei manoscritti presenta per Δαβίδ il *compendium* del *nomen sacrum*, che potrebbe pertanto anche esser sciolto con Δα(υῖ)δ. Dal punto di vista metrico e contenutistico, in ogni caso, non farebbe alcuna differenza.

**62 s. Ἀδάμοιο πλάστης:** *enjambement*. Cfr. Iren. *adv. haer.* 3, 33, 1-2.4-5, Ἀδὰμ ἔσχε πατέρα ἄνθρωπον καὶ ἐκ σπέρματος ἐγεννήθη [...] Εἰ δὲ ἐκεῖνος ἐκ γῆς ἐλήφθη, Πλάστης δὲ αὐτοῦ ὁ Θεός; [Chrys]., PG 52, col. 798, 46 (ὁ πλάστης τοῦ Ἀδάμ). Il genitivo Ἀδάμοιο è adoperato in età antica dal solo Nazianzeno e sempre in fine di verso: cfr., oltre a questo passo, *carm.* 1, 1, 18, 62 (485); 1, 2, 1, 438 (555); 2, 2, 3, 104 (1487). Per l'età bizantina si possono citare Cosma di Gerusalemme, *ad arc.* 2, 62 s., e Michele Coniate, *carm.* 3, 12. Sykes (1997, p. 108) opportunamente ricorda che il tema della creazione dell'uomo da parte del Λόγος è oggetto di trattazione di *arc.* 7, 57-77.

**63:** Cfr. *or.* 29, 19, 1 ss. p. 216, cit. 346. Annota Sykes (1997, pp. 108-9): «the work of the Logos in the universe, his providential government (*Arc.* 5, 35), cannot be interrupted by the Incarnation. The Word continues to exercise his functions 'outside the body'», e rimanda ad *Ath. inc.* 17, 1, οὐ γὰρ δὴ περικεκλεισμένος ἦν ἐν τῷ σώματι· οὐδὲ ἐν σώματι μὲν ἦν, ἀλλαχόσε δὲ οὐκ ἦν etc.

**σαρκοφόρος:** aggettivo di precipuo uso cristologico, caro ad Apollinare (vd. *supra* 358). È presente in *orac. Sibyll.* 1, 324 s., δὴ τότε καὶ μέγαλοιο θεοῦ παῖς ἀνθρώποισιν / ἤξει σαρκοφόρος θνητοῖς ὁμοιούμενος ἐν γῆ<sup>261</sup>; Ign. *Smyr.* 6, 5, 2, 4, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; Clem. *Al. strom.* 5, 6, 34, 1, 2, αἰσθήσεων πεντάδι σαρκοφόρος γενόμενος; A. *Thom.* A 45, 16-18, θεασάμενοι γὰρ αὐτὸν τοιοῦτον ἐνομίσαμεν αὐτὸν σαρκοφόρον ἄνδρα εἶναι, μὴ εἰδότες ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ζωοποιῶν τοὺς ἀνθρώπους (evidente il sapore gnostico e docetista); [Hipp.] *comsumm.* 22, 19, σαρκοφόρον [...] σωτήρα; Epiph. *pan.* 42 (marcioniti), 11, 15, ref. 13, vol. 2, 129, 28, θεὸς σαρκοφόρος; [Ath.] (= Marcello d'Ancira, *CPG* 2806), *inc. et c. Ar.*, PG 26, 996 C, Θεὸς σαρκοφόρος. Nel Nazianzeno particolarmente significativo è il suo uso in un passo della seconda *Epistola teologica*, dove, commentando una formula molto in voga fra gli apollinaristi (*epist.* 102, 18, τὸ δεῖν προσκυνεῖν μὴ ἄνθρωπον θεοφόρον, ἀλλὰ Θεὸν σαρκοφόρον), spiega come possa essere intesa in maniera ortodossa, vanificandone la portata eversiva, attraverso una lieve modifica (Εἰ γὰρ τις μεταβαλὼν τὴν «ἄνθρωπος» φωνὴν καὶ τὴν «σὰρξ» εἰς Θεὸν (ὦν

<sup>261</sup> Ma estraneo a questo uso è *Orac. Sibyll.* 8, 222, Σαρκοφόρων δ' ἀνδρῶν ψυχὰς

τὸ μὲν ἡμῖν ἀρέσκει, τὸ δὲ αὐτοῖς), ἔπειτα τῇ ἀντιστροφῇ χρήσαιτο τῇ θαυμασία ταύτῃ καὶ θεογνώστῳ, τί συναχθήσεται; τὸ δεῖν προσκυνεῖν μὴ σάρκα θεοφόρον, ἀλλὰ Θεὸν ἀνθρωποφόρον)<sup>262</sup>: σαρκοφόρος, pertanto, diventa accettabile solo intendendolo nel senso di una piena umanità. Il fatto che qui Gregorio non avverta l'esigenza di intervenire precisando meglio il senso dell'aggettivo – evidentemente lo ritiene sufficiente ad indicare la natura umana – può forse rafforzare la convinzione più volte espressa che la polemica contro Apollinare non fosse ancora la sua priorità. Altre occorrenze sono *carm.* 2, 1, 38, 28 (1327), ὑστάτιον θνητῶν πῆμασι σαρκοφόρε; 2, 2, 1, 208 (1466), κάλλεα σαρκοφόρα; cfr. anche Nonn. *P.* 1, 46, σαρκοφόροιο λόγου. Alla formula apollinarista θεὸς σαρκοφόρος è opposta da Eustazio quella ἀνθρωπος θεοφόρος (cfr. *fr.* 42 Spanneut, p. 108, 29, *deiferum hominem*).

Si confronti anche l'impiego di σαρκοφορεῖν in *Clem. Al. Paed.* 3, 1, 2, 2, 6, in riferimento a Cristo, e *strom.* 6, 16, 138, 1, in riferimento alla condizione umana.

**ἀτάρ:** Omero usa indifferentemente ἀτάρ e αὐτάρ (vd. *supra*, ad *arc.* 1, 16 171); correlato con μὲν precedente, esprime una forte opposizione, vd. Deniston 1954, pp. 51-54, in part. p. 54.

**σώματος ἐκτός:** Questa *iunctura* non ha altre attestazioni prima del Nazianzeno, nel quale occorre solo in questo luogo. La si incontra comunque in Nonn. *D.* 4, 414, dove però il contesto è affatto diverso; *Procl. in Remp.* 2, 285 Kroll, 10 s., πάντα ὅποσα σώματος ἐκτός (significativamente, nello stesso passo sono presenti anche i termini πλοῦτος e πενία, impiegati da Gregorio al v. 80); *Thdt. Graec. aff. cur.* 8, 51, 2.

**64 μητρός, παρθενικῆς δέ:** cfr. *or.* 29, 19, 11 s., p. 218, ἐκ γυναικὸς μὲν, ἀλλὰ καὶ παρθένου. Τοῦτο ἀνθρώπινον, ἐκεῖνο δὲ θεῖον. Gregorio proclama chiaramente la reale umanità di Gesù, contro ogni forma docetismo (nel quale, come si è detto, era ricompreso dai Cappadoci l'apollinarismo stesso, vd. *supra* p. 358), e al contempo la sua essenziale divinità, confermata dalla nascita verginale, contro ogni teoria adozionistica; cfr. *epist.* 101, 16, Εἴ τις οὐ Θεοτόκον<sup>263</sup>

<sup>262</sup> «Se, infatti, uno, sostituendo alla voce “uomo” e alla voce “carne” la parola “Dio” (di queste parole, la prima piace a noi, la seconda piace a loro), si servisse poi di questa antitesi meravigliosa e rivelata da Dio, che cosa ne deriverebbe? Che si deve adorare non la carne che porta Dio, ma Dio che porta l'uomo», trad. cit.

<sup>263</sup> Il termine Θεοτόκος ricorre anche nella terza *Orazione teologica* (29, 4, 15 s., p. 184), ποῦ γὰρ ἐν τοῖς σοῖς ἔγνωσ θεοτόκον Παρθένου; (cfr. anche *carm.* 1, 1, 10, 49, col. 468, Τίς ἢ Θεοῦ γέννησις ἐκ τῆς Παρθένου;) Sull'origine di questo titolo vd. i riferimenti in Gally 1974, p. 43 nota 4.

τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρὶς ἐστὶ τῆς θεότητος. Εἴ τις ὡς διὰ σωλῆνος<sup>264</sup> τῆς Παρθένου διαδραμεῖν, ἀλλὰ μὴ ἐν αὐτῇ διαπεπλάσθαι λέγοι θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνθρωπικῶς (θεϊκῶς μὲν, ὅτι χωρὶς ἀνδρός· ἀνθρωπικῶς δέ, ὅτι νόμῳ κνήσεως), ὁμοίως ἄθεος<sup>265</sup>. La nascita di Gesù da Maria, inoltre, nella prima *Epistola teologica* è usata come argomento per confutare la dottrina, erroneamente attribuita ad Apollinare, della discesa dal cielo della carne di Gesù: Εἴ τις λέγοι τὴν σάρκα ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθῆναι, ἀλλὰ μὴ ἐντεῦθεν εἶναι καὶ παρ' ἡμῶν, «ἀνάθεμα ἔστω»<sup>266</sup>. Lo stesso tema è espresso in *or.* 30, 21, 10-13 (p. 272), dove è connesso con quello della maternità verginale di Maria<sup>267</sup> («Υἱὸς δὲ ἀνθρώπου», καὶ διὰ τὸν Ἀδάμ, καὶ διὰ τὴν Παρθένον, ἐξ ὧν ἐγένετο· τοῦ μὲν, ὡς προπάτορος, τῆς δέ, ὡς μητρὸς νόμῳ, καὶ οὐ νόμῳ γεννήσεως)<sup>268</sup> e particolarmente in *arc.* 8, dove, oltre a ribadire la verginità di Maria prima e durante il parto, si esclude categoricamente la presenza di seme umano e di qualunque impurità legata al peccato (forse una reminiscenza di *Ps.* 50, 7, 2, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου, *et in peccatis concepit me mater mea*), dal momento che fu il Verbo a formare l'uomo Gesù e lo Spirito Santo presantificò la carne dalla madre:

<sup>264</sup> Si tratta di una concezione gnostica, propria dei valentiniani, cfr. *Iren. adv. haer.* 1, 7, 2, 3 s. (*SCh* 264, 102), *Esse autem hunc qui per Mariam transierit, quemadmodum aqua per tubum transit* (Εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει).

<sup>265</sup> «Se uno non crede che la Santa Maria sia la genitrice di Dio, costui è separato da Dio. Se uno crede che il Logos sia passato attraverso la Vergine come attraverso un canale e non invece che in lei esso sia stato formato in modo divino e umano insieme – divino in quanto senza la partecipazione di un uomo; umano, in quanto secondo la legge del parto –, costui è parimenti ateo», trad. cit. Analoghe preoccupazioni avevano mosso prima Ignazio poi Origene: vd. risp. *Ephes.* 18, 2 (Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαβὶδ», πνεύματος δὲ ἁγίου; vd. *ad l.* Simonetti 2003, pp. 558 s. nota 114); Gianotto in *DO*, pp. 264-266.

<sup>266</sup> «Se qualcuno viene a dire che la carne di Cristo è discesa dal cielo e che non ha avuto origine dal mondo, “sia anatema”», trad. cit. Si tratta di un fraintendimento del pensiero di Apollinare, dovuto all'espressione «uomo celeste» adoperata per indicare il Verbo incarnato: la nascita della carne da Maria è invece espressamente affermata (vd. *fr.* 165, p. 262 Lietzmann, Σάρκα ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ προσειληφεν ἀπὸ τῆς Μαρίας ὁ τοῦ θεοῦ ζῶν λόγος); vd. Kelly 1968 (= Kelly 2014, pp. 359 s.).

<sup>267</sup> La verginità di Maria prima, durante e dopo il parto è affermata da Ireneo in forma implicita, da Clemente Alessandrino sulla base del *Protovangelo di Giacomo* (19, 3-20, 2), da Origene, ma in maniera meno decisa, come concessione alla credenza popolare: vd. Trisoglio 2008 *passim*.

<sup>268</sup> «Figlio dell'uomo», a causa di Adamo e a causa della Vergine, dai quali discese: discese da Adamo, in quanto è il nostro progenitore; dalla Vergine, per la legge della maternità, e non per la legge della generazione», trad. cit.

... ἔξ ἐμέθεν γὰρ ὄδ' ἄμβροτος ἦλθε βροτωθεὶς  
παρθενικῆς διὰ μητρὸς [...] (42 s.);

τοῦνεκεν ἀνδρομέοισι καὶ οὐ βροτέοισι νόμοισι,  
σεμοῖς ἐν σπλάγχνοισιν ἀπειρογάμοιο γυναικὸς  
σαρκωθεὶς (ὦ θάμβος ἀφαιροτάτοισιν ἄπιστον) (45-47);

αἴσχος δ' οὐδὲν ἔπεστιν, ἐπεὶ μόνον αἴσχος ἀμαρτὰς·  
τῷ δ' οὐκ αἴσχος ἔπεστιν, ἐπεὶ Λόγος αὐτὸν ἔπηξεν.  
οὐδὲ ῥύσει βροτῆ βροτὸς ἔπλετο, ἐκ δ' ἄρα σαρκός,  
τὴν Πνεῦμ' ἤγγισε πρόσθεν<sup>269</sup>, ἀνυμφέα μητέρα κεδνήν,  
αὐτοπαγῆς βροτὸς ἦλθε [...] (65-69)<sup>270</sup>.

Cfr. anche *carm.* 1, 2, 1, 197 s. (537), in cui Gregorio parimenti esalta la perfezione di purezza di Maria, definita «incontaminata» (ἄχραντος), superando così la posizione di Origene e di Basilio, che ammettevano in lei, nonostante la santità, anche la presenza del peccato o comunque di imperfezioni (quest'ultima è l'opinione di Basilio; vd. Trisoglio 2008, pp. 281, 286; Simonetti 1993b, p. 149): Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ἀγνῆς διὰ μητρὸς ὁδεύσας / παρθενικῆς, ἀδέτοιο, θεουδέος, ἀχράντοιο.

Oltre ai *loci* citati, si vedano anche *carm.* 1, 1, 18, 38 (483), παρθενικῆς γὰρ ἔην πάϊς e *ibid.* 58 (485), μήτηρ παρθενική; 1, 2, 1, 422 s. (554), Χριστὸς, μερόπεσσι κερασθεὶς / παρθενικῆς ἀπὸ γαστρὸς; 2, 2, 7, 172 s. (1564), Εἰ δ' ὅτι καὶ διὰ μητρὸς ἐμοὶ Θεὸς ἦλυθεν ἀγνῆς, / παρθενικῆς, ἀδέτοιο; *ibid.* vv. 220-228, cit. *supra*; sulla figura della Vergine in Gregorio Nazianzeno, in connessione con le dottrine mariologiche dei Padri precedenti, cfr. Trisoglio 2008, pp. 275-304.

<sup>269</sup> Cfr. *or.* 38, 13, 22-25 (SCh 358, 132), κυηθεὶς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ Πνεύματι – ἔδει γὰρ καὶ γέννησιν τιμηθῆναι καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι («partorito dalla Vergine, che prima era stata purificata dallo Spirito nella sua anima e nella sua carne [bisognava, infatti, che fosse onorata anche la generazione e che un onore ancora maggiore ricevesse la verginità]», trad. cit.).

<sup>270</sup> «[...] egli, pur essendo immortale, per causa mia fattosi mortale, venne, attraverso una madre vergine [...]»; «Per questo motivo, seguendo leggi umane e, nel contempo, non umane, fattosi carne nel venerabile grembo di una donna intatta da nozze (o mirabil cosa, incredibile agli stolti!) [...]»; «Non vi è in essa [nella nascita di Cristo, *scil.*] nessuna turpitudine, poiché unica turpitudine è il peccato: ma in lui non ve ne fu nessuna, in quanto fu il Logos a formarlo. E nemmeno fu creato mortale da seme mortale, ma nacque da una carne santificata dallo Spirito, da una veneranda madre che prima non era andata a nozze. Mortale formatosi da solo, venne nel mondo [...]», trad. cit.

Cfr. anche Syn. *hymn.* 6, 3, γόνε κύδιμε παρθένου; 8, 2 s., σέ, μάκαρ, γόνε παρθένου / ὕμνῳ Σολυμηίδος; Nonn. *D.* 48, 859, παρθένε μήτηρ (Aura); *P.* 2, 9, παρθενικὴ Χριστοῖο θεητόκος [...] μήτηρ; [Apoll.] *Met. proth.* 83, παρθενικῆς ἀλόχευτον ἐπ' ὠδίνεσσι λοχείην.

Significativamente Giuliano imperatore tentò, attraverso l'*Inno alla Madre degli dèi* di fornire «un'alternativa alla devozione mariana dei cristiani, che proprio nel IV secolo iniziava ad assumere rilievo teologico» (Criscuolo 2001a, p. 372). A tal proposito, occorre rilevare che questi luoghi gregoriani sono di olta importanza, se si tien conto che la mariologia (e l'epiteto stesso di Θεοτόκος, non Χριστοτόκος) ebbe definitiva affermazione nel V sec. (Concilio di Efeso, nel 431)

**περίγραφος σαρκί, ἀλλ' ἀμέτρητος:** cfr. *epist.* 101, 14, περιγραπτὸν σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι. In *or. cat.* 10 il Nisseno, alla domanda di come sia possibile circoscrivere l'infinita natura di Dio in un limitato corpo umano (10, 1, Ἀλλὰ μικρόν, φησί, καὶ εὐπερίγραπτον ἢ ἀνθρωπίνῃ φύσις, ἄπειρον δὲ ἡ θεότης, καὶ πῶς ἂν περιελήφθη τῷ ἀτόμῳ τὸ ἄπειρον;), risponde che non bisogna intendere il problema come se l'infinitezza di Dio venisse contenuta dalla carne come da un vaso (Καὶ τίς τοῦτό φησιν ὅτι τῇ περιγραφῇ τῆς σαρκὸς καθάπερ ἀγγεῖω τινὶ ἢ ἀπειρία τῆς θεότητος περιελήφθη); del resto anche l'intelletto umano non è racchiuso nella carne (Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἐντὸς κατακλείεται τῶν τῆς σαρκὸς ὄρων ἢ νοερὰ φύσις); è il peso del corpo, invece, ad esser circoscritto dalle proprie parti, mentre «l'anima, grazie ai movimenti dell'intelletto, si distende a suo piacimento in tutta la creazione [...] senza lasciarsi appensantire dalla zavorra del corpo» (10, 2, ἀλλ' ὁ μὲν ὄγκος τοῦ σώματος τοῖς οικείοις μέρεσι περιγράφεται, ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς τῆς διανοίας κινήμασι πάση κατ' ἐξουσίαν ἐφαπλοῦται τῇ κτίσει [...] οὐδὲν βαρυνομένη τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος, trad. cit.). Il problema viene risolto ricorrendo all'esempio (pur con tutti i limiti che esemplificazioni di tal fatta presentano) del fuoco ricavato, all'interno di una lucerna, dalla materia che lo alimenta, ma che non rimane rinchiuso in essa (10, 3 s., Ὡς γὰρ τὸ πῦρ ἐπὶ τῆς λαμπάδος ὁράται τῆς ὑποκειμένης περιδεδραγμένον ὕλης [...] τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον, ὡς ὁρῶμεν καὶ ἐξημμένην τοῦ ὑποκειμένου τὴν φλόγα καὶ οὐκ ἐναποκλειομένην τῇ ὕλῃ): allo stesso modo Dio è al di fuori di ogni circoscrizione anche se si trova in un uomo (10, 4, τί κωλύει θείας φύσεως ἔνωσίν τινα καὶ προσεγγισμὸν κατανοήσαντας πρὸς τὸ ἀνθρώπινον τὴν θεοπρεπῆ διάνοιαν καὶ ἐν τῷ προσεγγισμῷ διασώσασθαι πάσης περιγραφῆς ἐκτὸς εἶναι τὸ θεῖον πιστεύοντας, κἂν ἐν ἀνθρώπῳ ᾦ;).

È forse da supporre un'allusione a Plot. 1, 6, 9: l'anima che si è purificata ed unificata in sé stessa, priva di qualsivoglia mescolanza con l'elemento corpo-

reo, diviene vera luce (15-18, Eì [ ... ] σαυτῶ καθαρὸς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἰς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῶ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων, ἀλλ' ὄλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον), «quella che non si lascia misurare in termini di intensità e figura per essere ristretta in un minimo spazio o dilatata in dimensioni infinite» (19 s., οὐ μεγέθει μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὴν οὐδ' αὐ εἰς μέγεθος δι' ἀπειρίας αὐξηθέν), perché «è da tutti i punti di vista incommensurabile, in ragione della sua preminenza su ogni misura e della sua superiorità rispetto a ogni quantità» (20-22, ἀλλ' ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ).

Cfr. anche Clem. Al. *strom.* 6, 15, 120, 2 (SCh 446, 298), Καὶ γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα ταύτη πως μεταφυτεύεται διανενημένως κατὰ τὴν ἐκάστου περιγραφὴν ἀπεριγράφως (qui in riferimento allo Spirito Santo); Greg. Nyss. *Ar. et Sab.* (GNO 3, 1, 82, 4), Οὐκ ἔδει ταπεινοφρονοῦντα ἤττονα τοῦ πατρὸς ἑαυτὸν ἀποδεικνύναι, τοῦ ἀπεριγράπτου καὶ τὰ πάντα πληροῦντος τὸν τέως σαρκὶ περιγραφόμενον καὶ ὄψειν ἀνθρωπίνας μετρούμενον;

**περίγραφος:** nel Nazianzeno, s'incontra anche in *arc.* 4, 42 ([τὸ δὲ σκότος, v. 41] οὐ φύσις ἐστηκυῖα περίγραφος), dove si nega che la tenebra abbia una natura salda e circoscritta; *carm.* 1, 2, 10, 423 (710), (Πατρὶς δὲ σωματῶν, v. 421) κόλποις θαλάσσης καὶ νάπαις περίγραφος (la patria dei corpi è circoscritta da insenature marine e da boschi); 1, 2, 34, 27 (947), Νοῦς δ' ἔστιν ὄψις ἔνδον, οὐ περίγραφος («la mente è la vista interiore, non è circoscritta»); 2, 2, 7, 291 (1574), Χριστὸς δ' οὐτ' ὀλίγησι περίγραφος ἔπλετο φωναῖς (Cristo, la sua gloria, non sono circoscritti alle voci di pochi).

**ἀμέτρητος:** termine omerico (*Od.* 19, 512, πένθος ἄ.; 23, 249, ἄ. πόνος), presente anche in Pindaro (*I.* 1, 37, ἔξ ἀμετρήτας ἄλδος), Euripide (*fr. Phaëth.* 781, 70 Kannicht, τῶν ἀμετρήτων κακῶν; *Hec.* 783, τῶν ἀμετρήτων πόνων; *El.* 433, τοῖς ἀμετρήτοις ἔρετμοῖς), Aristofane (*Nu.* 264, ἀμέτρητ' Ἀήρ), in diversi passi dei *Septuaginta* (e.g. *3 Mach.* 2, 4, 2, ἄ. ὕδωρ; 2, 9, 1, ἄ. γῆν); negli *Oracula Chaldaica*, 214, 4 des Places (= *Didym. Trin.* 3, 28 = PG 39, 945 CD), Κάρτος ἀμετρήτοιο θεοῦ καὶ ἀπείριτος ἀλκή; Plotino (1, 6, 9, cit. *supra*); altri riferimenti in *DGE s.v.* Origene lo riferisce alla grazia divina (*orat.* 1, 1, 3 s.), Basilio allo Spirito Santo (*Spir.* 9, 22, 19, SCh 17<sup>bis</sup>, 324, χρόνοις ἢ αἰῶσιν ἀμέτρητον) e così anche il Nisseno (*Maced.* 14, GNO 3, 1, 100, 33; ma anche ἀμέτρητος ἀγάπη, GNO 8, 1, 66, 13; ἀμέτρητόν τινα σωρείαν ῥημάτων, *Eun.* 1, 1, 14, 3; etc.). Nel Nazianzeno occorre ancora in *carm.* 2, 1, 11, 1575 (μετρητῶν τῶν τ' ἀμετρήτων ἐτῶν); *or.* 42, 8, τὸν ἀμέτρητον χοῦν. Cfr. anche Cyr. Al. *Jo.* vol. 1, 34, 24, μέτρον οὐκ ἔστιν ἐν τῷ Υἱῶ, ἀμέτρητος ἄρα ἐστί.

## 65-79

Questo sottogruppo segue le varie tappe dell'esistenza terrena di Cristo: vv. 65-66 infanzia; 67-74 vita pubblica; 75-79 passione, morte, resurrezione.

## 65-66: infanzia di Gesù

καὶ φάτνη μιν ἔδεκτο, Μάγοις δέ τε ἡγεμόνευεν  
ἀστήρ, δωροφόροι δ' ἄρ' ἔβαν, καὶ γούνατ' ἔκαμψαν.

La mangiatoia sottolinea la povertà dell'elemento umano, l'adorazione ed i doni dei Magi il riconoscimento di quello divino.

Il distico segue fedelmente il dettato evangelico: φάτνη rimanda a *Lc 2, 7* (καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον· καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλι-  
νεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι; vd. anche *Lc 2, 12.16*), mentre 65b-66 sintetizzano il dettato di *Mt 2, 1 s. 9-11*:

2. <sup>1</sup>Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώ-  
δου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσό-  
λυμα <sup>2</sup>λέγοντες, Ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἶδομεν  
γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα [66 ἀστήρ] ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσ-  
κυνῆσαι αὐτῷ. [...] <sup>9</sup>οὐ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν, καὶ  
ἰδοὺ ὁ ἀστήρ ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν [65 ἡγεμόνευεν] αὐτοὺς  
ἕως ἐλθῶν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. <sup>10</sup>ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχά-  
ρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα. <sup>11</sup>καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ  
παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν  
αὐτῷ [66 καὶ γούνατ' ἔκαμψαν], καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐ-  
τῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα [*ibid.* δωροφόροι], χρυσὸν καὶ λίβανον  
καὶ σμύρναν.

Gregorio dimostra una speciale predilezione per questo episodio, che negli *arcana* viene ricordato ancora in *arc. 5, 53-55*

σιγάσθω Χριστοῖο μέγα κλέος ἄγγελος ἀστήρ  
ἀντολίθητε Μάγοισιν ἐπὶ πτολιν ἡγεμονεύσας,  
ἐνθα Χριστὸς ἔλαμψε βροτοῦ γόνος ἄχρονος Υἱός<sup>271</sup>

<sup>271</sup> «E non parliamo della stella annunciatrice della grande gloria di Cristo, che fece da guida ai Magi dall'Oriente fino alla città di Bethlehem, dove splendeva la luce di Cristo, il Figlio fuori del tempo, genitura di donna mortale», trad. cit.



e in *arc.* 8, 62 s.

**ἀστήρ δ' ἀντολίθηε Μάγοις ὄδον ἡγεμόνευε,  
δωροφόροις λάτρισι νεηγενέος βασιλῆος<sup>272</sup>.**

I *loci paralleli* sono numerosi anche nelle *Orazioni*, in cui sono presenti precise consonanze lessicali con il presente passo:

*or.* 2, 24, 11 s. (*SCh* 247, 122): καὶ ἀστήρ ἡγούμενος καὶ μάγοι προσπίπτοντες καὶ δωροφοροῦντες [...].

*or.* 5, 5, 13-15 (*SCh* 309, 302): Ποῦ δὲ τὸν ἐπὶ Βηθλεὲμ δραμόντα πρότερον ἐκ τῆς ἐώας ἀστέρα, τὸν ὀδηγὸν τῶν σῶν μάγων καὶ πρόξενον;

*or.* 19, 12 (*PG* 36, 1057, 27-29): νῦν μάγοι προσπίπτουσι, καὶ δωροφοροῦσι, καὶ τὸν πάντων βασιλέα γινώσκουσι, καὶ καλῶς τῷ ἀστέρι τεκμαίρονται τὸν οὐράνιον (cfr. *arc.* 5, 56-62 cit. *infra* p. 370).

*or.* 29, 19, 16-18 (*SCh* 250, 218): Ἐν φάτῃ μὲν ἐτέθη [...] καὶ ὑπ' ἀστέρος ἐμηνύθη, καὶ ὑπὸ μάγων προσεκυνήθη.

*or.* 38, 17 (*SCh* 358, 144): 7 s., καὶ τὴν φάτῃν προσκύνησον, δι' ἣν ἄλογος ὢν ἐτράφη ὑπὸ τοῦ Λόγου; 14-16, Μετὰ τοῦ ἀστέρος δράμε, καὶ μετὰ Μάγων δωροφόρησον, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν, ὡς βασιλεῖ καὶ ὡς Θεῷ καὶ ὡς διὰ σὲ νεκρῷ<sup>273</sup>.

*or.* 39, 14, 3 s. (*ibid.*, p. 178): Μετὰ ἀστέρος ἐδράμομεν καὶ μετὰ Μάγων προσεκυνήσαμεν.

*or.* 40, 6, 16-18 (*ibid.*, p. 208): φῶς τὸ τοῦ δραμόντος ἀστέρος ἐπὶ Βηθλεὲμ καὶ ἄλλως, ἵνα καὶ Μάγους ὀδηγήσῃ καὶ δωροφορήσῃ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς φῶς, μεθ' ἡμῶν γενόμενον.

*or.* 41, 5, 7-10 (*ibid.*, p. 324): Τίνα δὲ ἦν τὰ Χριστοῦ [πράγματα, *scil.*]; Παρθένης, γέννησις, φάτῃ, σπαργάνωσις, ἄγγελοι δοξάζοντες, ποιμένες προστρέχοντες, ἀστέρος δρόμος, Μάγων προσκύνῃσις καὶ δωροφορία [...].

Cfr. anche *carm.* 1, 2, 34, 198 s. (959); *Bas. Chr. generat.* (*PG* 31, 1472), Διὰ τοῦτο κινήθεντες οἱ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν τῇ ὀδηγίᾳ ἀστέρος ἐπόμενοι [...] Εὐρόντες οὖν ὃν ἐζήτησαν, δώροις ἐτίμησαν; *Syn. hymn.* 6, 18-26, Ἐχύθης ὄτ' ἐπὶ χθονὶ / βροτέας ἀπὸ νηδύος, / μάγος ἅ πολύφρων τέχνα / ἐξ ἀστέρος ἀντολαῖς

<sup>272</sup> «[...] una stella guidava guidava i Magi dall'Oriente: essi venivano a servire, portando doni, al re appena nato», trad. cit.

<sup>273</sup> Il passo gregoriano potrebbe richiamare un'icona natalizia, come sostenuto anche da Criscuolo 1991, p. 49 per l'*Inno* sesto di Sinesio.

/ θάμβησεν ἀμήχανος, / τί τὸ τικτόμενον βρέφος, / τίς ὁ κρυπτόμενος θεός, / βασιλεύς, θεὸς ἢ νέκυς. / Ἄγε, δῶρα κομίζετε κτλ.<sup>274</sup>

**65 φάτνη ... ἔδεκτο:** il modello è pindarico, cfr. *O.* 13, 91, τὸν δ' ἐν Οὐλύμπῳ φάτναι Ζητὸς ἀρχαῖαι δέκονται («Pegaso accolgono le greppie antiche di Zeus», trad. Ferrari); vd. anche *AG* 1, 40, Οὐρανὸς ἢ φάτνη, καὶ οὐρανοῦ ἔπλετο μείζων, / οὐνεκεν ὄνπερ ἔδεκτο ἄναξ πέλεν οὐρανίωνων («La mangiatoia un cielo, più grande persino del cielo: fu del mondo celeste, Colui che accolse, sovrano», trad. F. M. Pontani 1978-1981). Per φάτνη nel Nazianzeno, oltre ai passi citati sopra, vd. *carm.* 1, 1, 6, 88 (436); 1, 1, 18, 57 s. (485), Ἰδδ' ἐνὶ φάτνῃ / μήτηρ παρθενικὴ, κόσμου τέκε παντὸς ἄνακτα.

**66 ἀστήρ:** La natura della stella è descritta in *arc.* 5, 56-62: non era una di quelle delle quali gli astrologi sono interpreti (56 s., οὐ γὰρ τῶν τις ἔην ὄσων φραστῆρες ἔασιν / ἀστρολόγοι), ma era insolita, estranea a questo mondo, e mai apparsa prima (57, ξεῖνος δὲ καὶ οὐ πάρος ἐξεφαάνθη); era stata però prevista dai libri degli Ebrei (58, Ἐβραϊκῆσι βίβλοισιν ὀρώμενος). Da questi furono istruiti i figli dei Caldei, per i quali la vita consiste nell'osservazione degli astri (58 s., ὦν ἀπο παῖδες / Χαλδαίων προμαθόντες, ὄσοις βίος ἀστροπολεύειν), e, al vedere una sola stella, fra le tante che osservavano, iniziare a risplendere e correre per il cielo da Oriente fin sopra la terra degli Ebrei (60-62, μόνον ἀπὸ πλεόνων θεεύμενοι, οὓς ἐδόκευον, / ἀρτιφαῖ τροχάοντα κατ' ἠέρος ἀντολίηθεν / Ἐβραίων ἐπὶ γαῖαν), ne dedussero la nascita del Signore (62, ἐτεκμήραντο ἄνακτα).

**δωροφόροι:** termine pindarico, *P.* 5, 86, ἄνδρες [...] δωροφόροι, presente anche in *SH* 982, 9 (δωροφόροις δὲ χέρεσσιν ἐδέξατο Νεῖλος ἄνακτα [Ottaviano]) e utilizzato da Gregorio, oltre che in questo luogo, in *arc.* 8, 63 (vd. *supra*); in Nonno ricorre solo due volte (*D.* 5, 214; 5, 574) in contesti nuziali, riferito agli sposi o pretendenti. Ha anche il significato di "tributario", vd. *DGE* s.v.

**γούνατ' ἔκαμψαν:** Nesso già omerico (*Il.* 7, 118; 19, 72; *Od.* 5, 433, ὁ δ' ἄρ' ἄμφω γούνατ' ἔκαμψε), presente anche in Aesch. *Prom.* 32 (οὐ κάμπτων γόνυ); Eur. *Hec.* 1150 (κάμψας γόνυ): cfr. *LSJ* s.v. Qui si fonde con il motivo scritturistico dell'adorazione, negata agli idoli (*LXX* 3 *Reg.* 19, 18 *ap. Rm* 11, 4,

<sup>274</sup> «Quando ti riversasti sulla terra da ventre mortale, l'ingegnosa arte dei magi sbigottì disarmata al sorgere d'una stella: chi era il neonato? chi codesto Dio nascosto? un re, un dio o un cadavere? Orsù, portate i doni...», trad. Garzya 1989, p. 783. Sull'*inno* sesto di Sinesio vd. Criscuolo 1991.

ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ)<sup>275</sup> e riservata solo a Dio (e.g. *Is.* 45, 23, 2, ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ; *Phil.* 2, 10, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, *ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum*), e della preghiera (cfr. *Eph.* 3, 14, Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα). Il Nazianzeno si ricollega al rifiuto dell'idolatria di 3 *Reg.* 19, 18 in *or.* 4, 65; 11, 5; 42, 7; *carm.* 2, 2, 7, 70 (1556), ἤδη καὶ στυγεροῖσι σεβάσμασι γούνατ' ἔκαμψας; per lo più, tuttavia, prevale il motivo dell'adorazione e della preghiera: cfr. *or.* 30, 3, 11, p. 230 (citazione di *Phil.* 2, 10); *carm.* 1, 1, 30, 45 (510), γόνυ κάμπτων ἱκετεύσω; 1, 1, 34, 14 s. (515), Ναὶ λίτομαι ἀγῶ, Πάτερ ἄφθιτε, καὶ γόνυ κάμπτω / ἡμετέρης κραδῆς; 2, 1, 1, 577 (1013), κάμπτω σοι γούνατα; 2, 1, 45, 127 (1362), Κάμπτω γούνατ' Ἄνακτι τετρυμμένα; 2, 1, 50, 58 (1389), (δαῖμον) οὐ ποτέ σοι κάμψω γούνατ' ἐμῆς κραδῆς<sup>276</sup> (già al v. 45, col. 1388, Gregorio aveva usato l'espressione καμπτῶν γονάτων); 2, 1, 11, 1070, ἀλλ' οὐκ ἐμὸν γὰρ τῇ βία κάμψαι γόνυ; 2, 2, 3, 108 (1188), καὶ γούνασι κάμφθη (figliuol prodigo dinanzi al Padre).

La scelta lessicale è stata certamente favorita dall'immagine della προσκύνησις dei Magi dinanzi al bambino Gesù; si noti che in *Mt* 2, 12 i Magi sono avvertiti in sogno di non ritornare (ἀνακάμπτειν) da Erode (καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδη).

#### 67-74: vita pubblica di Gesù

ὡς βροτὸς ἦλθ' ἐπ' ἀγῶνα, ὑπέρσχεθε δ' ὡς ἀδάμαστος  
 πειραστὴν τρισσοῖσι παλαιάσμασιν· εἶδαρ ὑπέστη,  
 θρέψε δὲ χιλιάδας, ὕδωρ τ' εἰς οἶνον ἄμειψε.  
 λούσατο, ἀλλ' ἐκάθηρεν ἀμαρτάδας, ἀλλ' ἐβόηθη  
 πνεύματι βρονταίης φωνῆς ὑπο Υἱὸς Ἀνάρχου·  
 ὡς βροτὸς ὕπνον ἔδεκτο, καὶ ὡς Θεὸς εὐνάσε πόντον.  
 γούνα κάμεν, παρέτοις δὲ μένος καὶ γούνατ' ἔπηξεν.  
 εὔξατο· τίς δ' ἐσάκουσε λιταζομένων ἀμενηνῶν;

70

<sup>275</sup> Anche le parole del *Prometeo incatenato* sopraccitate, rivolte da Efesto al titano, sono caratterizzate da una certa ambiguità, dal momento che chi le pronunzia allude all'impossibilità per il condannato di riposarsi, ma è impossibile non riconnetterle con il v. 29, dove lo stesso è chiamato «dio che non si piega all'ira degli dèi» (θεὸς θεῶν γὰρ οὐχ ὑποπήσσων χόλον).

<sup>276</sup> Per l'uso metaforico (piegare le ginocchia del cuore), presente anche in *carm.* 1, 1, 34, 14 s. cit. *supra*, *ricceri* cita come possibile modello *Od. Sal.* 12, 11, γόνυ καρδίας.

67 s.: Nell'episodio evangelico (*Mt* 4, 1-11; *Mc* 1, 12 s.; *Lc* 4, 1-13) Gesù è tentato dal diavolo in quanto uomo, ma sconfigge il tentatore in quanto Dio, come si legge anche in *or.* 29, 20, 2 s. (p. 220), Ἐπειράσθη ὡς ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐνίκησεν ὡς Θεός e in *epist.* 102, 24-25, dove il Nazianzeno biasima l'incoerenza dei seguaci di Apollinare, che giustamente separano in Cristo le azioni proprie della natura umana da quelle della natura divina (cap. 24, 1 s., οἱ σαφῶς αὐτοὶ τὰ Χριστοῦ διαιροῦντες), attribuendo alla prima la nascita, la tentazione, la fame, la sete, la stanchezza e il sonno (καὶ τὸ μὲν ἐγεννήθη καὶ ἐπειράσθη καὶ ἐπείνησε καὶ ἐδίψησεν, ἐκοπίασέ τε καὶ ὕπνωσε, τῷ ἀνθρωπίνῳ προσνέμοντες), alla seconda l'esser glorificato dagli angeli, la vittoria sul tentatore (25, 1 s., τὸ δὲ ὑπὸ ἀγγέλων ἐδοξάσθη, καὶ τὸν πειραστὴν ἐνίκησε) ed altri prodigi (25 s.)<sup>277</sup>, salvo poi accusare Gregorio «di introdurre due nature dissociate e in lotta l'una con l'altra e di dividere l'unione soprannaturale e mirabile delle nature di Cristo» (28, Ἐπειτα κατηγοροῦσιν ἡμῶν ὡς δύο φύσεις εἰσαγόντων ἀπηρητημένας ἢ μαχομένας καὶ μεριζόντων τὴν ὑπερφῶν καὶ θαυμασίαν ἔνωσιν). Altrove il Teologo fuga ogni dubbio sulla vittoria nelle tentazioni, che non comportarono in Cristo alcun peccato (*or.* 45, 13, *PG* 36, 641, 21-24, Ἐπειράσθη μὲν γὰρ κατὰ πάντα, καθ' ὁμοιότητα τὴν ἡμετέραν, χωρὶς ἁμαρτίας δέ. Ὁ γὰρ διώξας τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς, οὐ κατέλαβεν)<sup>278</sup>, oppure ne evidenzia il valore soteriologico: *or.* 1, 5, 6 (*SCh* 247, 78), ἐπειράσθη, ἵνα νικήσωμεν; 30, 6, 21-30 (236-238), attraverso la citazione (ll. 28-30, p. 238) di *1 Cor* 6, 20 (ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύνатаι τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι); in *or.* 40, 10 (*SCh* 358, 216-218) prepara il battezzato alle tentazioni che dovrà affrontare ricorrendo all'episodio evangelico delle tentazioni, dal quale ricava anche le armi per ottenere la vittoria; in *or.* 43, 72 è Basilio ad esser descritto come vittorioso sul tentatore, alla maniera di Giobbe<sup>279</sup>; vd. ancora *or.* 4, 14, 1-3

<sup>277</sup> Cfr. ancora *epist.* 102, 27, καὶ τὸ μὲν ἠγωνίασε καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἐτάφη, τοῦ προκαλύματος, τὸ δὲ ἐθάρσησε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέβη, τοῦ θησαυρίσματος; ([dicono] «e che l'aver provato l'agonia e l'essere stato crocifisso e l'essere stato sepolto appartengono alla carne di cui fu rivestito, mentre l'aver avuto coraggio e l'essere risuscitato e l'essere salito al cielo si riferiscono al tesoro nascosto nella sua natura umana», trad. cit.)

<sup>278</sup> «Fu tentato in tutto, come noi, ma con esclusione del peccato [*Hebr.* 4, 15]: infatti, colui che ha perseguitato la luce che brilla nelle tenebre [*Gv* 1, 5], non l'ha mai afferrata», trad. cit.

<sup>279</sup> *Or.* 43, 72, 5-8 (*SCh* 384, 286), Μετὰ Ἰώβ τοῦ Αὐσίτου καὶ πεπειράται καὶ νενίκηκε καὶ ἀγορεύεται λαμπρῶς ἐπὶ τέλει τῶν ἄθλων, μηδενὶ τῶν τινασσόντων πολλῶν ὄντων κατασεισθεὶς, ἀλλὰ πολλῶ τῷ περιόντι τὸν πειραστὴν καταπαλαίσας («Insieme con Giobbe del paese di Uz egli fu messo alla prova e riportò la sua vittoria: ha ricevuto una magnifica proclamazione al termine del combattimento, dal momento che mai si lasciò abbattere, nonostante i numerosi

(SCh 309, 106), Οὐ γὰρ ὡς δίκαιοι παρεδόθημεν – τοῦτο γὰρ ὀλίγοι καὶ ὀλιγάκις πάσχουσιν, ἴν' ὡς ἀθληταὶ γενναῖοι τὸν πειραστὴν καταισχύνωσιν<sup>280</sup>; or. 24, 11.

La metafora agonistica con cui Gregorio caratterizza le tentazioni di Gesù (confermata da ἀγών, ὑπέρσχεθε e παλαίσμασιν) ha una lunga tradizione nella letteratura greca: presente già Platone, dove si riferisce alla lotta morale (resp. 10, 608 b) o a quella per la difesa dello stato (leg. 8, 830 c) o ancora alla sottomissione del concupiscibile al razionale attraverso la filosofia (Phdr. 256 b), è ampiamente attestata in Epitteto (la filosofia come “esercizio spirituale”, per riprendere il titolo di un noto saggio di Hadot), mentre si deve a s. Paolo (2 Tim 4, 7; 1 Cor 9, 25 al.; Hebr. 12, 1) la sua introduzione nella letteratura cristiana: cfr. in generale Criscuolo 1989, pp. 270-1 ad Psel. enc. 988.

**67 ἦλθ' ἐπ' ἀγῶνα:** nesso attestato in Arr. Epict. 4, 4, 30, 4 s. (ἔλθῃ ἤδη ἐπὶ τὸν ἀγῶνα); Paus. 5, 2, 4, 4 (τούτους ἐπὶ τὸν ἀγῶνα ἐλθόντας τῶν Ἰσθμίων παγκρατιάσοντας ἐν παισί); Orig. mart. 34, 42 s. (GCS 1), καὶ ἐξῆς τούτοις διδάσκει ἡμᾶς ὁ κύριος, ὡς οὐκ ἄνευ προνοίας ἔρχεται τις ἐπὶ τὸν τοῦ μαρτυρίου ἀγῶνα; più frequente con εἰς/ἐς (e.g. Thuc. 3, 49, 1, 2 s.; Xen. An. 1, 7, 4; Phil. plant. 146, 2; Plut. Luc. 37, 3, 1 s. etc.). ἀγών come ‘tentazione’ è adoperato da Origene, (Cio 10, 1, 3, 16 s., SCh 157, 380-382, μετὰ τὸν πρὸς τὸν διάβολον ἀγῶνα), cfr. PGL s.v.

**ὑπέρσχεθε:** Lezione di Ω (praeter Va) e di alcuni mss. di Π (CuMbCoPj). Dal punto di vista morfologico, si tratta di una forma poetica di aor. II da ὑπερέχω, regolarmente attestata con aumento (ὑπερέσχεθε: vd. e.g. Hom. Il. 11, 753; 24, 374; Ap. Rhod. 1, 1273, Nonn. D. 4, 430), mentre con aferesi è rarissima, quasi unica, riscontrabile solo in questo luogo e in [Hes.] fr. 302 Merkelbach-West (= [Hdt.] v. Hom. 32; Suid. s.v. Ὀμηρος (251), III 526 Adler), καὶ ὑπέρσχεθε χεῖρα καμίνου, dove è lezione di Suida<sup>281</sup>. Le soluzioni presentate dagli altri testimoni sono insoddisfacenti dal punto di vista metrico e/o contenutistico: ὑπερέχεθ' (δὲ om.) Va (contra metrum et sensum) : ὑπερέσχεθε MdMsVp (contra metrum) : ὑπάνσχεθε S (non altrimenti attestato) : ὑπέρσχε\*\* VI. La lezione ὑπέρσχεθ' di L, con omissione di δέ, sarebbe pure accettabile dal punto di vista del metro e del significato, ma l'omissione appare ingiustificata nel contesto dei vv. 65-79, dove l'antitesi fra la componente umana e quella

colpi ricevuti, ma ebbe la meglio, con grosso scarto, sul suo antagonista», trad. cit.)

<sup>280</sup> «Infatti non perché eravamo giusti fummo consegnati alla persecuzione (questa pochi e poche volte la subiscono, perché come atleti valorosi confondano il Tentatore)».

<sup>281</sup> I codici principali della vita pseudo-erodotea leggono, invece, in maniera errata, ὑπερσχεγε (R = Par. gr. 2766) e ὑπερέχε γε (V = Vat. gr. 305).

divina è sempre marcata da un'avversativa (l'unica eccezione sembra essere il v. 72, ma è solo apparente: vd. *infra*): anche questa deve, pertanto, essere scartata. *Facilior* appare invece *ὑπέρεσχε* [*sic*] δὲ di Hoeschel (1591, p. 21). L'unica soluzione possibile sembra pertanto essere quella di accogliere *ὑπέρεσχεθε*, confermando la scelta di Moreschini (1997j).

Per il significato di "essere superiore", seguito dall'accusativo, cfr. Aesch. *Pers.* 709 (βροτῶν πάντων ὑπερσχῶν ὄλβον); Eur. *Hipp.* 1365 (ὄδ' ὁ σωφροσύνη πάντα ὑπερσχῶν); Xen. *Hell.* 6, 1, 9, 6 s. (ὥστε καὶ πελταστικῶ εἰκὸς ὑπερέχειν τὴν ἡμετέραν δύναμιν): vd. *LSJ s.v.*

**ἀδάμαστος:** Aggettivo attestato solo una volta in Omero, nel senso di "inesorabile, inflessibile", riferito al dio degli inferi (*Il.* 9, 158, Ἄϊδης τοὶ ἀμείλιχος ἢ δ' ἀδάμαστος) e ripreso, nella medesima accezione, ad es. nei *LXX* (4*Macc* 14, 13, 3, ἀδάμαστα πάθη) ed in Nonno (*D.* 2, 223, ἀδάμαστος Ἔρωσ; 15, 77, (Βάκχην), παρθενικὴν ἀδάμαστον; *P.* 10, 63, [χρόνος] ἀδάμαστος); come "indomito", per cui cfr. e.g. Xen. *Eq.* 1, 1, 14, ἀ. πῶλου; *LXX Sir.* 30, 8, 1, ἵππος ἀ. (vd. *DGE s.v.*, I), ricorre anche in *OC, fr.* 99 des Places, θητεύειν, ἀλλ' ἀδαμάστω / τωὺχένη θητεύουσας<sup>282</sup>. In senso figurato, da "infrangibile" deriva "indistruttibile, immortale, eterno" (vd. *DGE s.v.* II 2), presente in Meth. *res.* 1, 47 (GCS 27, 297, 8 s.), ἀλλ' οὔτε οἱ ἄγγελοι οὔτε αἱ ψυχαὶ ἀπόλλυνται· ἀθάνατα γὰρ ταῦτα καὶ ἀδάμαστα<sup>283</sup>; Nonn. *P.* 11, 166, Ἄϊδης δὲ μάτην παρὰ γείτονι Λήθη / πανδαμάτωρ ἀδάμαστον ἐδίξετο νεκρὸν ἀλήτην<sup>284</sup>. In questo luogo di *arc.* 2 l'aggettivo allude certamente alla natura divina, postulata dal contrasto col precedente βροτός, senza tuttavia escludere anche le accezioni di "indomito", "infrangibile", che risultano appropriati al contesto 'agonistico' della scena. Si tratta, in ogni caso, dell'unico caso in cui è adoperato come epiteto cristologico; per lo più, infatti, Gregorio lo usa negli altri sensi su indicati, cfr. *carm.* 1, 2, 2, 58 (583), Μῆτε λῆην τρομέειν σαρκὸς φύσιν, ὡς ἀδάμαστον<sup>285</sup>; *ibid.*, v. 316 (603), πῶλος... ἀ.; *ibid.*, 584 (624), Οὐδ' ἀδάμας ἀ.; 1, 2, 14, 51 s. (759), Θνητῶν δ' οὐ ποτέ τις τόδ' ἐπεύξατο, ὡς ἀδάμαστος / τοῦδε βίου στυγερῶν ἔνθεν ἀπῆλθε

<sup>282</sup> «... servire, ma vivere la servitù con capo indomito», trad. Tonelli. L'oracolo si riferisce alle anime sottomesse ai corpi, come chiarisce des Places, che per ἀδάμαστον rimanda a Procl. *in remp.* I 138, 7-9 Kroll, ὅπερ οὖν ἐκεῖ τὸ ἀδάμαστόν ἐστιν τῶν θεῶν καὶ τῆς καθαρότητος αἴτιον γένος, τοῦτο ἐνταῦθα διὰ τούτων σημαίνεται τῶν συμβόλων.

<sup>283</sup> «ma né gli angeli né le anime periscono: sono infatti immortali ed indistruttibili», trad. mia.

<sup>284</sup> «Hades che tutto doma invano andava cercando, errante presso il vicino Lete, il morto (ora reso) immortale», trad. mia.

<sup>285</sup> «Non paventare troppo la natura della carne, come se fosse indomabile», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 98.

μόγων<sup>286</sup>; *ibid.*, v. 93 (762), ἀ... μένος; 2, 1, 34 B, 27 (177, col. 1320), γλώσσαν ... ἀ. (anche 2, 2, 7, 231, col. 1569); 2, 1, 46, 8 (1378), Θήρ ἀδάμασθ'; 2, 2, 3, 326 (1503), χόλον ἀ.; 2, 2, 6, 86 (1548), σαρκὸς ἔχειν ἀ. ἐρώην.

**68 πειραστήν:** In riferimento al demonio "tentatore", cfr. Orig. *FrIob* (PG 12, 1048, 6), Νενίκηκας τὸν πειραστήν; *Dion. Al. fr. Lc.* 22, 46 (p. 247, 19 Feltoe), ὁ μὲν γὰρ πειράζων εἰς πειρασμοὺς καθέλκει, οἷα πειραστής κακῶν, ὁ δὲ θεὸς πειράζων τοὺς πειρασμοὺς παραφέρει ὡς ἀπείραστος κακῶν; in Gregorio Nazianzeno vd. i *loci cit. supra*.

**τρισοῖσι παλαίσμασιν:** I tre combattimenti sono descritti nei *Vangeli* di Matteo e Luca (Marco non entra nei dettagli, limitandosi a dire che Gesù era tentato dal diavolo), differendo solo parzialmente nella forma e nell'ordine della successione (il secondo di Matteo corrisponde al terzo di Luca e di conseguenza il secondo di quest'ultimo al terzo di Matteo):

<b>Mt</b>	<b>Lc</b>
4, 3: Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.	4, 3: Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.
4, 6: Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω κτλ.	4, 6 s.: Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα.
4, 9: Ταῦτά σοι πάντα δώσω ἐὰν πεσῶν προσκυνήσης μοι.	4, 9: Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω κτλ.

παλαίσμα, che in quanto "lotta combattimento" è termine di uso tragico (e.g. Aesch. *Ag.* 63, *Eum.* 776; Soph. *OT* 880: cfr. *LSJ s.v.*), ricorre a qualificare le tentazioni del demonio in diversi luoghi del Nazianzeno: cfr. *epist.* 218, 8, Ἀλλὰ πρὸς τὴν πρώτην πείραν ἀγώνισαι γενναίως καὶ ἀνδρικῶς, ἵνα μὴ δευτέραν ποιήσῃται καὶ τρίτην πάλιν καὶ ἄλλας ἐξῆς, ἀλλ' ἠττημένος ἀπέλθῃ καὶ ἡσχυμένος. Ἴσμεν γὰρ αὐτοῦ τὰ παλαίσματα κτλ.<sup>287</sup>; 222, 3, 4 s., τοῖς τοῦ πονηροῦ παλαίσμασι; *or.* 19, 5 (PG 35, 1049, 14 s.), τοῖς γε καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἀγωνίσμασι καὶ παλαίσμασιν; 21, 32, 29, 31 (*SCh* 270, 178-180), Ἔδει γὰρ τρισὶ

<sup>286</sup> «Ma nessun mortale si è mai vantato di essersi dipartito da qui senza che i duri affanni di quest'esistenza non lo avessero fiaccato», trad. Moerschini *et al.* 1994, p. 173.

<sup>287</sup> «Ma contro la prima prova combatti nobilmente e virilmente, affinché (il maligno) non attui una seconda e una terza lotta ed altre di séguito, ma se ne vada sconfitto ed umiliato. Conosciamo, infatti, le sue lotte [... ]», trad. mia.

παλαίσμασι τὸν γεννάδαν νικήσαντα τελείας τυχεῖνκαὶ τῆς ἀναρρήσεως<sup>288</sup>; *arc.* 4, 54, ἐσπόμενος φθονεροῖο<sup>289</sup> παλαίμασιν; 7, 112, φθονεροῖο παλαίμασιν<sup>290</sup>; *carm.* 1, 2, 10, 641 (726, tentazioni di Gesù); 1, 2, 33, 235 (945). In *carm.* 1, 2, 34, 204-5 (960) si riferisce alla passione, Στέφος δ' ἀκανθῶν, ἔνδυσις τε πορφύρας, / ἐχθροῦ κράτους σύλησις ἐκ παλαισμάτων<sup>291</sup>; alle persecuzioni per la fede e dei martiri (*or.* 11, 5; 43, 5); alle avversità della vita (*carm.* 1, 2, 10, 641, col. 726; 2, 1, 33, 4, col. 1305; 2, 1, 40, 10, col. 1337).

**68b-69:** Alla base di questi versi sono gli episodi evangelici della moltiplicazione dei pani e dei pesci, grazie ai quali Gesù sfamò circa 5000 persone che lo avevano seguito nel deserto per ascoltarlo (cfr. *Mt* 14, 13-21; *Mc* 6, 32-44; *Lc* 9, 10-17; *Gv* 6, 1-15; ma anche *Mt* 15, 32-29 e *Mc* 8, 1-10, dove è narrata un'altra moltiplicazione di pani e pesci dinanzi a 4000 persone), e quello della trasformazione dell'acqua in vino alle nozze di Cana (*Gv* 2, 1-11): la fame e la sete (quest'ultima non esplicitamente menzionata come in *or.* 29, 10, ma implicitamente presupposta dal riferimento all'acqua e al vino) caratterizzano la natura umana di Cristo, come anche in *or.* 38, 15, 2 (*SCh* 358, 138) ed *epist.* 102, 24 (cit. *supra*), mentre i prodigi ad essi collegati ne rivelano la divinità. Entrambe le pericopi sono presenti anche nella parte finale della terza *Orazione teologica*, anche se Gregorio le presenta in maniera distinta: *or.* 29, 20, 4-7 (p. 220), Ἐπεινήσεν (*Mt*, *Lc* 4, 2), ἀλλ' ἔθρεψε χιλιάδας, ἀλλ' ἄρτος ἐστὶ ζωτικὸς καὶ οὐράνιος (*Gv* 6, 41). Ἐδείψησεν (*Gv* 19, 28), ἀλλ' ἐβόησεν. «Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με, καὶ πινέτω» (*Gv* 7, 37), ἀλλὰ καὶ πηγάζειν ὑπέσχετο τοὺς πιστεύοντας (*Gv* 7, 38)<sup>292</sup>; *ibid.*, l. 31, Ὁ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταβαλὼν (citato come prova della divinità). Nel presente luogo la valenza eucaristica insita nel cibo è solo implicitamente adombrata (forse per una forma di riguardo verso

<sup>288</sup> «In effetti, era necessario che il valoroso vincitore si cimentasse nel terzo combattimento per ottenere la completa proclamazione di vittoria», trad. cit. Per il significato vd. la nota *ad l.* di Mossay.

<sup>289</sup> Cfr. *carm.* 1, 2, 28, 98 (864) e 2, 1, 89, 33 (1444) φθόνου πάλαισμα, "oggetto di contesa dell'invidia/per gli invidiosi".

<sup>290</sup> In questi due passi degli *arcana* è da intendere come «astuta ratio atque artificium quo utebantur luctatores ut aduersarium supplantarent, unde pro techna ... sumitur, callidum consilium ac uafrum» (Budé 1554 s.v.), per cui cfr. Aeschin. 3, 205, 8, πάλαισμα τοῦτ' ἐστὶ δικαστηρίου e *LSJ* s.v., 3; vd. anche Greg. Naz. *carm.* 2, 2, 4, 65, col. 1510 (= *epit.* 12, 3, in *AG* 8, 91, 3), λογικῆς τέχνης τὰ παλαίσματα; *or.* 43, 23, 21, *SCh* 384, 174.

<sup>291</sup> «La corona di spine e la veste di porpora erano la spoliatura della forza del nemico, in séguito alla lotta», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 265.

<sup>292</sup> «Ha avuto fame, ma ha nutrito migliaia di persone, ed è pane vivente e sceso dal cielo. Ha avuto sete, ma ha gridato: "Se qualcuno avrà sete, venga da me e beva», trad. cit.



la *disciplina arcani* osservata nelle celebrazioni dell'Eucaristia).

**68b εἶδαρ ὑπέστη:** La *iunctura* non è altrimenti attestata e di difficile interpretazione. Va letta alla luce di *or.* 30, 2, 17, p. 228, Τίς δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἦν δι' ἡμᾶς ὑπέστη θεός, αἰτία; «Qual è, invece, la causa della natura umana che Dio ha assunto» o meglio “ha subito” (cfr. «subiit» Budé 1554 *s.v.* ὑφίστημι) «a causa nostra?» (trad. cit.)<sup>293</sup>, e dunque «subì/assunse il cibo», ovvero fu sottoposto (volontariamente, *scil.*) alla necessità umana di nutrirsi<sup>294</sup>, ma al contempo, in quanto Dio, ha potuto sfamare migliaia di persone. In questo maniera rende il passo anche la versione siriana (Gismondi 1896, p. 11, l. 25), che ricalca fedelmente il modello greco: *حفره سحبه* («tollerò/subì il cibo») <sup>295</sup>, e così anche Cosma, *comm.* 49 (= *arc.* 2), 68-69, Τροφῆς μὲν ὡς ἄνθρωπος μετέσχεν ὁ Σωτήρ; Niceta, p. 72 ed. cit., 297 s., Καὶ τροφῆς, οἶα δὴ ἄνθρωπος, πεινάσας μετελήχει; la *Parafraasi Anonima*, p. 228 Attar, Φαγεῖν κατεδέξατο (= *lex. Greg. carm.* 95); forse Billius («sumpto... cibo»). Altri, invece, considerano εἶδαρ soggetto, dando a ὑπέστη valore passivo: Caillau («Cibus appositus»); Moerschini («Gli fu preparato del cibo»); Sykes («Food was laid before him»); Attar, invece, rende il verbo con “stare davanti” («La nourriture était devant lui»). La prima interpretazione sembra tuttavia senza dubbio preferibile.

εἶδαρ è termine epico, cfr. Hom. *Il.* 5, 369; *Od.* 1, 140; Orph. *Lith.* 735 (cfr. *LSJ s.v.*). Nei *carmina* gregoriani è presente in 1, 2, 2, 115 (587); *ibid.*, v. 167 (591); *ibid.*, 214-216 (595), Θεὸν βροτὸν ἄμμιγα λεύσσω / πεινάοντ', ἐκέλευσε λίθους εἰς εἶδαρ ἀμείψαι, / ὡς κεν χρηίζοντα ἐν ἄρκυσιν ἦσιν ἔλθουσιν<sup>296</sup>; 2, 1, 1, 56 (974); 2, 1, 45, 148 (1364); 2, 1, 46, 32 (1380). Nonno lo usa diverse volte:

<sup>293</sup> Nello stesso ambito semantico rientrano espressioni quali ὑφίσταται τὸν πλοῦν (Thuc.4, 28), τὸν παρ' ὑμῶν κίνδυνον ὑποστάντες (Lys. 9, 7), δύο ἀγῶνας τοὺς μεγίστους ὑπέστημεν (Thuc. 3, 57, 3, 4) etc. (vd. *LSJ s.v.* B II 3 e *ThGL s.v.*, VIII 541 C).

<sup>294</sup> Non credo sia presente un preciso riferimento ad un passo della Scrittura: Moerschini ad es., influenzato verisimilmente da *or.* 29, 20, propone *Mt*, *Lc* 4, 2, ἐπεινάσεν; il concreto riferimento al cibo, e non alla fame, sembra piuttosto suggerire la nozione più generale secondo cui Cristo si nutriva per vivere. Sono moltissimi nei *Vangeli* le scene in cui Gesù è posto in relazione al cibo: basti citare l'accusa di essere un ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης (*Mt* 11, 19) rivoltagli dai suoi nemici.

<sup>295</sup> Da notare che il verbo adoperato (سحبه) corrisponde, inoltre, a ὑφίσταται di *Prov.* 13, 8, 2 (πτωχὸς δὲ οὐχ ὑφίσταται ἀπειλήν, *qui autem pauper est, increpationem non sustinet*), mentre al passivo (سحبه) ha appunto il significato di «to be sustained by food» (Sokoloff 2009, pp. 998-9) *s.v.*

<sup>296</sup> (Il diavolo) «vedendo che il Dio-Uomo aveva fame, gli suggerì di mutare le pietre in cibo, per prendere nelle sue reti colui che era bisognoso», trad. Moerschini *et al.* 1994, p. 103.

cf. e.g. *D.* 12, 211, εἶδαρ ἐγὼ μερόπεσσι καὶ οὐ πόμα μῶνον ὀπάσσω (*Dioniso a proposito dell'uva e del vino*); *P.* 4, 156 s.; 6, 127; 6, 164, ζῶης γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον ἡμετέρη σάρξ.

**69 θρέψε δὲ χιλιάδας:** cf. *carm.* 1, 1, 21, 11 s. (492), Θρέψεν πάλιν ἔπτ' ἀκόλοισιν / ἀνδρῶν χιλιάδας; 1, 1, 22, 10-22 (493), Πέντε δ' ἄρ' ἐξ ἀκόλων / καὶ δύο ἰχθυδίων, ἐν ἐρήμῳ πέντε ποτ' ἀνδρῶν / θρέψεν χιλιάδας; 1, 2, 1, 609 s. (568), τρύφος δ' ἐμὲ μικρὸν ἔθρεψεν, / ὡς καὶ χιλιάδας Χριστὸς μέγας ἐν ποτ' ἐρήμοις; *or.* 41, 4, 29-31 (*SCh* 358, 322), Ἰησοῦς αὐτός, ἡ καθαρὰ τελειότης, οἶδε μὲν τρέφειν ἐν ἐρημίᾳ καὶ πέντε ἄρτοις πεντακισχιλίους, οἶδε δὲ καὶ ἑπτὰ τετρακισχιλίους<sup>297</sup>; l'episodio evangelico è ancora ricordato in *or.* 14, 1 e, allusivamente, in *or.* 43, 35. Cfr. anche Greg. Nyss. *Eun.* 3, 3, 65, 5, οὔτε τρέφει τὰς χιλιάδας ἢ ἀνθρωπίνη πτωχεία («non è la povertà umana a nutrire le migliaia»); *antirrh.* 3, 1, 202, 30-203, 2, τῇ ἀφράστῳ δυνάμει τὰς τοσαύτας χιλιάδας ἐπ' ἐρημίας τρέφουσιν αὐξοντες τῷ κόρῳ τὸν ἄρτον τὸν ἐν ταῖς χερσὶ τῶν μαθητῶν γεωργούμενον.

**ὔδωρ τ' εἰς οἶνον ἀμείψε:** cf. *carm.* 1, 1, 23, 3 (494), Ἦν γάμος, οἰνοχόοι δ' ἐκέρων ἐξ ὕδατος οἶνον<sup>298</sup>; *epist.* 232, 2, Ἐν δὲ τῶν καλῶν, παρῆναι Χριστὸν τοῖς γάμοις [...] καὶ τὸ γενέσθαι οἶνον τὸ ὔδωρ (τὸ δὲ ἐστὶ πάντα μεταποιεῖσθαι πρὸς τὸ βέλτιον); Nonn. *D.* 27, 178 s., ὄλον δέ οἱ ἀγλαὸν ὔδωρ / χεύμασι ληναίοισιν ἐς εὔιον οἶνον ἀμείψω<sup>299</sup>; *P.* 2, 35-37, καὶ εἰς χύσιν αἰθοπος οἴνου / χιονέην ἡμείψε φυὴν ἑτερόχροον ὔδωρ / χεύματι φοινίσσοντι<sup>300</sup>; 4, 208 s., ὅπῃ πάρος εἰς χύσιν οἴνου / ξανθὸν ὔδωρ ποίησε φύσιν χιονωπὸν ἀμείψας.

**70 s.:** Il presente distico richiama il battesimo di Cristo, narrato in tutti e tre i sinottici (*Mt* 3, 13-17; *Mc* 1, 9-11; *Lc* 3, 21 s.) prima delle tentazioni nel deserto<sup>301</sup> e descritto dal Battista in *Gv* 1, 29-34. Gli elementi fondanti (nei sinottici) sono l'immersione di Gesù nelle acque del Giordano; lo Spirito Santo che, sotto forma di colomba, si posa su di lui; i cieli aperti e la voce del Padre che proclama il Messia suo figlio prediletto.

<sup>297</sup> «Gesù stesso, la perfezione pura, sa nutrire nel deserto cinquemila uomini con cinque pani, ma sa anche nutrire con sette pani quattromila uomini», trad. cit.

<sup>298</sup> «C'erano delle nozze, e i coppieri mescevano vino trasformato dall'acqua», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 58.

<sup>299</sup> «cambierò l'intera sua acqua gloriosa in vino evio grazie al liquore dei torchi», trad. Agosti. A parlare è Dioniso, che minaccia di trasformare l'acqua dell'Idaspe in vino (vd. nota *ad l.*, p. 226 s.)

<sup>300</sup> «l'acqua mutò la sua nivea natura in un fiotto di vino scintillante, dalle correnti porporine», trad. Livrea 1989, p. 143 (vd. il relativo commento, pp. 206-209.).

<sup>301</sup> In Luca, tuttavia, funge da filtro fra le due scene la genealogia di Gesù (3, 23-38).

**70 λούσατο... ἁμαρτάδας:** cfr. *or.* 29, 20, 1 s., p. 220, Ἐβαπτίσθη<sup>302</sup> μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλ' ἁμαρτίας ἔλουσεν ὡς Θεός, ἀλλ' ἵνα ἀγίαση τὰ ὕδατα<sup>303</sup>; 38, 16, 1-4 (*SCh* 358, 140), ... ὄψει καὶ καθαιρόμενον Ἰησοῦν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ τὴν ἐμὴν κάθαρσιν· μᾶλλον δὲ ἀγνίζοντα τῇ καθάρσει τὰ ὕδατα – οὐ γὰρ δὴ αὐτὸς ἐδεῖτο καθάρσεως, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (*Gv* 1, 29)<sup>304</sup>; *or.* 39, 15 *pass.*, in part. 1-4 (*l. cit.*, 180), Πλὴν Ἰωάννης βαπτίζει, πρόσεισιν Ἰησοῦς, ἀγιάσων τυχὸν μὲν καὶ τὸν βαπτιστὴν, τὸ δὲ πρόδηλον, πάντα τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ἵν' ἐνθάψῃ τῷ ὕδατι· πρὸ δὲ τούτων καὶ διὰ τούτους, τὸν Ἰορδανῆν<sup>305</sup>, e 13 ss.; 40, 29, 1 s. (*l. cit.*, p. 264).

**λούσατο:** lett. “si lavò”, è da intendere verisimilmente *pro passiuo*, secondo un *usus* non privo di attestazioni *e.g.* in Omero, Pindaro ed Euforione (vd. Wackernagel 1926-1928, pp. 179 s. per riferimenti e bibliografia), o in alternativa come un medio causativo («si fece battezzare»); cfr. *arc.* 3, 47 s. (εἰ θεότητι / λουσάμενος); *carm.* 2, 2, 3, 264, (1499, λοεσσαμένοισι δι' ὕδατος).

**ἀλλ' ἐκάθηρεν:** lezione di Ω L Mn Cosm. Ho.<sup>mg</sup>, contro ἀλλὰ κάθηρεν di Π (ἀλλὰ κάθαρεν Cu). Sia la forma con aumento sia quella con aferesi sono presenti in Omero, rispettivamente in *Il.* 16, 228 (ἐκάθηρε θεεῖω) e *Il.* 14, 171 (λύματα πάντα κάθηρεν, Era in vista dell'unione con Zeus); *Od.* 6, 93 (αὐτὰρ ἐπεὶ πλῦνάν τε κάθηρὰν τε ῥύπα πάντα); 18, 193 (προσώπατα καλὰ κάθηρεν: Afrodite rende puro il viso di Penelope), e nei *Carmina* gregoriani, nei quali tuttavia si registra una preponderante opzione per la prima, cfr. *e.g. arc.* 2, 76 (vd. *infra*); 8, 78 s., [καθάρσιον] τό μοι προτέρην ἐκάθηρε / σαργογενῆ κακίην; *ibid.*, v. 89, τὸ [αἶμα, *scil.*] φλιάς ἐκάθηρεν (*rectius* ἐκάθηρεν); *carm.* 1, 1, 22, 17 (493, καὶ λεπρούς ἐκάθηρε δέκα); 1, 2, 1, 308 (545) e 416 (553); 1, 2, 2, 493 (617, καὶ γαῖαν ἐκάθηρεν ἁμαρτάσιν οὐρανίωνων); 2, 1, 46, 41 (1380) e 47 (1381); 2, 2, 3, 120 (1488, καὶ ψυχὴν ἐκάθηρε μελαινομένην κακότητι); la seconda s'incontra solo in *carm.* 2, 2, 7, 228 (1596). Questa evidenza sembra confermare la scelta di Moreschini, anche se entrambe le possibilità sarebbero

<sup>302</sup> L'aor. I pass. di βαπτίζω è adoperato in *Mc* 1, 9, 2 e *Lc* 11, 38, 2.

<sup>303</sup> «Fu battezzato in quanto uomo, ma liberò dai peccati in quanto Dio, e per santificare le acque», trad. cit.

<sup>304</sup> «... vedrai Gesù che si purifica nel Giordano con la mia stessa purificazione: o piuttosto, lo vedrai santificare le acque del fiume con la sua purificazione (infatti, non aveva bisogno di purificazione Colui che toglie il peccato del mondo)», trad. cit.

<sup>305</sup> «Invece, Giovanni battezza e Gesù si fa avanti verso di lui, forse per santificare colui che dispensa il battesimo; è chiaro, comunque, che vuole santificare tutto il vecchio Adamo, per poterlo seppellire nell'acqua; prima di costoro e a causa di costoro, santifica il Giordano...», trad. cit.



Πνεύματι ἀγαπητὸς Υἱὸς εἶναι ἐνοήθη καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐμαρτυρήθη<sup>307</sup>; *Paraphrasi anonima* (ed. cit., p. 228), ἀλλ' ἐμαρτυρήθη ὑπὸ τοῦ ἀνάρχου Πατρὸς διὰ τῆς βροντώσης φωνῆς τῷ Πνεύματι; Billius omette la traduzione di πνεύματι (*et grandi ipsius sanctissima voce / A Patre testata est deitas, Natusque vocatus*); Caillau (*sed acclamatus est / Spiritu tonitrui voce Filius Aeterni*). Si potrebbe ipotizzare anche un valore sociativo («ma fu proclamato da una voce di tuono, assieme allo Spirito, Figlio del privo di inizio»), ma appare meno probabile.

Il nesso βρονταία φωνή occorre solo qui e in Greg. Nyss. *Eun.* 3, 2, 16, dove si riferisce alla voce dell'evangelista Giovanni (Οὐχ οὕτως ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, οὐχ οὕτως ἐκείνη ἢ βρονταία φωνή τὸ τῆς θεολογίας κηρύσσει μυστήριον κτλ.). Per Υἱὸς Ἀνάρχου cfr. *arc.* 1, 31 (vd. *ad l.*); *carm.* 2, 2, 3, 225 (1496). La sua origine è tuttavia nella Scrittura, dove si configura come la voce di Dio: cfr. *Ps.* 76, 19, 1 (φωνὴ τῆς βροντῆς σου ἐν τῷ τροχῷ, *Vulg.: vox tonitrui tui in rota*); 103, 7, 2 (ἀπὸ φωνῆς βροντῆς σου δειλιάσουσιν, *a voce tonitrui tui formidabunt*); *Sir* 43, 17, 1 (φωνὴ βροντῆς αὐτοῦ ὠνείδισεν γῆν, *Vox tonitrui eius verberavit terram*); *Aroc.* 6, 1 (καὶ ἤκουσα ἐνὸς ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων λέγοντος ὡς φωνὴ βροντῆς, *et audivi unum de quatuor animalibus, dicens tamquam vocem tonitrui*); 14, 2 (καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, *Et audivi vocem de caelo, tamquam vocem aquarum multarum, et tamquam vocem tonitrui magni*: qui si riferisce a coloro che “seguono l'Agnello dovunque vada” [14, 4]).

72: Il riferimento è all'episodio della tempesta sedata [a], descritto nei sinottici (*Mt* 8, 23-27; *Mc* 4, 35-41; *Lc* 8, 22-25), “contaminato” da Gregorio nella terza *Orazione teologica* con quello in cui Gesù cammina sulle acque [b] (*Mt* 14, 22-33, *Mc* 6, 45-52; *Gv* 6, 15-21): *or.* 29, 20, 9-11 (p. 220): [a] Ἐβαρήθη μὲν ὑπνω (*Mt* 8, 24, *Mc* 4, 38), [b] ἀλλ' ἐπὶ πελάγους κουφίζεται (*Mt* 14, 25, *Mc* 6, 48, *Gv* 6, 19), [a] ἀλλ' ἐπιτιμᾷ πνεύμασιν (*Mt* 8, 26, *Mc* 4, 39, *Lc* 8, 24), [b] ἀλλὰ Πέτρον κουφίζει βαπτιζόμενον (*Mt* 14, 29-31)<sup>308</sup>; *epist.* 102, 24 ὑπνωσε, 25 ὑπερθε θαλάσσης ἐπέξυσε; *carm.* 1, 1, 20, 6 (488), οἶδμα μέγα εὐνασε καὶ ἀνέμους; 1, 1, 28, 1-2.4-5 (506 s.), Ἦν ὅτε Χριστὸς ἴαυεν ἐφ' ὀλκάδος ἔμφυτον ὑπνον, / τετρήχει δὲ θάλασσα κυδομοτόκοισιν ἀήταις. / [...] / [...] Ἄναξ δ' ἐκέλευεν ἀναστὰς / ἀτρεμείεν ἀνέμους καὶ κύματα, καὶ πέλεν οὕτως<sup>309</sup>.

<sup>307</sup> «e, ad opera dello Spirito, fu considerato e solennemente riconosciuto quale Figlio prediletto dalla voce tonante del Padre privo di inizio», trad. cit.

<sup>308</sup> «Fu oppresso dal sonno, ma va leggero sul mare, dà ordini ai venti, e solleva Pietro che era sommerso dall'acqua», trad. cit. Cfr. *or.* 29, 18 (ὑπνοῦν).

<sup>309</sup> «Vi fu un tempo in cui Cristo dormiva su una nave il sonno dovuto alla sua natura umana, e il mare infuriava ai soffi del vento che sollevava i flutti. [...] Ma il Signore, levatosi,

Dell'influsso gregoriano risente visibilmente Giovanni Geometra, *poem. hex. eleg.* 73, 1-2 van Opstall, Εἰ Θεός, εἰ βροτός· ὑπνοῖς, ἀλλὰ καὶ εὐναςας οἶδμα· / ὑπνοῖς, ἔγρεο· ἔγρετο καὶ σάλον εὐνασε πόντου.

**ὑπνον ἔδεκτο:** La *iunctura* sembra attestata per la prima volta in Philostr. *v. Apoll.* 2, 36, 44 s., καταδαρθέντες δὲ καθαρᾶ τῇ ψυχῇ δέχονται τὸν ὑπνον, e si ritrova poi in Greg. Naz. *or.* 37, 2 (PG 36, 284, 31 s.), Τάχα καὶ ὑπνον δέχεται, ἵνα καὶ ὑπνον εὐλογήσῃ («Forse riceve il sonno per benedire il sonno», trad. cit.); Nonn. *D.* 48, 874, οὐ μούνη γλυκὺν ὑπνον ἐδέξαο πομπὸν ἐρώτων; Chrys. PG 49, 45, 20; Lib. *or.* 1, 174, 6, ὑπνον τε ὁμοῦ καὶ θάνατον δέχεται etc.

**εὐνασε πόντον:** *iunctura* desunta da Ap. Rhod. 1, 1155, (αιθὴρ νήνεμος) κατὰ δ' εὐνασε πόντον («l'aria senza vento placò il mare»), dove però il verbo, in tmesi, è κατευνάζω. Il verbo semplice ricorre ancora nel Nazianzeno in *car.* 2, 1, 1, 10 s. (970), ὅς ποθ' ὄλην ζείουσαν ὑπεῖρ ἄλα πεζὸς ὁδεύσας, / κύματα καὶ ἀνέμων μένος ἠύναςας (ancóra l'episodio evangelico in cui Cristo cammina sulle acque)<sup>310</sup>; 2, 2, 6, 26 (1544), οὐδὲ λεοντοκόμος θηρὸς μένος εὐνασεν ἄλκῃ<sup>311</sup>; in senso metaforico, in *car.* 1, 2, 2, 509 (618), εὐνάζειν βροτέους τε πόθους καὶ σαρκὸς ἐρώας<sup>312</sup>; 1, 2, 25, 21, 815 εὐνάσαι βία (πυρὸς βρέμοντος ἀγρίαν φλόγα, *scil.*, v. 17 col. 814); 2, 1, 45, 91 s. (1360), κελαινῶν / εὐνάζον παθέων οἶδμ' ἐπανιστάμενον; 2, 2, 5, 184 (1535), ἀνίας / εὐνάζω.

73: allusione, nella prima parte del verso, a Gv 4, 5-6, <sup>5</sup>ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ· ὅγῃ δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ<sup>313</sup>, nella seconda, al miracolo della guarigione del paralitico di Cafarnao (Mt 9, 1-8, Mc 2, 1-12, Lc 5, 17-26), come l'intendono i più, e/o anche del servo del centurione dalla paralisi (Mt 8, 13, 5 ss., cfr. Lc 7, 1-10, Gv 4, 46b-53; vd. *infra*). Anche in questo caso, la corrispondenza con la terza *Orazione teologica* è solo parziale, dal momento che in questa la stanchezza di Gesù è messa in relazione con Mt 11, 28, Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς<sup>314</sup>:

ordinò ai venti e ai flutti di calmarsi, e così fu», trad. Moerschini *et al.* 1994, p. 64.

<sup>310</sup> «tu che un tempo camminasti a piedi sul mare in preda alla procella, ne mitigasti le onde e l'impeto dei venti», trad. Crimi-Costa 1999, p. 42.

<sup>311</sup> «Infatti colui che addomestica i leoni non acquieta con la forza il furore della belva», Crimi-Costa 1999, p. 271. Cfr. Lyc. *Alex.* 570, εὐνάζων μένος.

<sup>312</sup> Cfr. Soph. *Tr.* 106 s., οὐποτ' εὐνάζειν ἀδάκρυ-/τον βλεφάρων πόθον; [Opp.] *Cyn.* 3, 373, κατὰ δ' εὐνασε θηρὸς ἐρωήν.

<sup>313</sup> Vulg: *Venit ergo in civitatem Samariae, quae dicitur Sichar, iuxta praedium quod dedit Jacob Joseph filio suo. Erat autem ibi fons Iacob. Iesus ergo fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem.*

<sup>314</sup> Vulg: *Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos.*

or. 29, 20, 8 s., p. 220, Ἐκοπίασεν, ἀλλὰ τῶν κοπιώντων καὶ πεφορτισμένων ἐστὶν ἀνάπαυσις<sup>315</sup>; come caratteristica dell'umanità di Gesù, ἐκοπίασεν è presente anche in or. 38, 15, 2 (SCh 358, 138) ed *epist.* 102, 24. In effetti, la sostituzione di κοπιάω con γούνα κάμεν, *iunctura* ben attestata nella tradizione poetica (vd. lemma seguente), è funzionale appunto alla creazione di un parallelismo con l'episodio del paralitico.

**γούνα κάμεν:** cfr. Hom. *Il.* 23, 444 (γούνα καμόντα); Eur. *Ph.* 843 (κάμνει γόνυ); Arat. *phaen.* 1, 66 (ἐν γούνασι κάμνον); Ap. *Rhod.* 4, 116 (κεκμηότα γούνατ' ἔκαμψεν); *Orac. Sib.* 3, 285 (καμόν ... γόνυ); Quint. *posthom.* 10, 448 (κάμε γούνατ'); Nonn. *D.* 19, 285 (γούνατα κάμνε); Ast. *Am. hom.* 8, 30, 1, 5 (οὐ γόνυ ἔκαμνεν ὀδεῦον αἰεί, riferito a Paolo Apostolo). γούνα è plurale omerico (cfr. e.g. *Il.* 6, 511; *Od.* 6, 147), adoperato da Gregorio anche in *carm.* 2, 1, 22, 16 (1282); 2, 1, 46, 32 (1380); 2, 2, 1, 107 (1459).

**παρέτοις ... ἔπηξεν:** lett. «ai paralitici rese saldi/rafforzò il vigore e le ginocchia» (o, per sineddoche, le gambe), cfr. Hom. *Il.* 20, 93 = 22, 204, ὅς μοι ἐπῶρσε μένος λαιψηρά τε γούνα; quindi, più liberamente, «restitui il vigore nelle ginocchia» (considerando cioè γούνατ' come un accusativo di relazione, al pari del primo γούνα: «rese saldo il vigore nelle ginocchia»), cfr. *Il.* 17, 451, σφῶϊν δ' ἐν γούνεσσι βαλῶ μένος ἠδ' ἐνὶ θυμῷ («Io v'infonderò vigore nei garretti e nell'animo», Zeus ai cavalli di Achille, trad. Cerri). Gregorio impiega altre volte πήγνυμι in questo senso, con τὰ μέλη: *carm.* 1, 1, 20, 4 (488), κατοντάρχου παιδὸς ἔπηξε μέλη (*Mt* 8, 13)<sup>316</sup>; 2, 1, 1, 593 (1014), Πήξειας δὲ μέλη βεβαρηότα<sup>317</sup>; 2, 2, 5, 83 (1527), οὐ μελέεσσι πεπηγῶς<sup>318</sup>; la *iunctura* è tuttavia già presente in Arr. *Cyn.* 8, 4, 2 (ἐς τὸ πῆξαι τὰ μέλη); 10, 1, 2 (τὰ τε γὰρ μέλη πῆξαι καὶ ῥῶσαι ἀγαθή); 26, 1, 2 (πολὺ γάρ τοι ὕστερον τοῖς ἄρρεσιν πήγνυται τὰ μέλη); cfr. anche Meth. *symp.* 2, 6, 3 s. (SCh 95, 82), Τίς γὰρ ὀστέων ἄπηκτον ἔπηξεν οὐσίαν;

**παρέτοις:** termine desunto dal linguaggio della medicina (cfr. e.g. Aret. *SD* 2, 3, 8, 5, πάρετοι τὰ μέλεα; in Galeno si registrano 14 occorrenze, per cui vd. *TLG*<sup>s.v.</sup>). In riferimento al passo evangelico sopra citato si trova in Orig. *CMt* 13, 4, che istituisce una corrispondenza fra paralisi fisica e spirituale: εἶπερ πᾶσα νόσος καὶ πᾶσα μαλακία, ἃς ἐθεράπευσεν ὁ σωτὴρ ἡμῶν τότε «ἐν τῷ λαῷ», ἀναφέρεται ἐπὶ τὰ ἐν ψυχαῖς διάφορα συμπτώματα, ὡς τοὺς μὲν παρετοὺς τὴν ψυχὴν καὶ κειμένην αὐτὴν ἔχοντας ἐπὶ τοῦ σώματος παραλελυμένην δηλοῦσθαι διὰ

<sup>315</sup> «Fu stanco, ma è riposo per quelli che sono stanchi e gravati dall'angoscia», trad. cit.

<sup>316</sup> «rafforzò le membra del servo del centurione», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 55.

<sup>317</sup> (Cristo) «Rendi salde le membra grevi», trad. Crimi-Costa 1999, p. 64.

<sup>318</sup> «non saldo nelle membra», *ibid.*, p. 261.

τῶν παραλυτικῶν<sup>319</sup>; cfr. anche Id. *ibid.* 16, 14, 27, *παρέτων* *ιάσεως*. *PGL s.v.* fornisce anche i seguenti esempi: Mac. Magn. (IV-V sec.), *apocr.* 2, 8, p. 10, l. 6 Blondel; Sophr. H. *mir. Cyr. et Jo.* 30 (PG 87, 3520 C). La paralisi è definita da Galeno (*loc. aff.* 3, 14, Kühn 8, 208) come la perdita, da parte dei nervi, della sensazione e del movimento in una parte del corpo, mentre quando interessa l'intero corpo si dice apoplessia: πάντων μὲν οὖν ἅμα τῶν νεύρων ἀπολεσάντων αἰσθησὶν τε καὶ κίνησιν, ἀποπληξία τὸ πάθος ὀνομάζεται· κατὰ θάτερον δὲ μέρος [...] εἰ συμβαίνει τοῦτο, παράλυσις καλεῖται.

**γούνατ' ἔπηξεν:** Il nesso è presente anche in Hom. *Il.* 22, 452 s. (νέρθε δὲ γούνα / πῆγνυται), ma il significato è opposto a quello del passo Gregoriano (le gambe si gelano, si bloccano); cfr. similmente Nonn. *D.* 2, 59 (πηλώνεντι πεπηγότα γούνατα δεσμῶ); 34, 242 (πεπηγότα γούνατα πηλῶ); 37, 355 = 43, 274 (καὶ ἐπ' ἄντυγι γούνατα πήξας).

**74:** cfr. *or.* 29, 20, 17 s. (p. 220), *προσεύχεται, ἀλλ' ἔπακούει*. Nei *Vangeli* Gesù è rappresentato assai sovente in atteggiamento orante, ad es. durante il battesimo nel Giordano (*Lc* 3, 21, Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου); quando le fosse accorrevano, si ritirava in disparte per pregare (*Lc* 5, 15-16); durante l'agonia nel Getsemani (*Mt* 26, 36, *Mc* 14, 32, *Lc* 22, 41). Cfr. *or.* 14, 3 (861, 23), Θεὸς ἀγρυπνῶν πρὸ τοῦ πάθους, καὶ προσευχόμενος; 26, 12, 14 (*SCh* 284, 254), Διαβληθήσεται; Προσεύξεται. Per il secondo emistichio, anche qui non è possibile individuare un singolo episodio: ad es. Gallay (2008), nella nota ad *or.* 29, 20, segnala *Mt* 8, 13, 2 s. (la guarigione del servo del centurione: ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι), mentre Moreschini (2006a, p. 222) *Mt* 9, 27-31 (guarigione dei due ciechi: cfr. 29, κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν). Si tratta più verisimilmente di allusioni generiche all'intera serie di interventi miracolosi operati da Cristo in risposta alle preghiere dei sofferenti; vd. tuttavia le scene adombrate dalle successive occorrenze di *λιτάζομαι*.

**λιταζομένων:** cfr. *Orac. Sib.* [2], 2 (πολλὰ λιταζομένης); [*Opp.*] *Cyn.* 2, 373 (τοῖά τις ἂν δόξειε λιταζομένους ἀγορεύειν); *Meth. symp.* 12, 1, 59 (λιτάζομαι, λόγε); *Greg. Naz. AG* 8, 192, 1 (λιτάζομαι); *arc.* 8, 19 s. (ὑποφήταις / [...] λιταζομένοισιν); *carm.* 1, 1, 20, 20 (489, μητρὶ χαριζόμενος πολλὰ λιταζομένη; vd. *Mt* 15, 21-28); 2, 1, 1, 402 (1000, τηλόθεν ἐστηκῶς δὲ λιτάζετο, il pubblico nel tempio, *Lc* 18, 9-14); [*Apol.*] *Metaphr.* 2, 79, 42 (λιταζομένων δ' ὑπακούσας); 2, 89, 32 (δμῶεσσι λιταζομένοις ὑποεῖκοις).

<sup>319</sup> «Ciascuna delle malattie e ognuna delle infermità “allora” sanate dal nostro Salvatore nel popolo si riferiscono alle varie infermità spirituali: come i paralitici che indicano persone prive di vigore spirituale, il cui animo giace nel corpo, come paralizzato», trad. R. Scognamiglio.



**ἀμενηνῶν:** agg. poetico (da ἀ- privativo e μένος), spesso in connessione, nel senso di “privo di forza vitale”, con fantasmi od ombre (cfr. Hom. *e.g.* *Od.* 10, 521, νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα; Eur. *Tr.* 193, νεκύων ἀμενηνὸν ἄγαλμα); riferito ad uomini ha il significato di “debole, fragile”, denotando la loro condizione soprattutto nei confronti degli dèi, cfr. *Il.* 5, 887 (ἦ κε ζῶς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπῆσι, «o restavo pur vivo, ma esanime, sotto i colpi del bronzo», trad. Cerri), [Hom.] *hymn.* 2 (*in Cer.*), 352 (φῦλ' ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων, «la debole stirpe degli uomini nati sulla terra», trad. Càssola); 5 (*in Ven.*), 188 (μὴ με ζῶντ' ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἐάσης ναίειν, «non lasciare ch'io dimori tra gli uomini menando vita da invalido», trad. cit.); *Soph. Ai.* 890 (ἀμενηνὸν ἄνδρα, qui “sfortunato”); *Ar. Av.* 686 (σκιοειδέα φῦλ' ἀμενηνά); cfr. in generale *LSJ*, *DGE s.v.* In Gregorio è presente solo qui e in *AG* 8, 233, 1 (= citazione di *Od.* 10, 521).

#### 75-79: passione, morte, resurrezione di Cristo

ἦν θύος, ἀρχιερεὺς δέ· θυηπόλος, ἀλλὰ Θεός περ.  
αἶμ' ἀνέθηκε Θεῶ, κόσμον δ' ἐκάθηρεν ἅπαντα.  
καὶ σταυρός μιν ἄειρε, πάγη δ' ἤλοισιν ἁμαρτάς.  
ἀλλὰ τί μοι τὰ ἕκαστα λέγειν; νεκύεσσιν ἐμίχθη,  
ἔγρετο δ' ἐκ νεκύων, νεκρούς δ' ἀνέγειρε πάροιθεν.

75

**75:** Anche qui è fortissima la tensione ossimorica derivante dall'accostamento dei termini e dalla κλίμαξ trimembre crescente, che sottolinea la paradossale e contemporanea identità fra i termini della questione: Cristo è offerta sacrificale (*a*), ma (δέ) sommo sacerdote (*b*); sacrificatore (*b*), ma (ἀλλά) addirittura Dio (*c*), al quale il sacrificio è offerto. Attraverso la ripetizione *cum uariatione* dell'elemento *b* lo schema viene ad essere *abc*.

Questo verso è costruito su una fitta trama di intertesti biblici. La caratterizzazione di Gesù quale offerta sacrificale (θύος) affonda le sue radici nell'agnello pasquale ebraico (cfr. *Exod. pass.*) e in *Is* 53, 7 (καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ), che nella *interpretatio christiana* del NT portano al titolo messianico di *Agnus Dei* (*Gv* 1, 29, ἴδε ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου; *Act.* 8, 30 ss.; *Apoc.* 5, 12, Ἄξιός ἐστιν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὴν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν, e *passim*); vd. anche *1 Gv* 2, 2 (καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ

καὶ περὶ ὄλου τοῦ κόσμου) e *Eph.* 5, 2 (... παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας). Anche per il ruolo sacerdotale si deve risalire alla concezione veterotestamentaria del Messia come re e sacerdote *secundum ordinem Melchisedech* (*Ps.* 109, 4, 2, Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ), re di Salem e sacerdote del Dio altissimo, il quale offre pane e vino, in *Gn* 14, 18 (καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον· ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου), che, sotto la penna dell'autore della *Lettera agli Ebrei*, diviene τύπος di Cristo, al quale è reso simile dal fatto di essere privo di padre, madre, generalogia, principio di giorni e fine di vita (*Heb.* 7, 3, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές)<sup>320</sup>: il sacerdozio della nuova alleanza non coincide più con quello levitico, fondato sulla nascita, ma è appunto privo di genealogia ed eterno, come quello di Melchisedech (cfr. 7, 11 ss.). Sulla base di questo retroterra l'autore neotestamentario presenta Cristo come sommo sacerdote assiso alla destra della maestà divina nei cieli (8, 1 s., τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τῶν ἀγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος), mediatore della nuova alleanza (8, 6, διαθήκης μεσίτης), che sostituisce la precedente (8, 7-13; 9, 1-10), fondata non sul sangue di capri e vitelli, ma sull'effusione del suo stesso sangue:

9<sup>11</sup> Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, <sup>12</sup>οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, εἰσήλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰώνιαν λύτρωσιν εὐράμενος. <sup>13</sup>εἰ γὰρ τὸ αἶμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, <sup>14</sup>πόσω μᾶλλον τὸ αἶμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαρῶς τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεῦναι θεῷ ζῶντι<sup>321</sup>.

<sup>320</sup> In riferimento a questo passo il Nazianzeno spiega che il Figlio è ἀπάτωρ in quanto uomo ed ἀμήτωρ in quanto Dio: *or.* 29, 19, 12 (p. 218), Ἀπάτωρ ἐντεῦθεν, ἀλλὰ καὶ ἀμήτωρ ἐκείθεν («Qui in terra fu senza padre, ma lì in alto senza madre», trad. cit.); 30, 21, 26 (p. 274), «Μελχισεδεκ» δέ, ὡς ἀμήτωρ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς, καὶ ἀπάτωρ τὸ καθ' ἡμᾶς, καὶ ὡς ἀγενεαλόγητος τὸ ἄνω κτλ. («“Melchisedec”, perché è senza madre per la parte che è al di sopra di noi, senza padre per quella che in comune con noi, ed è privo di genealogia per ciò che riguarda l'inizio etc.»); 38, 2, 7-9 (*SCh* 358, 106); *arc.* 8, 40, Υἱὸς ἀμήτωρ.

<sup>321</sup> *Vulg.*: *Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius ta-*

La paradossale identità di vittima e sacerdote in Gesù Cristo, già enunziata implicitamente da Giustino (*dial.* 116, 1, Bobichon, τὸν Χριστὸν ἀρχιερέα τοῦτον τὸν σταυρωθέντα), è enfatizzata soprattutto in Origene, *e.g. mart.* 30 (GCS 2 Koetschau, p. 27, l. 6), ὁ ἀρχιερεὺς θυσίαν ἑαυτὸν προσήνεγκεν; *HGn* 8, 9 (GCS 29 Baehrens, 84, 29-85, 1), *Ideo ipse et hostia est et pontifex. Secundum spiritum namque offert hostiam patri, secundum carnem ipse in altari crucis offertur*; *Hct* 1 (GCS 33 Baehrens, 98, 13-16), *Christus pontifex dicitur... quidem secundum hoc, quod mediator est Dei et hominum omnisque creaturae, pro qua et propitiatio factus est, semet ipsum offerendo hostiam pro peccato mundi*<sup>322</sup>. Cfr. *e.g.* anche Id. *CIo* 6, 53, 275, 1-3, Ὁ δὲ προσαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεός, μέγας ἀρχιερεὺς<sup>323</sup>; *Ath. Ar.* 2, 7 (PG 26, 161 BC), ἵνα ἔχων τὸ προσφερόμενον αὐτὸς ὡς ἀρχιερεὺς ἑαυτὸν προσενέγκῃ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἰδίῳ αἵματι πάντας ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν καθάρσις, καὶ ἀπὸ τῶν νεκρῶν ἀναστήσις; *Bas. epist.* 8, 8, 7 (καὶ πρόβατον καὶ πάλιν ἀρχιερεὺς); 265, 2, 50-52, ἀρχιερέα τυπικὸν μετὰ τὸν ἀληθινὸν ἀρχιερέα καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μετὰ τὸν ἀμνὸν τοῦ Θεοῦ τὸν ἄρα τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου; *Greg. Nyss. res.* 1 (GNO 9, 288, 9-11), προσήχθη τῷ θεῷ ἡ θυσία παρὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως τοῦ τὸν ἑαυτοῦ ἀμνὸν ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἁμαρτίας ἀρρήτως τε καὶ ἀοράτως ἱεουργήσαντος; *Eun.* 3, 4, 19, 1-4, Ἰησοῦς γάρ, καθὼς φησι Ζαχαρίας (3, 1), ὁ ἀρχιερεὺς ὁ μέγας, ὁ τὸν ἴδιον ἀμνόν, τουτέστι τὸ ἴδιον σῶμα, ὑπὲρ τῆς κοσμικῆς ἁμαρτίας ἱεουργήσας<sup>324</sup>.

Nel Nazianzeno si registrano diversi *loci paralleli*: *or.* 2, 95, 2 (*SCh* 247, 212) = 20, 4, 2 (*SCh* 270, 62), Θεοῦ καὶ θύματος καὶ ἀρχιερέως; *ibid.* 98, 10 s. (p. 218), τοῦ ἀμνοῦ, τοῦ ἀρχιερέως, τοῦ θύματος; 30, 21, 24-26, p. 272, «Πρόβατον» δέ, ὡς σφάγιον. «Ἀμνός» δέ, ὡς «τέλειον» (*Exod.* 12, 5). «Ἀρχιερεὺς» δέ, ὡς προσαγωγεὺς (*Hebr.* 8, 3)<sup>325</sup>; 37, 4, 25 s. (*SCh* 318, 280), πρόβατον, ὅτι

*bernaculum, non manufactum, id est, non hujus creationis: neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa. Si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis: quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi?*

<sup>322</sup> Cfr. *PGL*, s.v., C 1.

<sup>323</sup> «E a condurre questo agnello al sacrificio fu il Dio che era nell'uomo, il Sommo Sacerdote grande», trad. Corsini 1971.

<sup>324</sup> «“Gesù”, come dice infatti Zaccaria, “il grande sommo sacerdote”, colui che sacrificò il suo agnello, vale a dire il suo corpo, per il peccato del mondo...», trad. cit.

<sup>325</sup> «È detto “pecora”, poiché deve morire. “Agnello”, perché è “perfetto”. “Sommo sacerdote”, perché offre il sacrificio», trad. cit.

θύμα· ἀρχιερεύς, ὅτι προσφέρεις τὸ σῶμα<sup>326</sup>; 38, 16, 14 s. (*SCh* 358, 142), ὡς ἀμνὸν προσαγόμενον καὶ ὡς ἱερέα προσάγοντα<sup>327</sup>; *carm.* 2, 1, 1, 629 (1016), θύος τε... ἀρχιερεῦ. In *or.* 29, 20, 22-25, invece, al motivo di Cristo-vittima fa riscontro quello di Cristo-pastore d'Israele (*Gv* 7, 37) e dell'intera ecumene (*Gv* 10, 11.16), a quello dell'agnello muto (vd. *supra*) la sua natura di Λόγος: Ὡς πρόβατον πὶ σφαγὴν ἄγεται, ἀλλὰ ποιμάνει τὸν Ἰσραήλ, νῦν δὲ καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Ὡς ἀμνὸς ἄφωνος, ἀλλὰ Λόγος ἐστὶ κτλ.

**θυηπόλος:** termine di uso tragico, attestato in Aesch. *Pers.* 202 (σὺν θυηπόλῳ χειρὶ), Eur. *IT* 1359 (θυηπόλους, pl. poetico riferito ad Ifigenia); in Id. *IA* 746 (σὺν Κάλχαντι τῷ θυηπόλῳ); in Ar. *Pax* 1124 (ὦ θυηπόλε) acquista per estensione il significato di «indovino», in quanto interpreta i visceri degli animali sacrificati: cfr. *LSJ s.v.* In Gregorio solamente in questa sede è impiegato come epiteto cristologico; per lo più si riferisce a vescovi o sacerdoti, cfr. *carm.* 1, 2, 23, 5 (790); 2, 1, 13, 111 (1236), θυηπόλον ἐσθλὸν Ἄνακτος; ; 2, 2, 7, 21 (1552), φθέγξομαι, ἄσσ' ἐπέοικε θυηπόλον ἄνδρ' ἀγορεύειν; ad Aronne in *carm.* 1, 2, 1, 316 (546); 2, 1, 34 A, 99 (1314). Cfr. anche Nonn. *D.* 47, 577 ("Ἰναχος... θυηπόλος ἐνθεος Ἥρης), *P.* 4, 110 (θυηπόλος ἔρχεται ὦρη); 18, 91 s. (θυηπόλος ... Ἄνας).

**76:** cfr. *or.* 4, 68, 2 (*SCh* 309, 176), τοῦ τὸν κόσμον καθήραντος αἵματος; 29, 20, Πωλεῖται, καὶ λιαν εὐώνως, τριάκοντα γὰρ ἀργυρίων, ἀλλ' ἐξαγοράζει κόσμον, καὶ μεγάλης τιμῆς, τοῦ ἰδίου γὰρ αἵματος<sup>328</sup>; 30, 20, 44-46 (p. 270), «Ἀπολύτρωσις» δέ, ὡς ἐλευθερῶν ἡμᾶς ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας κατεχομένους, καὶ λύτρον ἑαυτὸν ἀντιδιδούς ἡμῶν τῆς οἰκουμένης καθάρσιον<sup>329</sup>; 45, 29, ῥανίδες αἵματος ὀλίγαι κόσμον ὅλον ἀναπλάττουσαι<sup>330</sup>; *arc.* 8, 80 s., καὶ γὰρ ἐμόν [τὸ αἶμα, *scil.*], τὸ Χριστὸς ἐμὸς Θεὸς ἐξεκένωσε / ῥύσιον ἀρχηγόνων παθέων κόσμοιό τ' ἄποινον<sup>331</sup>; *carm.* 1, 2, 1, 170 (535), αἵματι μὲν Ἄμνοιο μολύσματα πάντα καθήρας.

<sup>326</sup> (Sei detto) «agnello, perché tu sei vittima; sommo sacerdote, perché tuo offri il tu corpo», trad. cit.

<sup>327</sup> «Viene condotto al sacrificio come agnello e offre il sacrificio come sacerdote», trad. cit.

<sup>328</sup> «Egli è venduto, a un prezzo fin troppo basso, cioè per trenta denari d'argento, ma redime il mondo, e a gran prezzo, cioè a prezzo del suo sangue», trad. cit.

<sup>329</sup> «“redenzione”, perché libera noi, che siamo trattenuti sotto il peccato, e dà se stesso al nostro posto come riscatto che purifica la terra», trad. cit.

<sup>330</sup> «poche gocce di sangue hanno riplasmato tutto il mondo», trad. cit.

<sup>331</sup> «Mio è dunque il sangue che Cristo mio Dio versò fino all'ultima goccia, che ci libera dai mali originari e prezzo del riscatto del mondo», trad. mia

Al significato da attribuire al sangue versato da Cristo durante la sua passione Gregorio dedica il cap. 22 dell'*or.* 45, del 383: Τίνοι γὰρ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αἷμα, καὶ περὶ τίνος ἐχέθη, τὸ μέγα καὶ περιβόητον τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀρχιερέως, καὶ θύματος;<sup>332</sup> È categoricamente rifiutata come oltraggiosa, a differenza di Origene<sup>333</sup>, l'idea che il destinatario del riscatto potesse essere il demonio:

Κατειχόμεθα μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ πονηροῦ, πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, καὶ ἀντιλαμβάνοντες τῆς κακίας τὴν ἡδονήν. Εἰ δὲ τὸ λύτρον οὐκ ἄλλου τινός, ἢ τοῦ κατέχοντος γίνεται, ζητῶ τίνι τοῦτο εἰσηνέχθη, καὶ δι' ἣντινα τὴν αἰτίαν. Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως· εἰ μὴ παρὰ τοῦ Θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν αὐτὸν λύτρον ὀλισθησῆς λαμβάνει, καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φείδεται δίκαιον ἦν.<sup>334</sup>

D'altra parte, anche ipotizzando che fosse destinato al Padre, non verrebbero meno le aporie:

εἰ δὲ τῷ Πατρὶ, πρῶτον μὲν πῶς; Οὐχ ὑπ' ἐκείνου γὰρ ἐκρατούμεθα. Δεύτερον δέ, τίς ὁ λόγος, Μονογενοῦς αἷμα τέρπειν Πατέρα, ὃς οὐδὲ τὸν Ἰσαὰκ ἐδέξατο παρὰ τοῦ πατρὸς προσφερόμενον, ἀλλ' ἀντηλλάξατο τὴν θυσίαν, κριτὸν ἀντιδούς τοῦ λογικοῦ θύματος;<sup>335</sup>

La soluzione è invece un'altra: Dio accetta questa oblazione senza averla chiesta e senza averne necessità (Ἦ δὴλον, ὅτι λαμβάνει μὲν ὁ Πατήρ, οὐκ αἰτήσας,

<sup>332</sup> «A chi e per quale motivo fu versato in nostro favore il sangue quel sangue grande e celebrato di Dio, che fu pontefice e vittima?», trad. cit.

<sup>333</sup> Cfr. Orig. *CIO* 6, 53, 274, 5-7, ὠνούμενος τῷ ἑαυτοῦ αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους ἀγοράσαντος («con il suo sangue ci ha ricomprati da colui che ci aveva comprati, in quanto ci eravamo corrotti per i peccati», trad. Corsini); altri *loci* in Simonetti 1993b, pp. 167 ss.

<sup>334</sup> «Noi eravamo possesso del diavolo, dal momento che eravamo stati corrotti dal peccato e avevamo preso il piacere in cambio della malvagità. Se il riscatto per la liberazione non va a nessun altro, se non a colui che ha in mano l'ostaggio, io mi chiedo a chi sia stato versato questo riscatto e per quale motivo. Se al Malvagio, che grave oltraggio! Se non solo da Dio, a Dio stesso il ladrone prende come riscatto, allora riceve una ricompensa straordinaria per la sua tirannide» Riceve Dio, per il quale era giusto che noi venissimo risparmiati!», trad. cit.

<sup>335</sup> «Se il sangue è versato al Padre, per prima cosa mi chiedo come sia possibile. Infatti, noi non eravamo sotto il suo dominio. Poi, qual è il motivo per cui del sangue dell'Unigenito si compiace il Padre, che non consentì che Isacco fosse offerto in sacrificio dal padre, ma mutò la vittima, sostituendo alla vittima dotata di ragione un ariete?», trad. cit.

οὐδὲ δεηθείς), ma a causa della οικονομία e perché era necessario che l'uomo venisse santificato dall'umanità di Dio (ἀλλὰ διὰ τὴν οικονομίαν, καὶ τὸ χρῆναι ἀγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον), per strappare l'uomo alla tirannia del demonio e ricondurlo a sé attraverso la mediazione del Figlio (ἴν' αὐτὸς ἡμᾶς ἐξέλῃται, τοῦ τυράννου βία κρατήσας, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπαναγάγῃ δὰ τοῦ Υἱοῦ μεσιτεύσαντος), il quale ha attuato questa οικονομία in onore del Padre, al quale chiaramente si rimette in tutto (καὶ εἰς τιμὴν τοῦ Πατρὸς τοῦτο οἰκονομήσαντος, ᾧ τὰ πάντα παραχωρῶν φαίνεται). Gregorio è tuttavia consapevole del fatto che questa risposta non esaurisce del tutto la domanda; per questo aggiunge che il di più deve essere onorato dal silenzio (καὶ τὰ πλείω σιγῇ σεβέσθω)<sup>336</sup>.

Come Sykes (1997, p. 110) ricorda, gli stessi argomenti, in forma più sintetica, ritornano in *carm.* 1, 1, 10, 65-72 (470):

Ζητῶ τὸ αἶμα τῷ προσερρῷ Θεοῦ; 65  
 Εἰ μὲν πονηρῷ· φεῦ, τὸ Χριστοῦ τῷ κακῷ·  
 Εἰ τῷ Θεῷ δέ· πῶς, ἐτέρῳ κρατουμένων  
 ἡμῶν; ἐπεὶ κρατοῦντός ἐστ' αἰὶ λύτρον.  
 Ἦ τοῦτ' ἀληθές, αὐτὸν προσφέρειν Θεῷ,  
 ἴν' αὐτὸς ἡμᾶς τοῦ κρατοῦντος ἀρπάσῃ, 70  
 λάβῃ τε ἀντάλλαγμα τοῦ πεπτωκότος  
 τὸν Χριστόν· ὁ χρίσας γὰρ οὐχ ἀλώσιμος<sup>337</sup>.

Per spiegare quindi il mistero della redenzione, oltre a ribadire che il sangue è stato offerto a Dio, Gregorio introduce un nuovo elemento, quello dell'“inganno”

<sup>336</sup> Cfr. Holl 1904, p. 181. L'intero passo appare ispirato da Orig. *CMt* 16, 8 (*GCS* 40, 498), τίνοι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῆ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἢ τοῦ Ἰησοῦ ψυχῇ, ἀπατηθέντι <δηλονότι καὶ φαντασθέντι> ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι καὶ οὐχ ὀρώντι ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον («A chi diede la sua anima come riscatto per molti? Non certo a Dio. Non forse al maligno? Costui infatti ci dominava finché non gli fu data in riscatto per noi l'anima di Gesù, venendo ingannato come se potesse dominarla e non rendendosi conto di non essere in grado di sopportare il tormento nel tentativo di dominarla», trad. Simonetti cit. in Somenzi 2002, p. 260).

<sup>337</sup> «Io mi domando per chi fu versato il sangue di Dio. Se fu versato per il Malvagio, ahimè, il sangue di Cristo viene offerto al male? Se fu versato in onore di Dio, come è possibile questo, dato che era un altro ad averci in suo potere? Ché il prezzo del riscatto deve essere sempre pagato a chi è più forte. Ma la verità è la seguente, che Cristo stesso si offerse a Dio per strapparci dalle mani di colui che ci possedeva e perché questi prendesse, in sostituzione di colui che aveva peccato, il Cristo. Colui che ha unto Cristo, infatti, non può essere preso», trad. Moreschini 2006a, 259 s.

teso da Dio al demonio, una dottrina già formulata dagli gnostici (la discesa nascosta del Salvatore nel mondo, si pensi all'*Inno della perla*: vd. Jonas 1991, pp. 130 ss.) ma presente anche nella teologia "ortodossa" già in Ignazio (*Eph.* 19, 1) e sviluppata da Origene, dal quale la riprendono i Cappadoci<sup>338</sup>: la carne umana assunta da Gesù ha infatti impedito all'avversario di riconoscere Dio; in questo modo egli ha preso come riscatto, in cambio (ἀντάλλαγμα: cfr. *or.* 30, 20 cit. *supra*) dell'uomo caduto, Cristo, ritenendolo una creatura, mentre invece, in quanto Dio, non poteva essere preso (ὁ χρίστας γὰρ οὐχ ἄλωσιμος); cfr. *or.* 39, 13, 22-27 (*SCh* 358, 178), Ἐπειδὴ γὰρ ὤετο ἀήττητος εἶναι τῆς κακίας ὁ σοφιστής, θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται, ἴν' ὡς τῷ Ἀδὰμ προσβαλὼν τῷ Θεῷ περιπέσῃ, καὶ οὕτως ὁ νέος Ἀδὰμ τὸν παλαιὸν ἀνασώσῃται καὶ λυθῇ τὸ κατάκριμα τῆς σαρκὸς, σαρκὶ τοῦ θανάτου θανατωθέντος<sup>339</sup>; *arc.* 8, 53-59

ὡς κεν Ἀδὰμ νέος ἄλλος ἐπιχθονίοισι φαανθεῖς  
τὸν πάρος ἐξακέσαιτο, πετάσματι δ' ἄμφικαλυφθεῖς  
(οὐ γὰρ ἔην χωρητὸς ἐμοῖς παθέεσσι πελάσσαι),  
καὶ πιτυτὸν δοκέοντα ὄφιν σφήλειεν ἀέλπτως,  
ὡς μὲν Ἀδὰμ πελάσοντα, Θεῷ δέ τε ἀντιάσοντα,  
τῷ πέρη κάρτος ἔμελλεν ἔῃς ἄξειν κακότητος,  
τρηχείην περὶ πέτραν ἀλίκυπον ὡς τε θάλασσα<sup>340</sup>.

55

Il motivo dell'"inganno" del demonio è diffusamente spiegato anche nell'*Oratio catechetica magna* da Gregorio Nisseno, il quale paragona esplicitamente la car-

<sup>338</sup> Cfr. in generale Somenzi 2002. La studiosa segnala la derivazione di questa dottrina dalla teorizzazione platonica (*e.g. resp.* 3, 389 b) della liceità della menzogna utile del medico nei confronti dei pazienti o dei governanti ai danni dei nemici, «escludendo tuttavia [...] che ad essa potesse mai avere necessità di ricorrere la divinità» (p. 269).

<sup>339</sup> «Poiché, infatti, credeva di essere invincibile colui che aveva architettato il male e che ci aveva presi all'amo con la speranza che noi diventassimo dèi, ecco che viene catturato dall'esca della carne, affinché, scontrandosi con Adamo, si imbattersse in Dio, e così il nuovo Adamo potesse salvare il vecchio Adamo e venisse abolita la condanna della carne, in quanto la morte fu uccisa dalla carne», trad. cit. con alcune modifiche proposte da Somenzi 2002, p. 262

<sup>340</sup> «... affinché un nuovo Adamo, apparso agli abitanti della terra, soccorresse il primo (Adamo), ma ricoperto da un velo (ché non sarei stato capace di avvicinarmi a lui, a causa della mie debolezze) ed ingannasse [ma anche "abbattesse"], in maniera inattesa, il serpente che appariva astuto, perché credeva che si sarebbe avvicinato ad Adamo, mentre invece sarebbe andato incontro a Dio, sul quale stava per riversare la forza della sua malvagità, come fa il mare sulla ruvida roccia battuta dai flutti», trad. mia.

ne umana di Cristo ad un'esca, vòlta a celare l'"amo" della divinità e a catturare il "pesce"-diavolo:

Ἐπειδὴ γάρ, καθὼς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται, φύσιν οὐκ εἶχεν ἢ ἐναντία δύναμις ἀκράτῳ προσμῖξαι τῇ τοῦ Θεοῦ παρουσίᾳ καὶ γυμνὴν ὑποστῆναι αὐτοῦ τὴν ἐμφάνειαν, ὡς ἂν εὐληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα, τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συγκατασπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος, καὶ οὕτω τῆς ζωῆς τῷ θανάτῳ εἰσοικισθείσης καὶ τῷ σκότῳ τοῦ φωτὸς ἐπιφανέντος ἐξαφανισθῇ τὸ τῷ φωτὶ καὶ τῇ ζωῇ κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενον (*or. cat.* 24, 4)<sup>341</sup>.

L'immagine della pesca, come è stato osservato (cfr. Somenzi 2002, pp. 263 s.), è di derivazione origeniana (cfr. *FrPs*, PG 12, 1253, 29 s., Ἀλλὰ καὶ ὡς σκώληξ δέλεαρ γέγονε τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ; *FrIob* p. 386 Pitra). Rimandando per maggiori dettagli a Somenzi 2002, giova comunque sottolineare che il Nisseno, a differenza del Nazianzeno, accetta l'idea del riscatto pagato al demonio: sarebbe stato ingiusto, infatti, a suo parere, che Dio gli strappasse coloro che si erano volontariamente, tramite il peccato, resi suoi prigionieri (*or. cat.* 22 s.); lo stesso vale anche per Basilio: cfr. Kelly 1968, pp. 470 ss. e in generale 468 ss.

Tornando ad *arc.* 2, si può concludere con Sykes (1997, p. 110): «This form of expression in this line points to the human side of Christ, who, *qua* man, accomplishes nothing by the offering of his blood until the Father has accepted and used the offering in the purification of man. But, looked at from the divine side, Christ, *qua* God, may be said by his sacrifice to have purified the whole world».

Sul valore espiatorio del sangue di Cristo vd. *supra*, ad *arc.* 2, 1 s., 250. Cfr. Orig. *CIo* 6, 53, 274, 3 s., ὁ ἀμνὸς σφαγεὶς καθάρσιον γεγένηται κατὰ τινὰς ἀπορήτους λόγους τοῦ ὅλου κόσμου<sup>342</sup>; Syn. *hymn.* 6, 33, Καὶ γὰρ ἐκαθήραο / καὶ

<sup>341</sup> «Come si è detto sopra, infatti, la potenza nemica non poteva, per sua natura, accostarsi alla purissima presenza di Dio e sostenerne l'apparizione senza servirsi di schermo alcuno: orbene la divinità, affinché potesse facilmente essere afferrata da colui che domandava qualcosa che ci sostituisse, si nascose con il velo della nostra natura, perché come fanno i pesci voraci, l'amo della natura divina fosse afferrato insieme con l'esca della carne. In questo modo la vita fu introdotta nella morte e la luce apparve alle tenebre e con il presentarsi della luce e della vita fu eliminato il loro contrario», trad. cit.

<sup>342</sup> «questo è l'Agnello che, secondo certe ragioni ineffabili, è diventato sacrificio di espiazione per l'universo mondo», trad. Corsini 1995.



πόντια κύματα, / και δαιμονίας οδούς, / ραδινὰν χύσιν ἀέρος<sup>343</sup> (il modello, come mostrato da Terzaghi 1949, p. 250, è Soph. *Trach.* 1061, γαΐαν καθαίρων ἰκόμηγ; *ibid.* 1011, πολλὰ μὲν ἐν πόντῳ, κατὰ τε δρῖα πάντα καθαίρων; cfr. anche Criscuolo 1991).

**ἀνέθηκε:** verbo tipico per indicare l'offerta votiva a Dio, non solo di un oggetto, ma anche di persone: vd. *PGL s.v.* A 4 a. e b.

77: cfr. *or.* 29, 20, 27 s. (p. 222), «Ἐπὶ τὸ ξύλον» (*1 Pt* 2, 24) ἀνάγεται, προσπήγνυται, ἀλλὰ «τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς» (*Gn* 2, 9; 3, 32; *Apoc.* 2.7)<sup>344</sup>. Alla base di questo verso è la teologia dell'*Agnus Dei* ricordata *supra* e quella paolina di *2 Cor* 5, 21, τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ<sup>345</sup>, e *Gal* 3, 13, Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται, Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου (*Dt* 21, 23)<sup>346</sup>; cfr. anche *Rm* 8, 3 s.; *1 Pt* 2, 24. Queste pericopi sono spiegate da Gregorio in *epist.* 101, 61 non nel senso che effettivamente il Cristo si sia trasformato in peccato e maledizione, ché non sarebbe stato possibile (οὐκ εἰς ταῦτα τοῦ Κυρίου μεταποιηθέντος, πῶς γάρ;), ma «nel senso che, accettando il peccato e la maledizione, assunse su di sé e portò i nostri peccati e le nostre infermità» (ἀλλ' ὡς διὰ τοῦ ταῦτα δέξασθαι τὰς ἀνομίας ἡμῶν ἀναλαβόντος καὶ τὰς νόσους βαστάσαντος, trad. cit. con modifiche); in *or.* 37, 1, inoltre, precisa ulteriormente che non è diventato peccato e maledizione, ma ha accettato di esser definito in questo modo per insegnare la vera umiltà; cfr. anche *or.* 30, 5, 5-7 (234), ... «κατάρα» ἤκουσε δι' ἐμὲ ὁ τὴν ἐμὴν λύων κατάραν· καὶ «ἁμαρτία» ὁ «αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου»<sup>347</sup>; *ibid.* 6.

**καὶ ... ἄειρε:** Nei *Vangeli* è invece l'uomo a dover sollevare la propria croce, se vuol divenire vero discepolo, *Mt* 16, 24, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μου (*Mc* 8, 34; *Lc* 9, 23); in relazione a Simone di Cirene vd. *Mt* 27, 32, ... ἄνθρωπον Κυρη-

<sup>343</sup> «E la terra tu purificasti e le onde del mare, le strade dei dèmoni, correnti sottili di aria», trad. Garzya 1989, p. 783.

<sup>344</sup> «È sollevato “sul legno”, viene crocifisso, ma ci fa tornare allo stato originario “con il legno della vita”», trad. cit.

<sup>345</sup> Vulg.: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso.*

<sup>346</sup> Vulg.: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum: quia scriptum est: Maledictus omnis qui pendet in ligno.*

<sup>347</sup> «... è stato detto “maledizione”, a causa mia, colui che elimina la maledizione; e... è stato chiamato “peccato” colui che “toglie il peccato del mondo”...», trad. cit.

ναῖον ὀνόματι Σίμωνα· τοῦτον ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρη τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (Mc 15, 21)

**πάγη ... ἄμαρτάς:** cfr. *or.* 17, 12 (PG 35, 980, 17 s.), τὸν σταυρὸν, καὶ τοὺς ἥλους, οἷς ἐλύθην ἐγὼ τῆς ἄμαρτίας; *carm.* 1, 2, 34, 207 (960), Ἴλοι δὲ πῆξις τῆς ἐμῆς ἄμαρτίας; 2, 1, 45, 181-186 (1366), σταυρῷ τε παγεῖς, πῆξας τε μέλαιναν πλάσματος ἀμπλακίην, καὶ Βελίαιο κράτος; 1, 2, 1, 163-166 (535), ἐκ θανάτοιο φονῆα νικήσας, γεῦσίν τε χολῆ, καὶ χεῖρας ἀθέσμους ἥλοισι, σταυρῷ τε φυτόν, καὶ ὕψει γαῖαν. In relazione a quest'ultimo passo Somenzi (2002, p. 264) cita come parallelo Orig. *HIos* 8, 3 (*SCh* 71, 222 s.), *crux gemina fuit, hoc est gemina ratione et duplici; quia uisibiliter quidem filius Dei in carne crucifixus est, inuisibiliter uero in ea cruce diabolus cum principatibus suis et potestatibus affixus est cruci.* Cfr. anche Greg. Nyss. *antirrh.* (GNO 3, 1, 203, 3-5), εἰ πάντες ἀμνοὶ τοῦ θεοῦ γίνονται καὶ ὑπὲρ ἡμῶν πάσχα θύονται καὶ τῷ σταυρῷ προσηλοῦσι τὴν ἄμαρτίαν. I personalismi dei vescovi rendono invece vana la crocifissione di Cristo: *carm.* 2, 1, 13, 155 (1239), Χριστὸς δὲ μάτην ἥλοισιν πέπαρται.

**78 ἀλλὰ ... λέγειν:** ricorre in forma identica in *carm.* 2, 2, 1, 111 (1459). Espressioni analoghe sono frequenti nei *carmina*: 1, 2, 10, 733, Τί δεῖ λόγων μοι πλειόνων (vd. il commento di Crimi *et al.* 1995, p. 331 *ad l.*, dove sono forniti numerosi esempi); 2, 2, 6, 95 (1549; vd. Bacci 1996 *ad l.*) = 2, 2, 7, 110 (1559), Ἀλλὰ τί μοι τὰ ἕκαστα διακριδὸν ὡδ' ἀγορεύειν; *or.* 2, 116, Τί δεῖ μακροτέρων ἡμῖν τῶν λόγων; 40, 44, Τί μοι δεῖ μακροτέρων λόγων; 41, 9, Τί μοι μακρολογεῖν;

**78b-79 νεκύεσσιν ... πάροιθεν:** Cristo, in quanto uomo, è morto e «si è unito ai morti», ma già negli inferi si è manifestata la sua divinità, confermata dalla risurrezione: cfr. *carm.* 1, 1, 33<sup>348</sup>, 7-9 (514), «Ὅστις ἐπὶ σταυροῖο μόνον τέτληκας ἐπισπεῖν, / οἷα βροτὸς· τριτάτη δὲ πύλας λίπες αἰδονῆος, / οἷα Θεός· θανάτου γὰρ ἔλυσας δεσμὸν ἀναστάς<sup>349</sup>; 2, 1, 38, 39 s. (1328), Σήμερον ἐκ νεκῶν Χριστὸς μέγας, οἷσιν ἐμίχθη, / ἔγρετο; 2, 2, 7, 174 (1564), καὶ θάνε, καὶ νεκύεσσι μίγη, καὶ ἀνέδραμεν αὐθις. Particolarmente interessante πάροιθεν al v. 79: se lo si intende come «prima della Passione», il riferimento sarebbe ai numerosi miracoli di resurrezione operati da Gesù di cui riferiscono i *Vangeli* (ad es. Lazzaro, *Gv* 11, 1-44; figlia di Giairo, *Mc* 5, 21-43, *Mt* 9, 18-26, *Lc* 8, 40-56; il figlio della vedova di Nain, *Lc* 7, 11-17). Il *locus parallelus* della terza *Orazione*

<sup>348</sup> Questo carne è annoverato fra i *dubia* da Werhahn 1966, pp. 342-3, ma per Moreschini *et al.* 1994, p. 68 nota 1 i dubbi in proposito sono probabilmente ingiustificati.

<sup>349</sup> «Tu, che sulla croce, in quanto Uomo, patisti di morire, ma che al terzo giorno lasciasti, in quanto Dio, le porte dell'Adè. Risorgendo, infatti, sciogliesti i lacci della morte...», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 68.

*teologica*<sup>350</sup>, tuttavia, suggerisce che l'avverbio si riferisca ad una risurrezione fra la morte e la risurrezione di Cristo e dunque a quanto riportato solo in *Mt* 27, 52-53:

27<sup>52</sup> καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, <sup>53</sup> καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς<sup>351</sup>.

Ben presto questa pericope fu associata, sulla base di diversi *loci* del NT<sup>352</sup>, al motivo – recepito anche nel c.d. *Credo degli Apostoli* (*descendit ad inferna*, secondo la versione di Rufino, in Hahn 1897, § 36) – del *descensus Christi ad inferos* nei tre giorni intercorsi fra la morte e la risurrezione (cfr. *Mt* 12, 40, ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωῆς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας)

<sup>350</sup> Or. 29, 20, 33-38, p. 222, Παραδίδωσι τὴν ψυχὴν, ἀλλ' ἐξουσίαν ἔχει πάλιν λαβεῖν αὐτήν, ... ἀλλὰ νεκροὶ προεγείρονται. Ἀποθνήσκει, «ζωοποιεῖ» δέ, καὶ καταλύει τῶ θανάτῳ τὸν θάνατον. Θάπτεται, ἀλλ' ἀνίσταται. Εἰς ἄδου κάτεισιν, ἀλλ' ἀνάγει ψυχὰς etc. («Offre la sua anima, ma ha la capacità di prendersela nuovamente [Gv 10, 17-18], [...] e i morti vengono resuscitati prima del tempo [Mt 27, 52]. Muore [Mt 27, 50; Mc 15, 37; Lc 23, 46; Gv 19, 30], ma “dà la vita” [Gv 5, 21], e con la sua morte libera dalla morte [2 Tm 1, 10]. È sepolto [Mt 27, 60; Mc 15, 46; Lc 23, 53; Gv 19, 41-42], ma si leva in alto [Mt 28, 6]. Scende nell'Adē [Eph. 4, 9], ma ne conduce fuori le anime [Eph. 4, 8]...», trad. cit.).

<sup>351</sup> Vulg.: *et monumenta aperta sunt: et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt. Et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civitatem, et apparuerunt multis.*

<sup>352</sup> Cfr. e.g. 1 Pt 3, 18-20, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· <sup>19</sup> ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, <sup>20</sup> ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος (Vulg.: *mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit: qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noë, cum fabricaretur arca: in qua pauci, id est octo animae, salvae factae sunt per aquam*); 4, 6, εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροὶ εὐηγγελίσθη ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι (*Propter hoc enim et mortuis evangelizatum est: ut iudicentur quidem secundum homines in carne, vivant autem secundum Deum in spiritu*); Eph. 4, 8-10 (con citazione di Ps. 68, 19), διὸ λέγει, Ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. (<sup>9</sup> τὸ δὲ Ἀνέβη τί ἐστὶν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς; <sup>10</sup> ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπὲρ ἅπαντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα), (*Propter quod dicit: Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus. Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae? Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos, ut impleret omnia*; da notare la differente versione ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις – *dedit dona hominibus*). Altri riferimenti al NT e.g. in Charlesworth 2016.

per liberare i giusti, patriarchi e profeti dell'AT, incatenati nello *Sheol*. Questa dottrina è presente in molti testi apocrifi e Padri della Chiesa, da Ignazio al Giovanni Crisostomo, passando per Clemente Alessandrino e Origene<sup>353</sup>: vd. e.g. Kelly 1972, pp. 378-382; Kelly 1954, pp. 128-9; Zeller 1949; Daniélou 1998, pp. 325 ss.; Charlesworth 2016; Simonetti 1993b, pp. 169 ss. (per Origene). Gregorio vi fa menzione in *carm.* 1, 1, 20, 36 (490), καὶ νέκυες τύμβους λείων ἀνεγρόμενοι<sup>354</sup>; 1, 2, 34, 219 s. (961 s.), Νεκρῶν δ' ἔγερσις, εἴσοδος τε εἰς πόλιν, / ἢ τῶν θανόντων εἰς ἄνω μετάστασις<sup>355</sup>.

Come osserva Sykes (1997, p. 111), «the text does not specify which of the dead were raised by Christ», se cioè solo i giusti dell'AT o anche tutti i defunti, come sembra intendere Rufino (cfr. Kelly 1972, p. 381); lo studioso ritiene che quest'ultima possibilità possa essere supportata da *carm.* 1, 1, 35, 8 s. (517), [...] εἰς ὃ κε πάντα / Ταρταρέων μογέοντας ὑφ' αἵματι λύσατο δεσμῶν<sup>356</sup>, che tuttavia è annoverato fra i *dubia* da Werhahn (1966, pp. 342-3); inoltre, potrebbe soltanto riferirsi alla liberazione degli uomini dal peccato, sulla scia di *Eph.* 2, 1 (Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν): in questo senso andrebbe forse anche inteso *carm.* 1, 1, 23, 10 (494), ὁ καὶ νεκύεσσι θάνεν. Parimenti – si potrebbe aggiungere – non aiuta a dirimere la questione il misterioso accenno all'opera di Cristo negli inferi contenuto in *or.* 45, 24 (PG 36, 657, 14-17):

Ἄν εἰς ἄδου κατή, συγκάτελθε. Γνώθι καὶ τὰ ἐκέισε τοῦ Χριστοῦ μυστήρια, τίς ἢ οἰκονομία τῆς διπλῆς καταβάσεως, τίς ὁ λόγος· ἀπλῶς σώζει πάντας ἐπιφανείς, ἢ κακεῖ τοὺς πιστεύοντας<sup>357</sup>.

Degno di nota è che in *or.* 43, 75, 4-7 (SCh 384, 292) Gregorio faccia proseguire l'attività di precursore di Giovanni Battista anche negli inferi, un'idea presente già in Hipp. *Antichr.* 45, 2 e Orig. *CIO* 2, 37, 224.

<sup>353</sup> Il motivo del *descensus* è presente anche in uno dei poemetti di *PBodmer* 29-37: vd. Agosti 2001a, p. 201.

<sup>354</sup> «e i morti, resuscitati, lasciarono la loro tomba», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 56.

<sup>355</sup> «La resurrezione dei morti e l'ingresso nella città celeste fu il passaggio dei morti alla regione che è in alto», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 265.

<sup>356</sup> «... fin quando, a prezzo del suo sangue, sciolse dai lacci del Tartato tutti quanti vi pativano», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 69.

<sup>357</sup> «Se scenderà nell'Adè, tu scendi insieme a Lui. Conosci anche i misteri di Cristo che riguardano quel luogo, cioè quale sia il significato della doppia discesa, quale il motivo; insomma per sapere se con la sua apparizione salva tutti, o anche lì solo quelli che credono», trad. cit.

Non sembra presente nel *descensus ad inferna* menzionato in questo passo «la rappresentazione del Cristo come novello Eracle» (Criscuolo 1991) data da Sinesio in *hymn.* 6, 37-39, [ἐκαθήραο, v. 33] καὶ νερτερίους μυχοῦς, / φθιμένοισι βοηθῶς, / θεὸς εἰς Ἄιδαν σταλείς<sup>358</sup>; 8, 16-27, κατέβας δ' ὑπὸ Τάρταρα, / ψυχᾶν ὄθι μυρία / θάνατος νέμεν ἔθνεα· / φρίζεν σε γέρων τότε / Ἄιδας ὁ παλαιγενής, / καὶ λαοβόρος κύων, / <\*\*\*> ὁ βαρυσθενής, [δημοβόρος] / ἀνεχάσματο βηλοῦ. / λύσας δ' ἀπὸ πημάτων / ψυχᾶν ὄσιους χορούς, / θιάσις σὺν ἀκηράτοις<sup>359</sup>. La mitologia pagana offriva altri possibili termini di paragone, come ad es. Orfeo o Dioniso: vd. Charlesworth 2016, pp. 373 ss. e, per Dioniso come *figura Christi*, Tissoni 1998, pp. 71 ss. e relativi riferimenti bibliografici.

Da notare l'anafora in poliptoto di νεκέεσσιν – νεκῶν e la *uariatio* νεκρούς, che s'intersecano con il poliptoto *cum uariatione* ἔγρετο – ἀνέγειρε. Cfr. [Apoll.] *Met. proth.* 88-92,

καὶ νέκυν ἐν νεκέεσσι καὶ οὐ θανάτιοι δαμέντα  
 δούρατί τ' οὐτηθέντα καὶ οὐκ εἴξαντα σιδήρῳ,  
 μνήματί τ' εὐνασθέντα καὶ ἐκπεράσαντα βερέθρων  
 παντοίην Ἄιδαιο βίην, λύσαντά τε νεκρούς  
 κοιρανίης στρυγεροῖο παλαιγενέος θανάτιοι.

### 80-83: conclusione

εἰ κείνα βροτέης πενίης, ὅδε πλοῦτος ἀσάρκου·  
 μὴ σὺ γε τοῖς βροτέοισιν ἀτιμάζειν θεότητα·  
 κείνη δὲ χθονίην μορφήν ἐρικυδέα τεύχει,  
 ἦν, σοί γ' εὐμενέων, μορφώσατο ἄφθιτος Υἱός.

80

**80:** il modello è 2 *Cor* 8, 9, γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιον ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχεία

<sup>358</sup> «e [purificasti] i recessi infernali, soccorritore dei trapassati, Dio inviato nell'Ade», trad. Garzya 1989.

<sup>359</sup> «sei disceso anche in fondo al Tartaro, dove la morte governa a migliaia le nazioni delle anime. Rabbrividi dinanzi a te allora l'antico Ade di remota origine, e il suo cane [divoratore di genti], dalla strapotente forza, si ritrasse dalla soglia. Liberati dai loro tormenti i cori delle anime sante, elevi inni al Padre unendoti a quelle schiere incontaminate», trad. Garzya 1989, p. 789. δημοβόρος, come sempre Garzya (1989, p. 788 nota 3) fa notare, «è manifesta glossa al precedente λαοβόρος e si è concordi nell'espungerla».

πλουτήσητε<sup>360</sup> (cfr. *Phil.* 2, 6-8). Cfr. *or.* 29, 18, 22-25 (p. 216), τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος· τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι, οὐδὲν δὲ χεῖρον εἰπεῖν, καὶ ἀνθρωπισθέντι, εἶτα καὶ ὑψωθέντι κτλ.<sup>361</sup>

Il contrasto fra povertà e ricchezza è topico nella letteratura greca: si pensi ad es. a Esiodo (*Op.* 637 s., οὐκ ἄφενος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον, / ἄλλὰ κακὴν πενίην, τὴν Ζεὺς ἀνδρῆσσι δίδωσιν), Teognide (e.g. 1, 525 s., καὶ γάρ τοι πλοῦτον μὲν ἔχειν ἀγαθοῖσιν ἔοικεν, / ἡ πενίη δὲ κακῶι σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν), Euripide (*Alex. fr.* 54 Kannicht, κακόν τι παίδευμ' ἦν ἄρ' εἰς εὐανδρίαν / ὁ πλοῦτος ἀνθρώποισιν αἴ τ' ἄγαν τρυφαί· / πενία δὲ δύστηνον μὲν, ἀλλ' ὅμως τρέφει / μοχθεῖν τ' ἀμείνω τέκνα καὶ δραστήρια)<sup>362</sup>, Platone (*leg.* 11, 919 b; *resp.* 4, 421 d ss.): è degna di nota l'analogia – a livello puramente esteriore – con Eros, che nel *Simposio* (203 b ss.) è presentato come figlio di Πόρος e di Πενία e che muore e rinasce a causa della natura del padre (203 e 2 s., τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν). Il tema della ricchezza e della povertà ritorna diverse volte nel Nazianzeno, sotto il profilo morale: in argomento e bibliografia vd. Coulie 1985, pp. 153-170; Beuchmann 1988, pp. 12-20; Piottante 1999, p. 75 s.

**εἰ κείνα:** lezione di CMaN per Ω, CuVIS per Π e L, supportata anche dalla versione siriana (Gismondi 1896, p. 12 l.9, ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ, *si haec*); ἦν κείνα di N<sup>270mg</sup>, frutto forse dell'*ingenium* di Andrea Leanteno, è una variante isolata. Il resto dei manoscritti di Π (MbCoMdmSpjVp), seguito da VaIv per contaminazione e recepita da Billius, Hoeschel e Caillau, hanno ἐκεῖνα, inserendo di fatto un giambo in principio di verso. Ora, come osserva Gonnelli (in Agosti-Gonnelli 1995, p. 400 nota 401), «l'*incipit* acefalo [...] potrebbe non essere dovuto ad un errore della tradizione, bensì a imitazione di luoghi come *Il.* 22. 379 e 23. 2» Lo studioso, tuttavia, dichiara di non volersi sbilanciare per questa soluzione, «forse troppo alessandrina per Gregorio». Al di là di tale valutazione, in ogni caso, la scelta di Moreschini a favore di εἰ κείνα sembra

<sup>360</sup> Vulg.: *Scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis.*

<sup>361</sup> «tu devi attribuire tutti gli elementi più elevati alla divinità e alla natura superiore alle passioni e al corpo; quelli più umili, invece, riferiscili al composto e a colui che per te si è annullato e si è incarnato, e, per non dire niente di peggio, si è fatto uomo, e poi è stato elevato...», trad. cit.

<sup>362</sup> «La ricchezza e le mollezze eccessive sono invero per gli uomini un dannoso insegnamento per la virilità; la povertà è sì funesta, ma comunque alleva figli migliori e pronti a sopportare travagli», trad. mia.

ampiamente giustificata. κείνα **Mn**, ripreso da Hoeschel a margine, è *contra metrum*.

**ἄσαρκος**: lezione di Π e **N<sup>2sv</sup>CaIv** (per contaminazione con la tradizione di Niceta), confermata anche dalla versione siriana (ܐܨܪܟܘܨܐ ܠܕܐ, *incorporei*), e recepita da Billius, Hoeschel e Caillau, contro ἀνάρχου di **CManVa**. Teoricamente entrambe possibili, la scelta dovrebbe ricadere sulla prima (ἀνάρχου potrebbe essere frutto di un fraintendimento), maggiormente appropriata in un contesto relativo all'incarnazione: Sykes (1997, p. 112) rimanda al confronto con *or.* 38, 2, ὁ ἄσαρκος σαρκουται. Per ἄσαρκος vd. *supra ad v.* 37, 312.

**81**: Qui sono riassunte tutte le argomentazioni del carne: tutto ciò che riguarda il Figlio (vita intradivina e incarnazione) non deve esser valutato secondo parametri umani, che solamente lo disonorano. βρότεος è forma omerica per βρότειος, presente in *Od.* 19, 545 in unione con φωνή; vd. anche Pind. *O.* 9, 34 (βρότεια σώμαθ'); altri riferimenti in *LSJ*. Per l'uso di ἀτιμάζειν in contesti trinitari cfr. e.g. Orig. *Hier* 5, 8, 31 s. (*SCh* 232, 300), Ὁ δίκαιος ὡς τιμᾶ τὸν πατέρα τιμᾶ τὸν υἱόν' (cfr. *Gv* 5, 23); Epiph. *Pan.* 69, 79, 11 s. (*GCS* 37, 227 Holl), μὴ ἀτιμάζε τοῖνυν τὸν υἱόν, ἵνα μὴ ἀτιμάσης τὸν πατέρα; Greg. Nyss. *Eun.* 3, 2, 162, Τίς οὖν ἀτιμάζει ταῖς ἀνθρωπίναις ὑπολήψεσι τοῦ υἱοῦ τὴν γέννησιν, ὁ ἐξορίζων τῆς θείας γεννήσεως τὸ παθητὸν καὶ ἀνθρώπινον, ἀπαθῶς δὲ συνάπτων τὸν υἱὸν τῷ γεννήσαντι, ἢ ὁ κοινοποιῶν πρὸς τὴν κάτω κτίσιν τὸν τὰ πάντα παραγαγόντα εἰς γένεσιν;<sup>363</sup>; *Ar. et Sab.*, GNO 3, 1, 72, 23-25, εἰ γὰρ κατὰ τὴν τινῶν ὑπόληψιν ὑπὸ χρόνου μοῖραν πέπτωκεν ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γέννησις, ἡτίμασται ἔτι οὐ μόνον ὁ υἱὸς ἀλλὰ καὶ ὁ πατήρ; Greg. Naz. *arc.* 3, 40, τῶν σὺ μνωόμενος μηδὲν Θεότητος ἀτίθει; *or.* 23, 7, cit. *supra* p. 316; 37, 17, Χριστὸν μὴ ἀτιμάσητε; 37, 18, cit. *supra* p. 317.

ἀτιμάζεις di **Pj**, recepito da Caillau, è lezione isolata ed appare decisamente meno adeguato al contesto: «The imperatival infinitive may be thought to give a stronger sense than the deferential optative» (Sykes 1997, p. 112 *ad loc.*) Sull'infinito iussivo, frequente in Omero, vd. Schwyzer-Debrunner 1959, pp. 380-1: è comunque «solitamente adoperato per esprimere ordini generali o solenni, tipici dei testi oracolari, decretali, o dei trattati di tipo legislativo o nosologico» (Basile 1998, p. 564).

**82**: tutta la tradizione di Π (con l'eccezione di **Md**) e **Va** leggono τεύχειν, considerato dagli interpreti antichi (Billius, Hoeschel, Caillau), che lo accolgo-

<sup>363</sup> «Ma chi disonora mediante pensieri umani la generazione del Figlio, colui che esclude dalla generazione divina l'elemento passionale e umano e congiunge il Figlio al genitore al di fuori della passione, o colui che accomuna alla creazione di qua in terra chi ha portato ogni cosa all'esistenza?», trad. Moreschini 2014.





(1461), εὐμενέων ἐτάροις; 2, 2, 3, 100 s. (1487), κακίστῳ / εὐμενέειν; *ibid.* 116 s., Τοῖος ἐμοῦ Χριστοῖο μέγας νόμος, ὃς χθαμαλοῖσιν / εὐμενέει πάντεσσιν.

**ἄφθιτος Υἱός:** il nesso ricorre nella medesima posizione all'interno del verso in *arc.* 7, 97; cfr. *Syn. hymn.* 6, 10 s., Ὑμνήσομεν ἄφθιτον / θεόν, υἷα θεοῦ μέγαν; *Nonn. D.* 7, 366, ἄφθιτον υἷα (Dioniso); *Quint. posthom.* 5, 629, γέρας ἄφθιτον υἱεὶ τεύχων; *theos. tub.* 49, 4 s., ἄφθιτος αἰεὶ / υἱός; *theos. gr. fr.* corpus ω 7, 2, ἄφθιτος υἱός.

Il carme si chiude, in una *Ringkomposition*, con la stessa parola con la quale era iniziata, Υἱός.

**ἄφθιτος:** Come rileva Sykes (1997, pp. 112-3), l'uso di questo termine, corrispondente ad ἄφθατος, rappresenta una stoccata finale ad Eunomio, per il quale l'ἄφθαρσία è una caratteristica del solo Padre, non condivisa dal Figlio, cfr. *Apol.* 28, 6-10 (Vaggione 1987, p. 74), τὸν μὲν γὰρ υἱὸν πρὸ πάντων καὶ πρὸ πάσης κτίσεως μόνον τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐγέννησέ τε καὶ ἔκτισε καὶ ἐποίησεν, οὐδὲν τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως μεταδοὺς τῷ γεννηθέντι (ἄφθατος γὰρ καὶ ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος ὁ θεός, ὁ δ' ἄφθατος τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐ μεταδίδωσιν); vd. anche *PGL s.v.* ἄφθατος e, sui rapporti fra ἀναρχία e ἀφθαρσία nel pensiero di Eunomio<sup>366</sup>, *Greg. Nyss. Eun.* 2, 1, 504 ss.

Riferito a persone, ἄφθιτος si trova in [Hom.] *hymn.* 4 (*in Merc.*), 326 (dèi); *Hes. Th.* 389 = 397 (Στυξ ἄφθιτος); *Pind. O.* 1, 63 (Tantalo); *Aesch. Eum.* 724 (ἄφθίτους θεῖναι βροτούς): cfr. *LSJ s.v.* In riferimento a Cristo, sulla scia di *Dio-gn.* 9, 2 (τὸν ἄφθατον ὑπὲρ τῶν φθατῶν) e *Hipp. antichr.* 4, 1-5 (ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὧν ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ... μίξας τὸ φθατὸν τῷ ἀφθάρτῳ), Gregorio lo adopera in *carm.* 1, 1, 35, 8 (517), Γίγνετο δὲ θνητὸς Θεὸς ἄφθιτος; 1, 2, 1, 413 (553), ἐκγεγαῶς ἀδέτιοι, καὶ ἄφθιτος οὐ φθινύθοντος; 2, 1, 1, 464 (1004); 2, 1, 2, 30 (1019); 2, 1, 21, 1 (1280); 2, 1, 34 A, 83 (1313), Χριστοῦ... κλέος ἄφθιτον; al Padre in *carm.* 1, 1, 30, 1 (508), Σὲ τὸν ἄφθιτον μονάρχη; 1, 1, 34, 14 (515), Πάτερ ἄφθιτε; agli angeli in *carm.* 1, 1, 34, 6 s. (515), ἄφθιτοι ἀρχὴν / λαοὶ πρωτοτόκων; all'anima umana in *arc.* 7, 3; *carm.* 2, 2, 7, 52 (1555); cfr. ancora 1, 2, 9, 133 (678), ἐς ἄφθιτον εὐχος; 2, 2, 1, 315 s. (1474), ἄφθιτον ... / καρπὸν ἐπουράνιον.

### Traduzione

*Canteremo per primissimo il Figlio, venerando il sangue che ci purifica dalle nostre passioni. È, infatti, senz'altro necessario che anche un mortale venga in aiuto agli*

<sup>366</sup> Cfr. Simonetti 1975, p. 465.

esseri celesti, a causa di una lingua che lotta contro la Divinità, una lingua maligna, suicida.

Nulla era prima del grande Padre, e ne è a conoscenza colui che ha ogni cosa al suo interno e dipende dal Padre, il Λόγος del grande Dio, che è stato generato dal Padre, il Figlio al di fuori del tempo, l'immagine dell'archetipo, natura uguale al genitore. Gloria del Padre è infatti il grande Figlio, ed apparve come solo sa il Padre e colui che dal Padre apparve – niente, infatti, era vicino alla natura divina –, ma nondimeno una cosa è del tutto evidente a tutti i mortali, come a me pure: non è lecito riferire alla natura divina nessun aspetto della mia nascita, non un'emanazione né un vergognoso troncamento. Se, infatti, io non genero senza il coinvolgimento della passione (e infatti sono legato al corpo), non è affatto sottoposto alla passione colui che è del tutto privo di parti ed incorporeo. Che c'è da meravigliarsi, infatti, se coloro che hanno nature differenti dalla nostra generano anche in maniera diversa?<sup>367</sup>

Se il tempo è anteriore a me, prima del Λόγος non c'è il tempo, il cui genitore è al di fuori del tempo. Quando c'era il Padre senza principio, che non ha lasciato alcunché di superiore/anteriore alla divinità, allora c'era anche il Figlio del Padre, che ha il Padre senza tempo come principio, come la luce il grande splendido disco del sole (anche se tutte le immagini sono inferiori al grande Dio), affinché, interponendo qualcosa in mezzo fra il Padre e il Figlio che sempre esistono, non strappiamo il Figlio signore dal Padre signore: infatti, quello che viene prima di Dio, sia esso il tempo o la volontà, per me è un troncamento della natura divina.

In quanto Dio, il Figlio è grande come il Padre<sup>368</sup>. E se è sommo onore per il Padre il non avere alcuna causa della veneranda natura divina, nondimeno lo è per l'augusto figlio del Padre l'averne una tale radice. Per questo, non separare Dio da Dio! Infatti, tu non hai conosciuto il Figlio lontano dal Padre. Le espressioni "inreato" e "generazione dal Padre" non sono due forme diverse della natura divina (chi le ha inventate?), dal momento che entrambe stanno attorno ad essa dal di fuori, mentre la natura per me è indivisibile.

Se allora il Λόγος ha una generazione ed il Padre non assumerà nulla di ciò ch'è proprio della carne, dal momento che è privo di carne (mai mente umana fu tanto follemente empia da concepire un tale pensiero), allora anche il Figlio è Dio, vanto degno del genitore. Se, invece, per far – in maniera vana – cosa gradita alla divinità del grande Padre, tu negassi quella del Figlio, incidendo un vuoto timore nelle menti, e gettassi Cristo fra le creature, oltraggeresti la divinità di entrambi, o stolto!, priveresti il Padre del Figlio, mentre questi non sarebbe Dio, se appunto fosse

<sup>367</sup> Lett.: se anche sono diverse le generazioni di coloro le cui nature sono lontane <dalla nostra>?

<sup>368</sup> Oppure: come Dio, come genitore, è un grande genitore.

*stato creato: infatti tutto ciò che un tempo non esisteva è dissolubile, anche qualora in qualche modo, per i grandi disegni di Dio, debba restare e durare continuamente.*

*Qual è dunque la ragione per cui tu, che provieni dalla terra, o eccellente, sei poi diventato Dio grazie ai patimenti di Cristo, mentre questi è posto sotto le catene e tu lo chiami tuo compagno di schiavitù, onorato dei privilegi che si addicono<sup>369</sup> alla condizione servile, anziché Dio? Se il grande Dio lo avesse creato in séguito come utile strumento (come un fabbro che si affatica per realizzare un martello, in vista della costruzione di un carro) per possedermi attraverso la mano del primogenito di Dio, allora la creazione verrebbe ad essere molto superiore anche a Cristo che è celeste, se appunto il Λόγος esiste in funzione della creazione e non la creazione in funzione di Cristo. Chi potrebbe inventare tali assurdità?*

*Ma se potrai dei limiti anche alla gloriosa natura divina per il fatto che ha assunto un corpo, per venire in aiuto alle tue sofferenze, ha forse peccato colui che ha avuto compassione di te? Per me, invece, è ancora più degno di ammirazione, perché non gettò via neanche una minima parte della sua divinità e mi salvò, come un medico che si china su graveolenti ferite.*

*Era mortale, ma Dio; stirpe di Davide, ma creatore di Adamo. Rivestito di carne, ma al contempo al di fuori del corpo. Figlio di una madre, che però era vergine; circoscritto, ma immenso. E una mangiatoia lo accolse, ma una stella guidava i Magi, e questi giunsero recando doni e piegarono le ginocchia.*

*Come mortale venne all'agone e, in quanto indistruttibile, sconfisse il tentatore nei tre combattimenti; assunse cibo, ma sfamò migliaia e mutò l'acqua in vino. Fu battezzato, ma purificò i peccati, ma fu proclamato Figlio di colui che è senza principio, per opera dello Spirito, da una voce tonante; come mortale fu soggetto al sonno, ma come Dio placò il mare. Fu stanco nelle ginocchia, ma ai paralitici rafforzò il vigore e le ginocchia. Pregò, ma chi ascoltò i deboli che imploravano?*

*Era vittima, ma sommo sacerdote; sacrificatore, ma anche Dio. Offerse il sangue a Dio, purificò l'intero cosmo. E una croce lo sollevava, ma fu il peccato ad essere confitto ai chiodi<sup>370</sup>. Ma perché ricordare uno ad uno questi eventi? Si unì ai morti, ma risorse dai morti, ma prima risuscitava i morti.*

*Se quelle caratteristiche sono proprie della povertà mortale, questa è ricchezza di colui che non ha carne.*

*Non disonorare con elementi che riguardano la condizione mortale la natura divina: è lei che rende gloriosa la forma umana, quella che il Figlio immortale assunse per benevolenza nei tuoi confronti.*

<sup>369</sup> Cfr. Moreschini 2006a, p. 221.

<sup>370</sup> Cfr. Cantarella 1992, p. 131.



# Capitolo 4

## Il terzo *Carmen Arcanum*

### TITOLO E STRUTTURA

Il terzo carme della silloge ha uno stretto legame con la quinta *Orazione teologica* (Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος), da cui riprende in forma sintetizzata i principali argomenti, combinandoli con osservazioni e motivi tratti anche da altre *Orazioni*, soprattutto quelle del gruppo 39-41. La trattazione didascalica presenta la seguente disposizione:

- vv. 1-9 Proemio: lo Spirito Santo è Dio;
- 10-36 fondamento scritturistico: nella Bibbia sono presenti molti indizi che rimandano a tale dottrina, ma è assente una definizione esplicita, che, per sapiente disposizione della provvidenza, è stata rivelata progressivamente (vv. 16 ss.);
- 37-53:
  - a) 37-41 descrizione del τρόπος τῆς ὑπάρξεως dello Spirito rispetto a quello del Figlio;
  - b) 41b-43 unità e trinità di Dio;
  - c) 44-53 azione della Trinità nel battesimo;
- 54-89 rapporti fra le tre Persone divine; dottrina trinitaria;
- 90-93 conclusione

Il titolo, omissso da **L**, è Περὶ (τοῦ) Πνεύματος per **Ω** e **S** (τοῦ *prae*b. **VaIv**); **C** presenta l'aggiunta δι' ἐπῶν, evidentemente al fine di distinguere il suo testo dall'omonima orazione. La tradizione di **Π** ha invece Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος,

accompagnato dall'indicazione della posizione occupata all'interno della serie (λόγος γ' ο τρίτος). Come osserva Sykes (1997, p. 114), «The MSS' title [...] accurately describes the contents of vv. 1-36», mentre il resto del poema si sofferma sui rapporti intertrinitari fra le tre ipostasi, «pointing to conclusions which were implicit in the first two poems but which may now be drawn explicitly, the divinity of the Holy Spirit being established» (*ibid.*). Lo stesso accade in *or.* 31 e, seppure con una disposizione diversa della materia, nel *De Spiritu Sancto* di Didimo.

Della dottrina gregoriana sullo Spirito Santo, alla luce anche dello sviluppo del pensiero cristiano dei primi secoli su questo punto, si è già detto *supra*, *ad arc.* 1, 35-39 (vd. *supra*, p. 229 ss.).

### 1-9 Proemio

Θυμέ, τί δηθύνεις; καὶ Πνεύματος εὐχος αἶειδε,  
μηδὲ τέμης μύθοισιν ὃ μὴ φύσις ἐκτὸς ἔθηκε.  
Πνεῦμα μέγα τρομέωμεν, ὃ μοι Θεός, ᾧ Θεὸν ἕγνων,  
ὃς Θεός ἐστιν ἔναντα, καὶ ὃς Θεὸν ἐνθάδε τεύχει·  
πανσθενές, αἰολόδωρον, ἀγνῆς ὕμνημα χορείης,  
οὐρανίων χθονίων τε φερέσβιον, ὑψιθόωκον,  
Πατρόθεν ἐρχόμενον, θεῖον μένος, αὐτοκέλευστον,  
οὔτε Πάϊς (μοῦνος γὰρ ἐνὸς Πάϊς ἐσθλὸς ἀρίστου),  
οὔτ' ἐκτὸς θεότητος αἰεδέος, ἀλλ' ὁμόδοξον.

5

Faulkner (2010, p. 81) ha giustamente rilevato che l'inizio del terzo carme arcano è caratterizzato da forti analogie con le forme dell'inno pagano, come dimostrano, in primo luogo, ai vv. 3 s., «The exhortation to tremble before the Holy Spirit<sup>1</sup> [...], followed by relative expansion upon the attributes of the divinity, a common structural element in Greek hymns and prayers», ed ancora la ripresa, individuata già da Keydell (1951, p. 315), al v. 1, dei versi di apertura dell'*Inno a Delo* di Callimaco (*hymn.* 4, 1-2, Τὴν ἱερὴν, ᾧ θυμέ, τίνα χρόνον +ηποτ+ αἰείσεις / Δῆλον Ἀπόλλωνος κουροτρόφον;): «In both passages the Θυμός of the poet is addressed in the vocative and exhorted to sing without delay, with a form of the verb αἰείδω (αἰείσεις/αἰείδω) at the end of the

<sup>1</sup> Faulkner (2010, p. 81 nota 18) suggerisce come possibile modello [Hom.] *hymn.* 3 (*in Apoll.*), 1 s., μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο, / ὄν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τρομέουσιν ἰόντα.

first line»<sup>2</sup>. Sykes (1997, p. 115) ritiene che «apart from the occurrence of θυμέ, the resemblance is not very marked», dal momento che «Callimachus is not expressing awe or reluctance as Greg. is in τί δηθύνεις; Faulkner, tuttavia, osserva convincentemente che «The effect [ ... ] of τίνα χρόνον ἢ πότ' seems distinctly parallel to τί δηθύνεις»<sup>3</sup>. Si potrebbe aggiungere che anche la successione asindetica di epiteti ai vv. 5 ss. è una caratteristica che sembra rinviare alla πολυωνυμία innica, come si è visto per *arc.* 1, 25 ss.

**1 Θυμέ, τί δηθύνεις:** Questa frase ricorre identica nella *Metafrasi dei Salmi* dello Pseudo-Apollinare (CPG 3704): in *met. Ps.* 41, 6.12, 42, 5 (θυμέ, τί δηθύνεις; τί δέ μοι νόον ἔνδον ὀρίνεις;) per rendere il versetto di *Ps.* 41, 12, ἵνα τί περίλυπος εἶ, ψυχή, καὶ ἵνα τί συνταράσσεις με; (*Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me?*), in *met. Ps.* 114, 14 (θυμέ, τί δηθύνεις μετὰ σὴν ἀνάπαυσιν ικέσθαι;); in relazione a *Ps.* 114, 7 (ἐπίστρεψον, ἢ ψυχὴ μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, *Convertere, anima mea, in requiem tuam*)<sup>4</sup>. Che i due testi, quello di Gregorio e quello dello Pseudo-Apollinare, siano indipendenti l'uno dall'altro può essere senza dubbio escluso, come confermano numerose affinità testuali, che suggeriscono una relazione diretta<sup>5</sup>. Resta tuttavia da determinare la priorità cronologica dell'uno rispetto all'altro, un problema di non facile soluzione, che si intreccia anche con quello della paternità apollinariana della *Metafrasi*, oggi per lo più negata dalla critica sulla base degli studi di Golega<sup>6</sup>. Sykes (p. 116) individua tre possibilità: che cioè la *Metafrasi* rappresenti la fonte di Gregorio (1) o, al contrario, che da quest'ultimo attinga lo Pseudo-Apollinare (2) oppure ancora che entrambi derivino da una fonte comune a noi ignota (3). Quest'ultima soluzione, verso la quale Sykes mostra un certo scetticismo, non sarebbe invece da escludere secondo Simelidis (2009, p. 61), alla luce anche di un papiro letterario proveniente da Ossirinco pubblicato nel 2005 (*POxy* LXIX 4711, codice di papiro di VI sec.), che l'editore<sup>7</sup> ritiene riconducibile alle *Metamorfosi* di Partenio di Nicea (I sec. a.C. – I d.C.)<sup>8</sup>: la somiglianza, citata da Golega (1960, p. 89), fra [Apoll.] *met. Ps.* 44, 30, οὐνεκά σευ γεραρῆς

<sup>2</sup> Faulkner 2010, p. 82.

<sup>3</sup> Faulkner 2010, p. 82. Per una discussione della *crux* nell'inno callimacheo si rimanda a Mineur 1984, pp. 50-52; per altri paralleli ad *arc.* 3, 1 vd. *infra ad l.*

<sup>4</sup> Cfr. Sykes 1997, p. 116.

<sup>5</sup> Cfr. Simelidis 2009, p. 61; De Stefani 2008, in particolare p. 3.

<sup>6</sup> Ampio *status quaestionis* in De Stefani 2008.

<sup>7</sup> Henry 2005, p. 47.

<sup>8</sup> Favorevole ad una simile attribuzione è anche Hutchinson 2006, p. 71, contrario Bernsdorff 2007.

βασιλεὺς ἡράσσατο μορφῆς (rifacimento poetico di Ps. 44, 21, ὅτι ἐπεθύμησεν ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου) e Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 29, 155 (895), καὶ μορφῆς τις ἐῆς ποτ' ἐράσσατο, 2, 2, 3, 52 (1484), μορφῆς μὲν τις ἐῆς ποτ' ἐράσσατο (entrambi i versi gregoriani si riferiscono a Narciso), potrebbe infatti spiegarsi con la derivazione dal testo papiraceo, → *fr.* 1, 11, μ]ορφῆς ἡράσατο σφετέρης (ancóra riferito a Narciso)<sup>9</sup>. Qualcosa di analogo, secondo Simelidis, potrebbe esser avvenuto anche per *arc.* 3, 1 e i passi della *Metafrasi* sopra indicati<sup>10</sup>; ma Bernsdorff (2007, pp. 5-6), che contesta l'attribuzione dei frammenti papiracei a Partenio, ritiene non vi siano sufficienti motivi per suffragare la tesi di un'imitazione, da parte di Gregorio, del testo contenuto in *POxy* 4711. Sykes mostra invece di propendere per la seconda soluzione: a suo favore vi sarebbe il riconoscimento del fatto che «*Arc.* 3, 1 is the only one of the passages quoted where the words have any real point», mentre nei passi dello Pseudo-Apollinare «δηθύνεις does not provide an obvious paraphrase» delle relative pericopi salmiche, il che suggerisce che «in the *metaphrases* θυμέ, τί δηθύνεις; is quoted as a formula [...] a formula derived from Greg.» (p. 116). Ciò sarebbe conforme anche alla datazione della *Metafrasi* al V sec. proposta da Golega (1960)<sup>11</sup>.

L'esitazione del Poeta ad affrontare il tema dello Spirito Santo, che nasce dalla consapevolezza della difficoltà della materia (cfr. *or.* 31, 2, 1 s., p. 276, Ἔχει μὲν οὖν τι καὶ δυσχερὲς ὁ περὶ Πνεύματος λόγος, «Il discorso sullo Spirito, allora, presenta anche una certa difficoltà», trad. cit.) rappresenta, come si è detto per il proemio di *arc.* 1, un τόπος (quello del δυσέφικτον) particolarmente diffuso in ambito pagano e cristiano; Sykes (1997, pp. 115-6) rimanda a Thraede 1962, pp. 128-131.

**Θυμέ:** Come ricorda Criscuolo (1992, p. 142), «il motivo del colloquio con sé stesso, dell'introspezione, dell'appello al cuore, è antichissimo», con precedenti in Hom. *Od.* 20, 18 (τέτλαθι δὴ, κραδίη) e Archil. *fr.* 128, 1 West (θυμέ, θύμ', ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε)<sup>12</sup>; si potrebbero aggiungere ancóra altri esempi, e.g. Thgn. 1, 213.695 etc.; Ibyc. *fr.* 36 b Page; Pind. *O.* 2, 89; *N.* 3,

<sup>9</sup> Simelidis 2009, p. 61.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cfr. in generale De Stefani 2008.

<sup>12</sup> Cfr. Criscuolo 1992, p. 142, il quale osserva che, a differenza dei suoi modelli pagani, «Nel poeta cristiano l'angoscia è totale e coinvolge la vita alla sua origine; nonostante il mistero sia stato disvelato da Cristo, l'impossibilità per l'uomo di una piena autocoscienza vanifica ogni sforzo razionale, crea una condizione di dolorosa, perenne instabilità» (p. 143).



26 (in entrambi i passi pindarici il vocativo θυμέ è seguito da un'interrogativa introdotta da τίνα); al.; Eur. *Med.* 1056; Neophr. *Med. fr.* 2, 1 Snell (τί δράσεις, θυμέ); Ar. *Ach.* 483, etc.; [Plat.] *epigr.* 6, 3 (FGE, pp. 164-5) = AG 7, 100, 3 (θυμέ, τί μηνύεις...; notevole la somiglianza con il presente passo); Call. *Aet. fr.* 75, 4 s.; *hymn.* 4, 1 cit. *supra*; Cleanth. *fr.* 7, 1 Powell 1925 (Τί ποτ' ἔσθ' ὁ βούλει, Θυμέ; τοῦτό μοι φράσον); Cerc. *fr.* 7, 10 Powell 1925; Anacreont. *fr.* 60, 24; Greg. Naz. *arc.* 6, 27 s. (θυμέ, τί καὶ ῥέξεις; τρομέει λόγος οὐρανίοισι / κάλλεσιν ἐμβεβαώς); *carm.* 1, 2, 25, 529 (849, Θυμέ); 2, 1, 11, 414 (Τί, θυμέ, βράξεις); 2, 1, 79, 1 (1426, Πῆ, θυμέ, βαίνεις); 2, 1, 81, 1 (1427, Θυμέ, βλέψον ἄνω, χθονίων δ' ἐπιλήθεο πάντων); 2, 1, 85, 3 (1431, Θυμέ τάλαν; ripreso da Io. Geom. *carm.* 53, 1 etc.), *ibid.* v. 7 (1432, μηκέτι πλάζω, θυμέ); Syn. *hymn.* 5, 4 s. (πάλι μοι λίγαινε, θυμέ, / θεὸν ὀρθρίοισιν ὕμνοισ). In questo contesto proemiale, caratterizzato da molteplici riferimenti al genere innico, l'invocazione al θυμός rappresenta quindi, come anche nell'*Inno a Delo* di Callimaco, la ripresa di un elemento propriamente lirico, secondo una tendenza attestata già nell'*Inno ad Hermes* di Alceo (*fr.* 308, 1 s. Voigt, χαῖρε, Κυλλάνας ὁ μέδεις, σὲ γάρ μοι / θῦμος ὕμνην)<sup>13</sup>.

Per θυμός come sede del pensiero vd. *LSJ* p. 810 s.v., II 6.

**δηθύνεις:** Verbo attestato in Omero (*Il.* 1, 27; 6, 503.519; *Od.* 12, 121; 17, 278), è utilizzato da Gregorio in *epit.* 119, 29 (= AG 8, 6, 5), τί δ' ὄνειρα ἐπὶ χθονὶ δηθύνοντα<sup>14</sup>; 10, 1 (= AG 8, 89, 1), Γῆρας ἐμὸν δήθυνεν ἐπὶ χθονί<sup>15</sup>; *carm.* 1, 2, 2, 56 (582), δηθύνειν ἄσσον πυρός; 2, 2, 7, 151 (1562), ἐν ἰλύϊ δηθύνοντα. Nonno lo adopera 13 volte (vd. *TLG*<sup>o</sup>). Notevole l'occorrenza negli *OC*, *fr.* 140, 1 des Places, Δηθύνοντι βροτῶ κραιπνοὶ μάκαρες τελέθουσιν<sup>16</sup>.

**καὶ Πνεύματος εὐχὸς αἶειδε:** A differenza del secondo *Carmen Arcanum*, il nome della 'divinità' celebrata non è posto, come di regola nell'inno pagano, come prima parola del componimento (generalmente all'accusativo)<sup>17</sup>, ma è preceduto dall'apostrofe al θυμός, forse per rendere percepibile l'idea di esitazione espressa da δηθύνεις.

Cfr. *or.* 31, 3, 23-26 (p. 280), «Ἐπ' ὄρος ὑψηλὸν ἀναβησόμεθα καὶ βοήσομεν», εἰ μὴ κάτωθεν ἀκούοιμεθα. «Ἦψώσομεν» τὸ Πνεῦμα, «οὐ φοβηθησόμεθα» (*Is* 40, 9)<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Mineur 1984, p. 50.

<sup>14</sup> «Quale vantaggio indugiare sulla terra...?», trad. Coco 2013.

<sup>15</sup> «La mia vecchiaia si è attardata sulla terra», trad. cit.

<sup>16</sup> «Per il mortale lento, rapidi sopravvengono i beati», trad. Tonelli 2016.

<sup>17</sup> Cfr. Mineur 1984, p. 49 e bibliografia ivi indicata.

<sup>18</sup> «Noi saliremo su un monte elevato e grideremo», se non saremo ascoltati dal basso. «Noi

**καί:** assicura il collegamento con il carne precedente (Keydell 1951, p. 315).

**Πνεύματος εὔχος:** La *iunctura* sembra essere un *unicum*. Su εὔχος, oltre a quanto già osservato a proposito di *arc.* 2, 39, cfr. *e.g.* *arc.* 5, 40, θνητοῦ [... ] κενὸν εὔχος; 6, 12, Τριάδος βασιλήιον εὔχος (= 1, 2, 1, 19, 523); 1, 2, 1, 24 s., 524, Ἐκ δ' ἄρα Παιδός, / οὐκέτι παῖς ἀγαπητὸς ὁμοῖον εὔχος ἐφέλκων<sup>19</sup>; 2, 1, 45, 328, 1376, πρώτου κάλλεος εὔχος.

**2:** Contro gli Pneumatomachi, che lo accusavano di introdurre lo Spirito Santo come un Dio estraneo e privo di fondamento nella Scrittura, abusivo (cfr. *or.* 31, 1, 5 s., p. 276, Πόθεν ἡμῖν ἐπεισάγεις ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον; *ibid.* 3, 1 s., p. 278, ὡς ξένον τινὰ Θεὸν καὶ παρέγραπτον εἰσαγόντων ἡμῶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον) ed abbassavano la terza ipostasi al livello delle creature (cfr. *or.* 41, 6, 1, *SCh* 358, 326, Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οἱ μὲν εἰς κτίσμα κατάγοντες), quale loro compagno di servitù (ὁμόδουλος, vd. *supra*, ad *arc.* 2, 49 s.v.), Gregorio dichiara che lo Spirito Santo non può e non deve essere separato dalla θεότης, perché è Dio. Già Basilio, che, come si è visto, ispirava la sua predicazione su questo punto ad οἰκονομία, nell'*epistola* 125<sup>20</sup>, del 373 (una copia della professione di fede che Basilio fece approvare ad Eustazio)<sup>21</sup>, minacciava l'anatema contro coloro che riducono lo Spirito Santo al rango creaturale (cap. 3, 16 s., χρῆ αὐτοὺς ἀναθεματίζειν τοὺς λέγοντας κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον) e che negano che sia santo per natura come il Padre e il Figlio (18-20, καὶ τοὺς νοοῦντας οὕτω καὶ τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας αὐτὸ φύσει ἅγιον εἶναι, ὡς ἔστι φύσει ἅγιος ὁ Πατὴρ καὶ φύσει ἅγιος ὁ Υἱός), ma lo rendono estraneo alla natura divina (20 s., ἀλλ' ἀποξενοῦντας αὐτὸ τῆς θείας καὶ μακαρίας φύσεως): è infatti dimostrazione di retto pensiero il non separarlo dal Padre e dal Figlio (21 s., Ἀπόδειξις δὲ τοῦ ὀρθοῦ φρονήματος τὸ μὴ χωρίζειν αὐτὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ)<sup>22</sup> e tenersi lontani dalla comunione di quanti lo dicono creatura come da quella di persone che manifestamente bestemmiano (25 s., ἀφίστασθαι δὲ τῆς κοινωνίας τῶν κτίσμα λεγόντων ὡς φανερώς βλασφημούντων); la prova di ciò è fornita dalla tradizione della formula battesimale, in base al principio *Lex orandi, lex credendi* (δεῖ γὰρ ἡμᾶς βαπτίζεσθαι μὲν ὡς παρελάβομεν, πιστεύειν δὲ ὡς βαπτίζομεθα, δοξάζειν δέ, ὡς πεπιστεύκαμεν, Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα); cfr. *epist.* 159

esalteremo" lo Spirito "senza temere"», trad. cit.

<sup>19</sup> «E dal Figlio non proviene un altro figlio amato, che porti con sé un'eguale gloria», trad. Moreschini *et al.* 1994, pp. 72-3.

<sup>20</sup> Cfr. Moreschini 2015, p. 118.

<sup>21</sup> Courtonne II 30-34.

<sup>22</sup> Cfr. Orig. *Prin. praef.* 4, 84-85 (*SCh* 252, 82), *Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum.*

(del 373 ca.)<sup>23</sup>, 2, 11 s., συνδοξάζοντες Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα τῷ πεπεισθαι μὴ ἀλλότριον εἶναι τῆς θείας φύσεως. L'unione (e *connumerazione*, vd. *infra*) dello Spirito Santo con le altre due ipostasi trinitarie sotto ogni aspetto (κατὰ πάντα) è ribadita anche in *epist.* 105<sup>24</sup>, dell'anno precedente<sup>25</sup> sempre sulla base della formula battesimale (cap. 1, 27-30, συνημμένον Πατρὶ καὶ Υἱῷ κατὰ πάντα, ἐν δόξῃ καὶ ἐν αἰδιότητι, ἐν δυνάμει καὶ βασιλείᾳ, ἐν δεσποτείᾳ καὶ θεότητι, ὡς καὶ ἡ τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος παράδοσις μαρτυρεῖ) ed ancora insistendo sulla necessità di fuggire dalla comunione di coloro che considerano creature il Figlio o lo Spirito Santo o che declassano completamente quest'ultimo al rango di un ministro od un servo (Οἱ δὲ κτίσμα λέγοντες ἢ τὸν Υἱὸν ἢ τὸ Πνεῦμα ἢ ὅλως αὐτὸ εἰς τὴν λειτουργικὴν καὶ δουρικὴν κατάγοντες τάξιν μακρὰν εἰσι τῆς ἀληθείας, ὧν φεύγειν προσήκει τὰς κοινωνίας καὶ ἐκτρέπεσθαι τοὺς λόγους ὡς δηλητήρια ὄντα ψυχῶν). Cfr. anche *Spir.* 10, 25, 18-20 (*SCh* 17<sup>bis</sup>, 332, 334), Εἰ δὲ συνήπται ἐκεῖ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ οὐδεὶς οὕτως ἀναιδῆς ὥστε ἄλλο τι φῆσαι; 18, 45, 24 s. (*SCh* 17<sup>bis</sup>, 408), Ἐν δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλούμενον, δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἐνὶ Πατρὶ συναπτόμενον<sup>26</sup>.

Lungo la stessa linea si pone Gregorio Nisseno, che stigmatizza la posizione di quanti considerano lo Spirito «estraneo all'unione di natura con il Padre e con il Figlio»<sup>27</sup>, definita *μανία τῶν πνευματομαχούντων* (*or. dom.* 3, GNO 7.2, 43, l. 16), sostenendo l'impossibilità di concepire il Figlio senza lo Spirito, così come non si può pensare il Padre senza il Figlio<sup>28</sup>. Particolarmente significativo è un passo della *epistola* 38 tramandata sotto il nome di Basilio, che alcuni studiosi (fra i quali Moreschini) ritengono più probabile attribuire al Nisseno<sup>29</sup>, dove si afferma che lo Spirito dipende dal Figlio, assieme al quale

<sup>23</sup> Datazione di Courtonne II 85-87. Cfr. Moreschini 2015, p. 119.

<sup>24</sup> Cfr. Moreschini 2015, p. 119.

<sup>25</sup> Cfr. Courtonne II 6-7.

<sup>26</sup> Cfr. Moreschini 2015 pp. 119 ss.

<sup>27</sup> Moreschini 2015, p. 122, in riferimento a *Spir.*, GNO 3.1, p. 90, 5-10), οἱ ὑπεναντίοι φασὶν ἀπεξενῶσθαι μὲν αὐτὸ πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τῆς φυσικῆς κοινωνίας καὶ διὰ τὸ τῆς φύσεως διαλλάττον ὑποβεβηκέναι καὶ ἡλαττώσθαι τοῖς πᾶσιν ἐν δυνάμει καὶ δόξῃ καὶ ἀξιώματι καὶ πᾶσιν ἅπασι τοῖς θεοπρεπῶς λεγομένοις ὀνόμασι τε καὶ νοήμασι («Invece i nostri avversari dicono che lo Spirito è estraneo all'unione di natura con il Padre e con il Figlio e che è sottomesso agli altri due proprio a causa di questa diversità di natura, e che è inferiore sotto tutti i rispetti: nella potenza, nella gloria, nella dignità, e, insomma, in tutti i titoli e in tutte le concezioni che si addicono alla maestà di Dio», trad. Moreschini 2014).

<sup>28</sup> Cfr. Moreschini 2015, p. 124, in riferimento a *or. dom.* 3, GNO 7.2, 42, 14-43, 15, per il quale rimanda al confronto con Bas. *Spir.* 18, 47.

<sup>29</sup> Vd. *CPG* e *CPG Suppl.* 3196

è compreso in maniera immediata, priva di intervalli, ed ha però al contempo il suo essere congiunto alla causa che è il Padre, dal quale anche procede (Bas. *epist.* 38, 4, 24-26, Courtonne I 85, τοῦ Υἱοῦ μὲν ἤρτηται ᾧ ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται, τῆς δὲ τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν καὶ ἐκπορεύεται)<sup>30</sup>.

Cfr. [Bas.] (= fort. Didym.) *Eun.* 5, 2 (PG 29, 753 AB), Οὐ ξένος ὁ Υἱὸς, οὐδὲ ἀλλότριον τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ Υἱοῦ, οὐ τόποις μεμερισμένα, οὐκ αἰῶσι παραλαμβάνόμενα, οὐ διαστήμασι μετρούμενα; Didym. *Spir.* 10, 1-3 (SCH 386, 150), *Ipsa igitur uox Spiritus Sancti non uacua appellatio est, sed subiacentis essentiae demonstratrix, Patri Filioque socia et a creaturis penitus aliena*; 133, 4-6, *In qua appellatione Filii missus a Patre Spiritus Sanctus, non seruius, non alienus nec disiunctus a Filio intellegatur.*

**μηδὲ τέμης μύθοισιν:** Cfr. Nonn. *P.* 7, 93, ἀλλὰ δίκην κρίνοντες ἀληθεί τάμνετε μύθω; per τέμης cfr. *arc.* 2, 25 ἀπορρήξωμεν, 27 τηῆξίς (*supra*); 3, 48 διατηῆξαιμι (vd. *infra*).

**ὁ μὴ φύσις ἐκτὸς ἔθηκε:** cfr. *infra* v. 9, οὐτ' ἐκτὸς θεότητος αἰδέος. φύσις preannunzia la discussione dei vv. 41-43 e 71.

**3 Πνεῦμα μέγα τρομέωμεν:** Cfr. *or.* 31, 29, 12-14 (pp. 332, 334), Ἐγὼ μὲν φρίττω τὸν πλοῦτον ἐννοῶν τῶν κλήσεων, καὶ καθ' ὅσων ὀνομάτων ἀναισχυντούσιν οἱ τῷ Πνεύματι ἀντιπίπτοντες<sup>31</sup>.

**μέγα:** Sottolinea la parità di onore (la ὁμοτιμία e dignità di cui parlava Basilio, vd. *supra*, ad *arc.* 1, 35) dello Spirito Santo nei confronti del Padre e del Figlio, i quali parimenti sono detti da Gregorio *μεγάλοι*: cfr. *arc.* 1, 28; 2, 9 e relativo commentario. Significativo è il passo di *epist.* 101 (*theol.* 1), 67 (SCH 208, pp. 64, 66), dove è respinta una concezione 'scalare' della divinità, che procede da un essere grande ad uno più grande fino ad un altro più grande ancora dei primi due, Τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾶν τὴν Τριάδα, ὡσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτίνος καὶ ἡλίου, τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς (ὅπερ σαφῶς ἐν ἐκείνου γέγραπται λόγοις), κλίμαξ ἐστὶ θεότητος, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἀνάγουσα, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ κατὰγουσα<sup>32</sup>; cfr. anche *ibid.* 68

<sup>30</sup> Cfr. Moreschini 2015, p. 126.

<sup>31</sup> «Io ho i brividi quando considero la ricchezza degli epiteti e contro quanti nomi mostrano impudenza coloro che sono avversi allo Spirito», trad. mia.

<sup>32</sup> «Se, infatti, la Trinità è composta da un essere grande e da uno più grande del primo e da uno più grande di tutti, come da uno splendore e da un raggio e dal sole (vale a dire dallo Spirito, dal Figlio e dal Padre), come è stato esposto a chiare lettere nei suoi [di Apollinare, *scil.*] scritti, questo non è altro che una scala della natura divina, la quale non porta al cielo, ma fa discendere dal cielo», trad. Moreschini 2006a.

(vd. *infra*).

**τρομέωμεν:** Costruito con l'accusativo di persona, questo verbo («Horreo, timeo, s. potius cum tremore timeo», *ThGL* VII 2492, s.v.) è presente in Hom. *Il.* 17, 203; *Od.* 18, 80, etc.; Pind. *O.* 13, 60, Γλαῦκον ἔλ-/ θόντα τρομέον Δαναοί; Aesch. *Prom.* 542, Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων; *Pers.* 64; Apoll. Rhod. 2, 1106<sup>33</sup>. Numerose sono le occorrenze in Gregorio: in *arc.* 3, 49 esprime l'orrore del poeta di fronte ai discorsi degli eretici, che troncano la natura divina separando il Figlio e/o lo Spirito dalla θεότης (vd. *infra*), in *arc.* 6, 27 s. la paura di accostarsi alle bellezze celesti (θυμέ, τί καὶ ῥέξεις; τρομέει λόγος οὐρανόιοσι / κάλλεσιν ἔμβεβαώς) e di ammettere che anche gli angeli possano essere sottomessi al peccato (*ibid.* 36-38, ὡς καὶ ἔμοι Θεότητος ἀειδέος ἄσσον ἰόντι, / τάρβος μὲν καθαροῖο παραστάτας ὑψιμέδοντος / θεῖναι ὑπ' ἀμπλακίη [...]); *ibid.* 40, τάρβος δ' ἄτροπον ἐσθλὸν ἔμοις ἐπέεσσι χαράξαι). Cfr. anche *carm.* 2, 1, 1, 518 (1008), Ὅμμα μέγα τρομέωμεν (cfr. 2, 2, 1, 364, col. 1477, ὄμμα μέγα τρομέων); 2, 1, 51, 24, col. 1396, Μούνην δὲ τρομέω καθαρὴν πλάστιγα Θεοῖο; 2, 1, 55, 18, col. 1400, οὔτε Θεὸν τρομέων (il diavolo). In Nonno si contano 62 occorrenze (cfr. *TLG*<sup>\*</sup>), in particolare *D.* 23, 28, νῆα Διὸς τρομέοντες ἐρίδρομον; 29, 56, μὴ τρομέοις ποτὲ Βάκχον; etc.; *P.* 16, 74 (unica attestazione nella *Parafrasi*).

**ὁ μοι Θεός:** Testo di tutti i codici degli *Arcana*, confermato anche da Niceta David e Hoeschel. Solo Billius e Caillau hanno ὁμοίθειον (ma Billius lo corregge *ope codicis Reginae Matris*), non altrimenti attestato (è registrato solo in *PGL* s.v., «like to God»; Caillau lo rende con «pariter Deo»). Come Sykes (1997, p. 117) giustamente rileva, questo aggettivo non può essere interpretato come equivalente *metri gratia* di ὁμόθειον, che pur sarebbe stato particolarmente appropriato in questo contesto, poiché lo stesso Gregorio, in *or.* 21, 22 (*SCh* 270, 156), si era mostrato ben consapevole della differenza intercorrente fra le formule inizianti con ὁμο- e ὁμοι(o)- quando paragonava la formula cristologica della sinodo di Seleucia (359) Ὅμοιον κατὰ τὰς γραφάς ad un'esca per prendere all'amo dell'empietà i *simpliciores* (*Il.* 16-17, τοῖς ἀπλουστέροις δέλεαρ ἦν τῷ τῆς ἀσεβείας χαλκῷ περικείμενον). «Nor – prosegue Sykes (*ibid.*) –, it may be remarked, is Greg. so metrically inept as to be forced into using a word of dubious theological import merely because he could think of no other way of keeping his hexameter right»; anzi, è probabile che la formazione di ὁμοίθειον sia stata influenzata dal vicino Θεόν (cfr. *ibid.*).

La confessione della piena divinità dello Spirito Santo, come si è detto (*supra*, ad *arc.* 1, 35), rappresenta il superamento della οἰκονομία di Basilio, alla

<sup>33</sup> Cfr. *ThGL* VII 2492, s.v.

quale Gregorio aveva, malvolentieri, conformato il suo iniziale magistero sulla terza ipostasi.

Nella quinta *Orazione teologica*, la dimostrazione di tale dottrina segue la distinzione fra gli esseri di per sé sussistenti e le qualità che si osservano in un altro essere (*or.* 31, 6, 4-6, p. 286, Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφιστασικῶτων πάντως ὑποθετέον, ἢ τῶν ἐν ἐτέρῳ θεωρουμένων): nel primo caso lo Spirito è una sostanza (οὐσία), nell'altro un accidente (συμβεβηκός) e quindi una operazione (ἐνέργεια) di Dio (ll. 6-9). Non è questo, però, il caso dello Spirito<sup>34</sup>, dal momento che, se è un'operazione, evidentemente sarà effettuata (da un altro), non la effettuerà da sé, e una volta compiuta avrà fine (9-11, Καὶ εἰ ἐνέργεια, ἐνεργηθήσεται δηλονότι, οὐκ ἐνεργήσει, καὶ ὁμοῦ τῷ ἐνεργηθῆναι παύσεται). Lo Spirito Santo, tuttavia, compie una serie di azioni (11 s.) che sono proprie di un essere che si muove, non di un movimento (12 s., ὅσα κινουμένου σαφῶς ἐστίν, οὐ κινήσεως), e pertanto è una sostanza: non una creatura, ché altrimenti l'uomo non potrebbe credere in lui (solo la θεότης è oggetto di fede: 19 s.) o essere da lui reso perfetto (17 s., Ἄλλ' εἰ μὲν κτίσμα, πῶς εἰς αὐτὸ πιστεύομεν, ἢ ἐν αὐτῷ τειλοῦμεθα; per questo argomento vd. *infra ad v.* 4), ma Dio (20-22).

**μοι:** Si può intendere come dativo etico; sottolinea non solo il coinvolgimento personale del Nazianzeno nella proclamazione del dogma, ma anche forse l'azione che lo Spirito esercita sui singoli credenti divinizzandoli (vd. *infra*).

**ὃ Θεὸν ἔγνω:** Tale affermazione ha fondamento evangelico e paolino: *Gv* 14, 26, ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]<sup>35</sup>; *1 Cor* 12, 3, 3 s., οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν, Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ<sup>36</sup>. Cfr. Orig. *FrEx*, PG 12, 296, 37-42, Εἰ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει ἅγιον Πνεῦμα, οὐκ ἔχει γνῶσιν τοῦ κτίσαντος, οὐ παρεδέξατο ζωὴν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν· εἰ οὐκ οἶδε τὸν Πατέρα τὸν ἐν οὐρανοῖς, εἰ οὐ βιοῖ κατὰ τὸν λόγον, κατὰ τὸν νόμον οὐράνιον· οὐ σωφρονεῖ, οὐ δικαιοπραγεῖ· ὁ τοιοῦτος κενός ἐστιν<sup>37</sup>; Bas. *Spir.* 18, 47, 1-7

<sup>34</sup> Per la concezione dello Spirito Santo come ἐνέργεια, già negata da Origene, che lo considerava οὐσία e ὑπόστασις (vd. *FrIo* 37; *CIo* 2, 75), vd. anche Greg. Naz. *or.* 31, 5.

<sup>35</sup> *Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis.*

<sup>36</sup> *Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto.*

<sup>37</sup> «Se [l'uomo, *scil.*] non ha lo Spirito Santo, non ha conoscenza di colui che l'ha creato, non ha ricevuto la vita, Gesù Cristo; se non conosce il Padre ch'è nei cieli, se non vive secondo il λόγος, secondo la legge celeste, non si comporta con prudenza, non agisce

(Sch 17<sup>bis</sup>, 412), Ἐπειδὴ δὲ διὰ δυνάμεως φωτιστικῆς τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνος ἐνατενίζομεν, καὶ δι' αὐτῆς ἀναγόμεθα ἐπὶ τὸ ὑπέρκαλον τοῦ ἀρχετύπου θέαμα, αὐτοῦ που πάρεστιν ἀχωρίστως τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα, τὴν ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνος δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν, οὐκ ἔξωθεν τὴν δεῖξιν ποιούμενον, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν<sup>38</sup>; *ibid.*, ll. 17-19 (*l. cit. ibid.*), Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος, διὰ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα<sup>39</sup>; Greg. Naz. *arc.* 1, 22-24 (vd. *supra ad l.*); *or.* 6, 22; 31, 12, 6 s., p. 298, τὸ Πνεῦμά ἐστιν, ἐν ᾧ προσκυνούμεν, καὶ δι' οὗ προσευχόμεθα<sup>40</sup>; 41, 9, 20-22 (Sch 358, 336), δι' οὗ Πατὴρ γινώσκειται καὶ Υἱὸς δοξάζεται καὶ παρ' ὧν μόνων γινώσκειται<sup>41</sup>; Greg. Nyss. *Spir.* 12, GNO III.1, p. 98, 24-26, οὔτε πατὴρ χωρὶς υἱοῦ ποτε ἐννοεῖται οὔτε υἱὸς δίχα τοῦ ἀγίου πνεύματος καταλαμβάνεται<sup>42</sup>.

4 ὄς... ὄς: Riferendosi a καὶ ὄς Caillau nota che sarebbe preferibile avere il pronome relativo neutro («Legendum videtur ὄ») in accordo con il genere di Πνεῦμα: l'osservazione in realtà dovrebbe valere, a questo punto, anche per il primo ὄς, ma entrambi sono mantenuti nella sua edizione. In realtà, ὄ sarebbe in entrambi i casi *contra metrum*. Inoltre, si può concordare con Sykes (1997, p. 117) nel ritenere che ὄς derivi, nella prima metà del verso, da un'assimilazione con Θεός, nell'altra da un'esigenza di simmetria<sup>43</sup>. Attar (2005b, p. 119 nota 55) ha osservato che un importante precedente dell'uso di un pronome maschile riferito allo Spirito Santo sarebbe presente già in *Gv* 16, 8, καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως: in realtà, il maschile si giustifica con l'accordo in genere con ὁ παράκλητος del

rettamente», trad. mia.

<sup>38</sup> «Quando, per una forza illuminante, fissiamo gli occhi sulla bellezza dell'immagine del Dio invisibile e, per suo tramite, ci eleviamo fino alla visione oltremodo bella dell'Archetipo, lo Spirito della conoscenza è inseparabilmente presente a donare in sé stesso la forza di intuire il mistero dell'immagine ai contemplativi che amano vedere la verità, non mostrandola di fuori, ma in se stesso conducendo alla sua conoscenza», trad. Azzali Belardinelli (Roma 1993).

<sup>39</sup> «Il cammino della conoscenza di Dio va dunque dall'unico Spirito, attraverso l'unico Figlio, all'unico Padre», trad. cit.

<sup>40</sup> «lo Spirito è colui nel quale noi adoriamo e per mezzo del quale noi preghiamo Dio», trad. cit.

<sup>41</sup> «Attraverso di lui il Padre è conosciuto e il Figlio è glorificato, e da loro soltanto è conosciuto», trad. cit.

<sup>42</sup> «non si può mai concepire il Padre senza il Figlio e il Figlio non può mai essere compreso senza lo Spirito Santo», trad. Moreschini 2014, p. 1961, che, alla nota 28, rimanda al confronto con Bas. *Spir.* 18, 47 [cit. *supra*].

<sup>43</sup> Infatti, nella sequenza di epiteti dei vv. successivi, Gregorio tornerà ad usare il neutro.

capitolo precedente; si potrebbe semmai citare *Gv* 16, 13, ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας κτλ. καὶ ὡς di Billius e Pj, metricamente accettabile, indebolisce l'idea della divinizzazione ad opera dello Spirito Santo: «the effect of baptism would be that man should become not God, but 'as' God» (Sykes 1997, p. 117)

**ἐναντα:** Termine raro, sul quale la tradizione manoscritta si mostra concorde. Niceta e la *Parafraasi* anonima spiegano l'avverbio con ἀντικρυς, 'manifestamente' (risp. Θεὸς ὦν ἀντικρυς, p. 78, 23; ὅστις Θεός ἐστιν ἀντικρυς, p. 232, 7), Caillau con *manifeste*, Hornschuch con *coram* (sott. *omnibus?*), mentre Billius ne omette la traduzione. Sykes (1997, pp. 117-8) ritiene, tuttavia, che «lexical investigation fails to provide any direct evidence for such meaning: ἐναντα means 'opposite'», un significato difficile da contestualizzare all'interno di questo passaggio. Propone, pertanto, di interpretarlo come correlato al successivo ἐνθάδε: «If ἐνθάδε is taken as 'in this world' (a regular usage from Pindar: cf. LSJ s.v.), ἐναντα might perhaps mean 'on the opposite side', i.e. 'in heaven' [...] He Holy Spirit is God in heaven [...] and he is God in the physical world, where, through baptism, he deifies believers» (p. 118). Questa lettura è certo degna di attenzione, ma, come Tompkins (1999) ha osservato, la traduzione di ἐναντα con *manifeste* non è priva di attestazioni, dal momento che si ritrova in Esichio (ε 2640, ἐναντα· φανερώς). A ciò si aggiunga anche che ἀντικρυς è glossa di VI, Mb, Va e di *lex. Greg. carm.* 103. Il senso dato dagli interpreti più antichi si spiegherebbe dunque sottintendendo, conformemente all'uso epico, un genitivo come πάντων (cfr. Hom. *Il.* 20, 67 s., ἐναντα Ποσειδάωνος ἀνακτος / ἴστατ' Ἀπόλλων Φοῖβος; Quint. Smyrn. *posthom.* 2, 178 s., οὐ βασιλῆος ἐναντα / μῦθον ἔφαν: cfr. *DGE s.v.*)<sup>44</sup>, «che è Dio dinanzi a tutti», quindi «apertamente/manifestamente»; meno efficace sarebbe leggere ἐναντά μου, quasi in parallelo con ὁ μοι Θεός del v. 3. In alternativa, forse in maniera più probabile (*pace* Sykes), ἐναντα andrebbe collegato con ᾧ Θεὸν ἔγνω del v. precedente, immaginando che sia sottinteso Θεοῦ: «grazie al quale ho conosciuto Dio, che è Dio di fronte [a Dio]»; si può quindi tradurre: «ma che è egli stesso Dio». In quest'ottica Gregorio alluderebbe alla distinzione dell'ipostasi, cfr. *arc.* 1, 29b-30, Εἰς Θεὸς ἄλλος / οὐκ ἄλλος θεότητι; *arc.* 2, 5-6. Decisamente infelice è la traduzione di Moersch (2006a, p. 223): «egli sta al cospetto di Dio».

<sup>44</sup> L'idea di opposizione alla quale fa riferimento Sykes è presente in Pind. *N.* 10, 66, τοὶ δ' ἔ. στάθεν (vd. *Lex. Pind.* p. 175 s.v.); Eur. *Or.* 1478, ἐναντα δ' ἦλθεν Πυλάδας ἀλίαςτος («E ci affrontò l'incrollabile Pilade», trad. Medda, Milano 2017<sup>5</sup>).



καὶ ὡς Θεὸν ἐντάδε τεύχει: Come afferma Beeley (2008, p. 174) parlando di *or.* 31, la divinizzazione (vd. *supra*, p. 326) dell'uomo realizzata dallo Spirito Santo nel battesimo è la prova più perfetta (τελεωτέρα αἰτία, *or.* 31, 12, 4, p. 296) della sua divinità. Si tratta di un argomento di derivazione origeniana<sup>45</sup>, già utilizzato da Atanasio e poi ripreso da Basilio per negare l'appartenenza della terza ipostasi all'ordine delle creature<sup>46</sup>. Echi di questa dottrina sono riscontrabili in diversi passi delle *orazioni*, quasi sempre sotto forma di interrogative retoriche: *or.* 31, 4, 13 s., p. 282, Εἰ τέτακται μετ' ἐμοῦ, πῶς ἐμὲ ποιεῖ Θεόν, ἢ πῶς συνάπτει θεότητι;<sup>47</sup> *ibid.* 6, 17 s., p. 286, Ἄλλ' εἰ μὲν κτίσμα, πῶς εἰς αὐτὸ πιστεύομεν, ἢ ἐν αὐτῷ τελειοῦμεθα;<sup>48</sup> *ibid.* 28, 9-12, p. 332, Εἰ μὲν γὰρ οὐ προσκυνητόν, πῶς ἐμὲ θεοὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος; Εἰ δὲ προσκυνητόν, πῶς οὐ σεπτόν; Εἰ δὲ σεπτόν, πῶς οὐ Θεός; Ἐν ἡρτηται τοῦ ἐνός, ἢ χρυσὴ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος<sup>49</sup>; 33, 17, 9-11 (*SCh* 318, 194), Μετέχει δὲ Πνεύματος ὁ μὴ τιμῶν τὸ

<sup>45</sup> Per Origene lo Spirito è eminentemente santo e causa di santificazione dei fedeli: cfr. *Prin.* 1, 3, 8 (*SCh* 252, 162) e, per un inquadramento del problema, Simonetti s.v. «Spirito Santo» in *DO*, pp. 452 ss., in particolare 454.

<sup>46</sup> Cfr. e.g. *Ath. Serap.* 1, 24, *PG* 26, coll. 585, 587, εἰ δὲ τῆ τοῦ πνεύματος μετουσία «γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως» (2 *Pt* 1, 4), μαίνοιτ' ἂν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται, οὗτοι θεοποιοῦνται. εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι («Se dunque noi entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito, è follia affermare che lo Spirito appartenga alla natura creata e non a quella di Dio. Ecco perché divinizza coloro nei quali si fa presente. Se divinizza, non vi può essere alcun dubbio che la sua natura sia quella di Dio», trad. Cattaneo 1986, p. 86); 1, 25; *Bas. Eun.* 3, 5, *PG* 29, 665 B, Εἰ τοίνυν ἐν ἡμῖν ὁ Θεὸς ἐνοικεῖν λέγεται διὰ τοῦ Πνεύματος, πῶς οὐχὶ φανερὰς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ Πνεῦμα λέγειν ἀμέτοχον τῆς θεότητος; Καὶ, εἰ θεοὺς ὀνομάζομεν τοὺς κατ' ἀρετὴν τελείους, ἢ δὲ τελείωσις διὰ τοῦ Πνεύματος, πῶς τὸ ἐτέρους θεοποιοῦν αὐτὸ τῆς θεότητος ἀπολείπεται; («Se dunque è detto che Dio abita in noi attraverso lo Spirito, non è empietà palese dire che lo Spirito stesso non partecipa della divinità? E se chiamiamo dèi coloro che sono perfetti nella virtù e se d'altra parte la perfezione viene attraverso lo Spirito, colui che rende divini gli altri, come può lui stesso essere privo della divinità?», trad. Ciarlo 2007, p. 315). Cfr. Russell 2004, pp. 208 ss. (Basilio), 174-5 (Atanasio).

<sup>47</sup> «Se lo Spirito viene collocato al mio livello, come può farmi Dio, o come mi congiunge alla divinità?», trad. cit.

<sup>48</sup> «Ma se è una creatura, come possiamo credere in lui, o come possiamo essere in lui resi perfetti?», trad. cit.

<sup>49</sup> «Se, infatti, lo Spirito non deve essere adorato, come può rendermi divino tramite il battesimo? Se, però, deve essere adorato, come può non essere venerato? Se, dunque, deve essere venerato, allora come può non essere Dio? Una cosa è connessa con l'altra, veramente come una catena d'oro e di salvezza», trad. cit. L'immagine della catena d'oro è tratta da *Hom. Il.* 8, 19-22 (σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες / πάντες τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναι / ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε / Ζῆν' ὕπατον μῆστωρ, οὐδ' εἰ

Πνεῦμα; Τιμᾶ δὲ ὁ εἰς κτίσμα καὶ ὁμόδουλον βαπτιζόμενος;<sup>50</sup>; 34, 12, 3-5 (*SCh* 318, 218), Οὐ πείθομαι τῷ ὁμοτίμῳ σώζεσθαι. Εἰ μὴ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεωθήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμοτίμον<sup>51</sup>; 39, 17, 13 s. (*SCh* 358, 186), Καὶ πῶς οὐ Θεός [...], ἔξ οὗ καὶ σὺ γίνῃ Θεός;<sup>52</sup> 41, 9, 6-9 (*l. cit.*, p. 334), Ἦν οὖν αἰεὶ μεταληπτόν, οὐ μεταληπτικόν· τελειοῦν, οὐ τελειούμενον· πληροῦν, οὐ πληρούμενον· ἀγιάζον, οὐχ ἀγιαζόμενον· θεοῦν, οὐ θεούμενον<sup>53</sup>. La santità dello Spirito Santo, in virtù della quale l'uomo è divinizzato, è e deve essere ἀπ' ἀρχῆς, altrimenti la θεότης sarebbe incompleta in quanto priva della santità e lo Spirito si riduce ad una creatura un po' migliore dell'uomo: cfr. *or.* 31, 4 (ma già *Ath. Serap.* 1, 21, 3, οὕτως καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῷ νίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὁ υἱὸς ἐστίν, οὐ θέμις τοῖς κτίσμασι συντάσσειν οὐδὲ διαιρεῖν αὐτὸ ἀπὸ τοῦ λόγου καὶ ἀτελεῖ τὴν τριάδα κατασκευάζειν<sup>54</sup>).

Sul ruolo santificatore dello Spirito Santo vd. anche Didym. *Spir.* 231-237.

**5 πανσθενές:** Questo aggettivo non è attestato prima del II sec. d.C. ed il suo uso è per lo più legato ai Padri e agli scrittori ecclesiastici. La sua applica-

μάλα πολλὰ κάμοιτε, «appendete alla volta del cielo una gomina d'oro / e date di piglio alla fune, tutti gli dei e tutte le dee; / non riuscireste a tirare però giù dal cielo / Zeus, rettore supremo, nemmeno con tutto lo sforzo», trad. Ferrari, Milano 2005<sup>5</sup>), dove s'inscrive nell'intimazione rivolta da Zeus agli dèi di non intervenire in favore dei Troiani o degli Achei (vv. 10 ss.). Così commenta il passo Platone: προσβιβάζω τὴν χρυσοῦν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὡσπερ δεθὲν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα; («...devo poi aggiungere il riferimento alla catena aurea con la quale Omero non intende altro che il sole, per dimostrare che, fino a quando la rotazione degli astri e del sole si trova in stato di movimento, tutte le cose continuano a esistere e vengono preservate, sia tra gli dèi che tra gli uomini, se invece questo fenomeno si fermasse come legato, tutte le cose cadrebbero in rovina e finirebbero, come si dice, sottosopra?», trad. Ferrari, Milano 2017<sup>4</sup>).

<sup>50</sup> «Partecipa dello Spirito chi non onora lo Spirito? E lo onora chi è battezzato nel nome di una creatura e di un compagno di servitù?», trad. cit.

<sup>51</sup> «Io non credo di essere salvato da un mio uguale per dignità. Se lo Spirito Santo non è Dio, innanzitutto divenga Dio, e poi renda divino me, che sono suo pari!», trad. cit.

<sup>52</sup> «E come è possibile [...] che non sia Dio Colui per mezzo del quale anche tu diventi Dio?», trad. cit.

<sup>53</sup> «Da sempre lo Spirito è partecipato, e non partecipe ad altro; perfeziona, senza essere perfezionato; riempie, senza essere riempito; santifica, ma non è santificato; deifica, ma non è deificato etc.», trad. cit. Per l'analisi di questo luogo vd. Brugarolas Brufau 2012, pp. 90-1. Cfr. anche *or.* 31, 29, 21 s., p. 334, φύσει οὐ θέσει ἀγιάζον, οὐχ ἀγιαζόμενον.

<sup>54</sup> «così anche lo Spirito, che è nel Figlio e nel quale vi è il Figlio, non può essere posto con le creature, né può essere separato dal Verbo, altrimenti si avrebbe una Trinità imperfetta», trad. Cattaneo 1986.

zione allo Spirito Santo è molto rara ed è riscontrabile, a nostra conoscenza, solo in questo luogo, in [Apoll.] *Met. proth.* 56 (54-56, πνεύματος ἀχράντιο μέγα σθένος, ὃ πρὶν ἔόν περ / υἱεὶ καὶ γενετῆρι πανείκελον Ἰσά τε ῥέζον / κάρτεϊ πανσθενεῖ)<sup>55</sup>, e, sembra, in Clem. Al. *strom.* 7, 7, 44, 5, 3-5 (SCh 428, 154), προσεχῆς τῇ πανσθενεῖ δυνάμει γενόμενος, πνευματικὸς εἶναι σπουδάσας διὰ τῆς ἀορίστου ἀγάπης ἠγῶται τῷ πνεύματι<sup>56</sup>. Nel Nazianzeno l'unica altra attestazione è in *carm.* 2, 1, 38, 10, col. 1326 (πανσθενές), dove è epiteto cristologico. Cfr. anche AG 1, 27, 1, Πανσθενές υἱὲ Θεοῦ, Χριστέ; *ibid.* 101, 4, Χριστοῦ πανσθενέος.

Affermare l'onnipotenza dello Spirito Santo è implicito riconoscimento della sua divinità.

**αιολόδωρον:** lezione di Π, recepita da Billius, Hoeschel e Caillau, contro ὀλβιόδωρον di Ω e L. Entrambe le varianti sono sostanzialmente adiafore e metricamente corrette, per cui è estremamente complesso operare una *selectio*. La prima («Varia donans, qui varia dona secum fert», *ThGL s.v.*; Hsch. α 2033, ποικιλόδωρον; *lex. Greg. carm.* 105, πλουσιόδωρον) è parola rarissima, attestata solo qui e in Epimenid., *BNJ* 457 F 7a (= ΣSoph. OC 42, 4), Ἐρινύες αἰολόδωροι; l'altra ('che dona/dispensa felicità'; «felicia donans», *ThGL s.v.*; *lex. Greg. carm.* 91 [*ad arc.* 4, 82], ἀγαθῶν δωρημάτων παρεκτικόν; *gl. Mb* f. 92<sup>r</sup>, ποικίλης χάριτος καὶ δυνάμεως παρεκτικόν) è parimenti rara, prima di Gregorio attestata solo in Eur. *Hipp.* 750 s., ὀλβιόδωρος [...] / χθῶν, poi, nel Nazianzeno, qui, in *arc.* 4, 82, φάος ὀλβιόδωρον e *carm.* 2, 1, 38, 9, col. 1326, ὀλβιόδωρε (Cristo); altre occorrenze sono in un oracolo ai Rodi a noi noto unicamente da Socrate Scolastico (*HE* 3, 23, 50, 176 s., Ἄττιν ἰλάσκεσθε, θεὸν μέγαν ἀγνὸν Ἄδωνιν, / Εὔιον, ὀλβιόδωρον, ἐνπλόκαμον Διόνυσον); AG 1, 12, 7; 1, 22, 3; 11, 60 (Paul. Sil.), 9, ὀλβιόδωρον [...] μέθῃ. Il fatto che in *carm.* 2, 1, 38, 9 l'aggettivo sia preceduto da πανσθενές (v. 10; vd. lemma precedente) e seguito da φερέσβιε (11; vd. *infra*), potrebbe suggerire che questi termini rispondessero ad una sorta di 'formularità' gregoriana ed indurre a dare la preferenza ad ὀλβιόδωρον (ma per Sykes 1997, p. 119 ὀλβιόδωρον sarebbe il frutto dell'assimilazione, da parte di Niceta, del testo di *arc.* 3 a quello di *carm.* 2, 1, 38); d'altra parte, αἰολόδωρον, con il suo riferimento ai sette doni dello Spirito San-

<sup>55</sup> «la grande potenza del puro Spirito che, pur esistendo già prima, / al Figlio e al Padre del tutto simile, e operando allo stesso modo / con forza onnipossente», trad. Ugenti 2005.

<sup>56</sup> (Il vero gnostico) «prossimo come è alla potenza che tutto può, si adopera per raggiungere uno stato spirituale, anzi attraverso l'amore che non conosce limiti è tutt'uno con lo spirito» (trad. Rizzi-Pini 2006, p. 763, con modifiche).

to<sup>57</sup>, pare più appropriato in questo contesto (l'altro è più generico), oltre ad esser senza dubbio *lectio difficilior*; cfr. anche *1 Cor* 12, 11, πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται<sup>58</sup>; Greg. Naz. *or.* 31, 29, 34, p. 334, διαιροῦν χαρίσματα. Si può pertanto difendere la scelta fatta da Moreschini nella sua edizione.

**ἀγνῆς ὕμνημα χορείης:** cfr. Ar. *Ra.* 335 s., ἀγνήν, ἱερὰν / ὁμοίῳ μύσταις χορείαν. ὕμνημα («theme of hymn», *PGL s.v.*) è ἀπαξ λεγόμενον assoluto. χορεία (danza corale con accompagnamento musicale, cfr. *LSJ*) ha qui il significato di 'coro': *PGL s.v.* segnala ad es. Bas. *epist.* 2, 2, 45 (Courtonne I), τὴν ἀγγέλων χορείαν; cfr. anche Greg. Naz. *carm.* 1, 1, 30, 5, col. 508 (ἀγγέλων χορείαν); 1, 2, 3, 95, col. 640 (Καὶ σὺν ἀγγέλοις χορεύσεις τὴν ἄπαυστον χορείαν), etc.; Syn. *hymn.* 9, 91 (ἀγγέλων χορείας). A tal proposito, è più probabile che qui Gregorio alluda al coro degli angeli (Sykes) che non a quelli di vergini, come sostenuto da Caillau (nota *ad l.*).

**ὁ οὐρανίων χθονίων τε:** nesso frequentemente adoperato da Gregorio, sempre in principio di esametro, cfr. *arc.* 4, 41; *carm.* 1, 2, 1, 90, col. 529; 1, 2, 12, 7, col. 754; 2, 2, 7, 19, col. 1552.

**φερέσβιον:** 'apportatore di vita', corrisponde a ζωοποιόν (*vivificantem*) del Simbolo Niceno-Costantinopolitano. L'applicazione pneumatologica di questo titolo<sup>59</sup>, come ricorda Brugarolas Brufau (2012, p. 93), ha diversi paralleli nel NT: *Rm* 8, 11, εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας [τὸν] Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν<sup>60</sup>; *1 Cor* 15, 45, οὕτως καὶ γέγραπται (*Gn* 2, 7), Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν<sup>61</sup>; *2 Cor* 3, 6, ὃς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ

<sup>57</sup> La tradizione dello Spirito settiforme rimonta ad *Is* 11, 2 s., καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας· ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ [...] (Vulg.: *Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini*).

<sup>58</sup> *haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult.*

<sup>59</sup> Per l'uso di ζωοποιός in riferimento alla Trinità, al Padre o al Figlio vd. *PGL s.v.*, p. 598, 2-4.

<sup>60</sup> *Quod si Spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis: qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis.*

<sup>61</sup> *Sic et scriptum est:* «Factus est primus homo Adam in animam viventem; novissimus Adam in Spiritum vivificantem.

δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ<sup>62</sup>; *Gn* 6, 63, τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν<sup>63</sup>, e nei Padri, e.g. *Iren. Adv. Haer.* 5, fr. 12, 2 (*SCh* 153, 142), Πνεῦμα ζωοποιοῦν (qui il concetto è espresso attraverso il participio presente attivo di ζωοποιέω); *Ath. decr.* 32, 5, 7, ζωοποιῶ πνεύματι; *Bas. Spir.* 15, 35, 51 (*SCh* 17<sup>bis</sup> 368), τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν; 24, 56, 14 s. (*l. cit.*, p. 452), Πῶς οὖν τῆς ζωοποιουῦ δυνάμεως ἀποξενώσαντες τὸ Πνεῦμα; *Eun.* 3, 4, 58 (*SCh* 305, 162), ζωοποιούμεθα δὲ διὰ τοῦ Πνεύματος<sup>64</sup>. Nel Nazianzeno ricorre nella dossologia finale di due orazioni (*or.* 9, 6 e 33, 17) e soprattutto in *or.* 41, 9, 14 s. (*SCh* 358, 334), ζωὴ καὶ ζῆλοποιόν, mentre in *or.* 31, 29 lo stesso concetto è espresso attraverso l'equivalente ζωτικόν<sup>65</sup>. «La importancia de esta expresión radica en que se trata de un título divino – sólo Dios puede dar la vida»<sup>66</sup>. La dottrina della creazione ad opera dello Spirito Santo in unione con il Λόγος è di derivazione atanasiana e basiliana: vd. Simonetti 1983, p. 189.

L'aggettivo φερέσβιος è frequentemente riferito alla terra: cfr. e.g. [*Hom.*] *hymn.* 2 in *Cer.*, 450 φερέσβιον οὐθαρ ἀρούρης; 3 in *Apoll.*, 341 = *Hes. Th.* 693 = *Ap. Rhod.* 3, 164, γαῖα φ.; *Arist. mund.* 391 b 13 φ. γῆ; cfr. ancora *Emph.*, DK 31 B 6, 2, Ἥρη [...] φ.; *Aesch. fr.* 300, 7 Radt (p. 394), φερέσβιον Δήμητρος [...] στάχυν; *Soph. fr.* 754, 2 s. Radt, φερέσβιος / Δηῶ. Nel Nazianzeno s'incontra in *or.* 28, 30, 7 (p. 168), riferito ad ἥλιος, come in *Orph. Lith.* 301 s., dov'è presente anche πνεῦμα (Ἐν γάρ σφιν μέγα δὴ τι φερέσβιος ἐμβαλε πνεῦμα / Ἡέλιος); poi in *or.* 4, 115, 21 s. (*SCh* 309, 276), τὸ ζωεγόνον τοῦ θεοῦ καὶ φερέσβιον; *carm.* 2, 1, 38, 11, col. 1326, cit. *supra*; 2, 1, 93, 7, col. 1448 = *AG* 8, 79, 7, Φερέσβιε (Dio). Cfr. anche e.g. *Nonn. P.* 5, 105 = 6, 117, ἀνθρώποιο φερέσβιος υἱός (Cristo); 6, 99, Χριστὸν ἀνακτα φερέσβιον, etc. (mai a proposito dello Spirito Santo). In [*Apoll.*] *Met.* 2, 4, 12 si legge φερέσβιον ὄλβον, che potrebbe esser stato ispirato da *carm.* 2, 1, 38, 9-11 o anche da un testo di *arc.* 3 contenente la variante ὄλβιόδωρον (vd. *supra*).

**ὕψιθόωκον:** Verisimilmente di conio nazianzenico, attestato solo qui e in *carm.* 1, 2, 9, 148, col. 679, ὃς ἔξομαι ὕψιθόωκος, *qui sedeo sublimi throno* (Cail-lau), corrispondente per Palla-Kertsch (1985, p. 215) a ὑψηλὸν θρόνον ἔχον ο

<sup>62</sup> *qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti: non littera, sed Spiritu: littera enim occidit, Spiritus autem vivificat.*

<sup>63</sup> *Spiritus est qui vivificat: caro non prodest quidquam: verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (il versetto è 6, 64 nella *Vulgata*.)

<sup>64</sup> Cfr. Brugarolas Brufau 2012, p. 93.

<sup>65</sup> Cfr. Brugarolas Brufau 2012, p. 93.

<sup>66</sup> Brugarolas Brufau 2012, p. 93.

altra espressione analoga, spiegato da Niceta con ὡς ὑψίθρονον (l'aggettivo è pindarico, cfr. *N.* 4, 65; *I.* 6, 16). Fra i bizantini lo adopera Teodoro Prodromo, *epigr. in Vet. Nov. Test., in IV Evang.* 184 b 4, Θεὸν ὑψιθώκον. Sinesio, *hymn.* 9, 54, adopera ὑψίθωκος, *unicum* in tutta la letteratura greca. Cfr. [Apoll.] *Met. proth.* 56, καὶ ὁμὸν θρόνον ἀμφιπολεῦον (Spirito Santo).

**7 Πατρόθεν ἐρχόμενον:** resa poetica di τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον del Simbolo Niceno-Costantinopolitano, a sua volta fondato su *Gv* 15, 26 (Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται). Cfr. anche *supra*, *ad arc.* 1, 35; *carm.* 1, 2, 1, 28, col. 524, Πνεύματι σὺν μεγάλῳ, τό ῥα πατρόθεν εἰσιν ὁμοῖον; 2, 1, 1, 630, col. 1017, Πνεῦμά θ' ὃ πατρόθεν εἴσι. Sykes (1997, p. 120) rileva che il linguaggio adoperato da Gregorio non è di tipo tecnico<sup>67</sup> e che, al di fuori del presente contesto, si presterebbe ad indicare anche la generazione del Figlio, come indica chiaramente *Gv* 3, 2, 2 s. (Ραββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος), dove del Figlio si dice che «viene da Dio» attraverso il verbo ἔρχομαι costruito con ἀπό e il genitivo (si veda anche quanto già osservato a proposito di *arc.* 2, 5-8, con particolare riferimento ad ἀπήρορος del v. 6). In effetti, fra i termini tecnici raccolti da Moreschini (1983, p. 571) mancano esempi con il semplice ἔρχομαι, ma si tratta di una lista non esaustiva. Di certo, i successivi due versi hanno appunto lo scopo di chiarire la differenza fra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo, differenza che sarà illustrata attraverso l'esempio di Eva e Seth ai vv. 37 ss.<sup>68</sup>. Alla base di questo passo vi sono, in ogni caso, i capitoli 7-9 della quinta *Orazione teologica*. Per gli eretici (più gli eunomiani che gli pneumatomachi, secondo Norris 1991, p. 191), infatti, ammettere la non creaturalità dello Spirito comporterebbe delle conseguenze assurde, paradossali: dovrebbe, infatti, essere o ingenerato o generato (*or.* 31, 7, 2 s., p. 286, Ἡ ἀγέννητον πάντως, ἢ γεννητόν). Nel primo caso, dunque, vi sarebbero due ingenerati (3, Καὶ εἰ μὲν ἀγέννητον, δύο τὰ ἀναρχα), nell'altro occorrerebbe ulteriormente distinguere se deriva dal Padre o dal Figlio (3-5, Εἰ δὲ γεννητόν, ὑποδιαίρει πάλιν· ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς τοῦτο, ἢ ἐκ τοῦ Υἱοῦ): se deriva dal Padre, allora vi sarebbero due figli e due fratelli (5, Καὶ εἰ μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, υἱοὶ δύο καὶ ἀδελφοί), se deriva dal Figlio, lo Spirito sarebbe "nipote" del Padre (7 s., p. 288, Εἰ δὲ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, πέφηγε, φησί, καὶ υἱωνὸς ἡμῖν Θεός)

<sup>67</sup> Così afferma anche Simonetti (1975, p. 498), il quale ricorda il merito del Nazianzeno nella fissazione di una terminologia tecnica in relazione alla processione dello Spirito Santo (ad es. ἐκπόρευσις).

<sup>68</sup> Cfr. Sykes 1997, p. 120.

e quindi figlio del Figlio<sup>69</sup>. L'assurdità di tali ragionamenti, già affrontati da Atanasio (*Serap.* 1, 15-16; 4, 2-6) e da Didimo (*Spir.* 269), è chiaramente denunciata dal Cappadoce, che ne rileva l'eccessivo legame con la realtà corporea (7, ἐπειδὴ λίαν εἶ φιλοσώματος), che è estranea a Dio. Segue una precisazione particolarmente significativa relativa alla natura convenzionale del linguaggio (vd. *supra*, p. 101):

«Infatti, anche se il Figlio è Figlio in base ad una relazione più elevata, dal momento che noi non possiamo in altro modo mostrare che proviene da Dio e che è consustanziale, non per questo bisogna ritenere necessario attribuire alla divinità del Figlio tutti gli appellativi di qua giù, anche quelli che sono tipici dei nostri rapporti di parentela. Altrimenti tu forse dovresti anche pensare che Dio è maschio, in base al ragionamento che fai, perché è detto Dio e Padre; la natura divina, invece, sarebbe femmina, se proprio vogliamo attenerci ai nomi. Lo Spirito, invece, non è nessuno dei due, poiché non genera *etc.*» (*or.* 31, 7, trad. cit.).

Nel cap. 8 l'errore di fondo è individuato nel rifiuto di ammettere qualcosa d'intermedio fra l'ingenerato e il generato: superato tale ostacolo, scompaiono anche tutti i problemi connessi con il lessico familiare. La questione è pertanto impostata nel modo seguente: il procedere dal padre esclude la possibilità che lo Spirito sia una creatura (*or.* 31, 8, 11 s., p. 290, ὁ καθ' ὅσον μὲν ἐκείθεν [ἐκ τοῦ Πατρὸς, *scil.*] ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα); in quanto non generato, non è Figlio (12 s., καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητόν, οὐχ Υἱός), ed in quanto intermedio fra ingenerato e generato è Dio (καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον, Θεός). Alla domanda sulla natura della processione non è possibile rispondere in maniera soddisfacente, come del resto non è possibile spiegare che cosa sia l'essere ingenerato del Padre e la generazione del Figlio (16-18, Τίς οὖν ἢ ἐκπόρευσις; Εἰπέ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς, κἀγὼ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω, καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος): si tratta di misteri insondabili, sui quali l'intelletto umano non può produrre ragionamenti deliranti (18 s., καὶ παραπληκτίσομεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες)<sup>70</sup>. Nel cap. 9, infine, Gregorio spiega che a nessuna delle tre Persone manca qualcosa rispetto all'altra, ma che la differenza fra Figlio e Spirito Santo risiede nella

<sup>69</sup> Cfr. *carm.* 1, 2, 1, 24 s., col. 524, Ἐκ δ' ἄρα Παιδός, / οὐκέτι παῖς ἀγαπητὸς ὁμοίου εὖχος ἐφέλλων («E dal Figlio non proviene un altro figlio amato, che porti con sé un'eguale gloria», trad. Moeschini *et al.* 1994, p. 72).

<sup>70</sup> Cfr. anche *Bas. Hom.* 24, 6-7.

manifestazione e nel rapporto reciproco, donde anche la differenza di nome (1-5, pp. 290, 292, Τί οὖν ἐστί, φησίν, ὃ λείπει τῷ Πνεύματι, πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν; Εἰ γὰρ μὴ λείπὸν τι ἦν, Υἱὸς ἂν ἦν. Οὐ λείπειν φαμέν· οὐδὲ γὰρ ἔλλειπῆς Θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἴν' οὕτως εἶπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν)<sup>71</sup>; il Figlio non è il Padre, perché il Padre è uno solo, ma è ciò che è il Padre (14 s., Οὐτε γὰρ ὁ Υἱὸς Πατήρ, εἰς γὰρ Πατήρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ Πατήρ); lo Spirito non è il Figlio per il fatto che proviene da Dio, ché uno solo è l'Unigenito, ma è ciò che è il Figlio (15-17, οὐτε τὸ Πνεῦμα Υἱός, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ, εἰς γὰρ ὁ Μονογενής, ἀλλ' ὅπερ ὁ Υἱός). I tre sono una sola cosa per θεότης, e l'Uno è tre per le proprietà (17 s., Ἐν τὰ τρία θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ιδιότησιν), che consistono rispettivamente nell'essere ingenerato, nella generazione e nella processione (10-13, αὐτὸ δὲ τὸ μὴ γεγενῆσθαι, καὶ τὸ γεγενῆσθαι, καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι, τὸν μὲν Πατέρα, τὸν δὲ Υἱόν, τὸ δὲ τοῦθ' ὅπερ λέγεται Πνεῦμα ἅγιον προσηγόρευσεν), sì da preservare la distinzione delle ipostasi nell'unica natura e dignità della θεότης (13 s., ἵνα τὸ ἀσύγχυτον σῶζῃται τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καὶ ἅξια τῆς θεότητος), contro modalismo sabelliano ed arianesimo. Cfr. anche *or.* 39, 12, 14-17 (*SCh* 358, 174), cit. *supra ad arc.* 1, 35.

**θεῖον μένος:** *iunctura* derivata da Ap. Rhod. 2, 612 (Ἀθήνη / ἢ οἱ ἐνέπνευσεν θεῖον μένος). La sottofamiglia β di Ω (**MaNIvAl**) legge invece θεῖον σθένος, nesso attestato in Eur. *Ba.* 883 s.: σθένος, tuttavia, potrebbe anche essere una glossa, come suggerito da Sicherl (2011, p. 235); conviene, pertanto, con Morreschini, attenersi alla lezione trādita dalla maggioranza dei testimoni (β Π L).

**αὐτοκέλευστον:** L'aggettivo – «A se ipso iussus. Dicitur αὐτοκέλευστος ποιεῖν τι, Qui iniussus, i.e. non iussu alius, sed sua sponte et quasi suo ipsius hortatu aliquid facit», *ThGL s.v.*, I b, col. 2526 – esprime qui il medesimo concetto di *or.* 31, 6 (cit. *supra*, p. 414), e cioè che lo Spirito Santo non è un accidente, ma sussiste di per sé ed opera da sé, senza ricevere disposizione da altri (come nel caso degli angeli), a conferma della sua divinità; cfr. Phryn. *praep. soph.*, p. 29 de Borries, 19 s., ὁ ἐκῶν πράττων καὶ οὐχ ὑπ' ἄλλων κελευόμενος; *glVa* (f. 83<sup>r</sup>): αὐτεξούσιον ('libero, indipendente'). Nel Nazianzeno è un *unicum* e sembra essere l'unico caso in cui è applicato allo Spirito Santo; Sykes (1997, p. 120) lo accosta ad αὐτοκίνητον di Greg. Nyss. *or. cat.* 2, 3, dove pu-

<sup>71</sup> «Che cosa è, allora, che manca allo Spirito, dicono, per essere Figlio? Se, infatti, non gli mancasse niente, sarebbe Figlio. Noi diciamo che non gli manca niente: infatti, Dio non è incompleto. La differenza consiste nella manifestazione, per così dire, e nel rapporto reciproco: da qui deriva anche la differenza del loro nome», trad. cit.



re è riferito alla terza ipostasi ([δύναμιν] καθ' ὑπόστασιν οὔσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν). Frequenti sono le occorrenze in Filone (vd. *TLG*<sup>®</sup>) e Nonno, ad es. *P.* 5, 54 (Gesù); 7, 107, οὐδὲ γὰρ αὐτοκέλευστος ἐς ὑμέας ἐνθάδε βαίω (Gesù); 19, 80, κοίρανον αὐτοκέλευστον, ὃν οὐκ ἐστέψατο Ῥώμη («un re autonomo, non incoronato da Roma»). Nel Nisseno è attestato solo in *or. hom.* 30, PG 44, 244, 37, Ἡ δὲ διὰ τούτων διεξιούσα δύναμις αὐτοκέλευστον ἔχει τινὰ τὴν ὁρμὴν, προαιρετικῶς πνεύματι κατὰ τινὰ φύσεως οἰκονομίαν ἐν τοῖς καθέκαστον ἐνεργουμένη (la forza che passa attraverso le membra ha un impulso autodeterminato, muovendosi nelle singole parti, per disposizione naturale, in maniera volontaria). Cfr. anche *AG* 5, 22, 3, αὐτοθελῆ, πάνδουλον, ἐκούσιον, αὐτοκέλευστον. Per altri esempi vd. *TLG*<sup>®</sup>, *DGE* s.v.

**8:** vd. *supra*, ad v. 7 e *comm. ad arc.* 1, 31 s., con i riferimenti ivi indicati. *παῖς ἐσθλός* è *iunctura* di derivazione euripidea, cfr. *fr.* 298, 3 Kannicht (ἐσθλοὶ [...] παῖδες); *Heracl.* 642 (ὦ μήτερ ἐσθλοῦ παιδός); cfr. anche Quint. Smyrn. *posthom.* 5, 482; etc.; [Greg. Naz.] *Chr. pat.* 2098 = 2537 (Χαῖρ', ἐσθλὸς ἐσθλοῦ Παῖ). Per ἐνὸς ... ἀρίστου cfr. *Hom. Il.* 12, 243 (εἷς οἰωνὸς ἀρίστου); *Soph. Ai.* 1340 (ἐν' ἀνδρ' ἰδεῖν ἀριστον); *Phil.* 1344 s., Ἑλλήνων ἕνα / κριθέντ' ἀριστον.

**9 οὗτ' ἐκτὸς θεότητος ἀειδέος:** cfr., oltre a quanto detto *supra* nel commento ai primi versi del carme, con i riferimenti ad *or.* 31, 6-9, *Ath. Serap.* 1, 25 (PG 26, 589 B), οὐκ ἄρα τῶν γεννητῶν ἐστὶ τὸ πνεῦμα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος, ἐν ᾧ καὶ τὰ γενητὰ ὁ λόγος θεοποιεῖ. ἐν ᾧ δὲ θεοποιεῖται ἢ κτίσις, οὐκ ἂν εἴη ἐκτὸς αὐτὸ τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος<sup>72</sup>; *ibid.* cap. 26; *tom.* 5 (PG 26, 801 B), τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς<sup>73</sup>; [Bas.] (= Didym.) *Eun.* 5, PG 29, 728, Πῶς τὸ τῆς θεότητος ἐκτὸς τὴν τῆς θεότητος κτίσιν ἀνασῶζει καινὴν καὶ ἄφθαρτον ἀπεργαζόμενον;<sup>74</sup>.

**θεότητος ἀειδέος:** Tale *iunctura, unicum* nazianzenico, è presente, sempre al genitivo, anche in *arc.* 6, 36; 7, 72 s., ἐν γὰρ ἔηκε / πνεῦμα, τὸ δὲ θεότητος ἀειδέος ἐστὶν ἀπορρόξ; 2, 2, 7, 117, col. 1560. In riferimento a Dio *PGL* s.v., p. 38 segnala Greg. Nyss. *Eun.* 1, 1, 231, 6-8, τὴν γὰρ ἀειδῆ τε καὶ ἀσχημάτιστον

<sup>72</sup> «In conclusione, lo Spirito non fa parte delle cose prodotte (da Dio), ma appartiene alla divinità del Padre. È nello Spirito che il Verbo divinizza le realtà prodotte. Se dunque la creazione è divinizzata da lui, non è possibile che egli stesso sia al di fuori della divinità del Padre», trad. Cattaneo 1986, p. 90.

<sup>73</sup> «e lo Spirito Santo non è una creatura né estraneo, ma proprio e indiviso dalla οὐσία del Figlio e del Padre», trad. mia.

<sup>74</sup> «In che modo quello che è al di fuori della divinità salva la creazione della divinità rendendola nuova e incorruttibile?», trad. mia.

πηλικότητός τε πάσης καὶ τῆς ἐν τῷ μεγέθει ποσότητος κεχωρισμένην πῶς ἂν τις πολυειδῆ καὶ σύνθετον ὑπολάβοι;<sup>75</sup> cfr. anche Phil. *Quod deterius* 86, 1 s., θεοῦ τοῦ ἀειδοῦς; Greg. Nyss. *antirrh.*, GNO III.1, 171, 12, ἄϊλός τε καὶ ἀειδῆς καὶ ἀσώματος κατ' οὐσίαν θεὸς ὦν. Fra le attestazioni di ἀειδῆς ('privo di forma, invisibile'), si possono citare Alcin. *Epit.* 25, 1, 6, dove si riferisce all'anima; Clem. Al. *strom.* 3, 17, 103, 3, 4 ('immateriale'); OC 163, 2 des Places, βυθὸς αἰὲν ἄμορφος [...] καὶ ἀειδῆς; Greg. Naz. *arc.* 6, 13, ἄγγελιοι ... ἀειδέες; *carm.* 1, 2, 10, 113, col. 688, ψυχῆς ἀειδοῦς; 2, 1, 83, 19, col. 1429, κευθμώνας ἀειδέας.

**ὁμοδόξον:** In contesti teologici vale come «equal in glory» (*PGL s.v.*, p. 953). Questa sembra essere l'unica occorrenza in cui tale aggettivo viene impiegato in relazione al solo Spirito Santo (vd. *ibid.*, 2 b), mentre è frequente nella riflessione teologica di IV sec. in ambito trinitario o comunque di polemica antiariana: cfr. e.g. Greg. Nyss. *Eun.* 3, 3, 36, 11, ὁμόδοξος ὦν τῷ ἰδίῳ πατρὶ (Figlio); [Bas.] = Didym. *Eun.* 5 (PG 29, 760 B), τὸν Θεὸν Υἱὸν γνήσιον, ὁμότιμον, ὁμόδοξον; Greg. Naz. *or.* 6, 22, 20, *SCh* 405, 176 (Trinità); 23, 7, 8-10, *SCh* 270, 294, Θεὸν [...] ἀρχὴν [...] ὁμοίων τὴν φύσιν καὶ ὁμοδόξων; 32, 5, 15-17, *SCh* 318, 94, τὰ δὲ ἄλλα συμφυῆς καὶ σύνθρονον καὶ ὁμόδοξον καὶ ὁμότιμον (Trinità); 42, 16, 10 s., *SCh* 384, 84, πιστεύομεν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον, ὁμοουσία τε καὶ ὁμόδοξα; cfr. anche *or.* 31, 14, 12 s., p. 304, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως. Questo passo può forse essere interpretato come un omaggio alla ὁμοσιμία basiliana, inserita però nel contesto della aperta proclamazione della divinità dello Spirito Santo, come argomento a suo favore. Equivale a τὸ σὺν πατρὶ καὶ νῖῳ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον (*qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*) del Credo Niceno-Costantinopolitano; cfr. *or.* 31, 12, 30 s., p. 300, οὐ γὰρ ὁμοδούλου δημιουργός, ἀλλ' ὁμοτίμῳ συνδοξαζόμενος.

Nel senso di «of the same opinion», per cui vd. *LSJ s.v.*, o «of the same view or belief» (*PGL s.v.*) è presente in Gregorio in *epist.* 101 (*theol.* 1), 6, 4 (*SCh* 208, 36); 22, 4, 20 (*SCh* 270, 228); 34, 6, 6 (*SCh* 318, 206); 42, 22, 8 (*SCh* 384, 96).

### 10-33

Questi versi possono essere letti in parallelo con *or.* 31, 21-30. Per comodità, suddivideremo il testo in unità minori, al fine di enucleare più chiaramente i

<sup>75</sup> «Come, infatti, si potrebbe supporre che fosse molteplice e composita quella natura che è priva di forma e di figura e separata da ogni quantità riposta nella grandezza?», trad. Moreschini 2014.

singoli motivi dottrinali ed esegetici.

### 10-16

ὄστις δ' ἐν σελίδεσσι θεοπνεύστοιο νόμοιο	10
Πνεύματος οὐρανίοιο λαβεῖν ποθέει θεότητα,	
πολλὰς μὲν πυκινὰς τε τρίβους εἰς ἓν συνιούσας	
ὄψεται, ἦν ἐθέλησι, καὶ εἴ τι Πνεύματος ἀγνοῦ,	
εἴρυσεν ἢ κραδίη, καὶ οἱ νόος ὄξυ δέδορκεν.	
εἰ δὲ γυμνὴν ποθέει φωνὴν θεότητος ἐραννῆς,	15
ἴστω μὴ πινυτὸν ποθέων λόγον.	

La discussione entra subito nel vivo, affrontando una delle tre principali obiezioni<sup>76</sup> che eunomiani e pneumatomachi rivolgevano contro la divinità dello Spirito Santo, e cioè l'assenza, all'interno della Sacra Scrittura, di un'esplicita dichiarazione in tal senso.

Atanasio, nella prima *Lettera a Serapione*, aveva fissato, in maniera pionieristica, i criteri per impostare il problema della divinità della terza ipostasi dinanzi al presunto silenzio della Scrittura e alla sua riduzione al livello di creatura (nel caso dei 'Tropici', al livello angelico) sulla base di *Amos* 4, 13 (διότι ἰδοὺ ἐγὼ [...] κτίζων πνεῦμα), chiarendo che non è possibile riferire allo Spirito qualunque passo della Bibbia in cui sia presente il termine πνεῦμα, ma «soltanto quelli in cui il termine è specificato: spirito di Dio, spirito di Cristo, ecc.; e soprattutto allorché il termine è fornito di articolo (*Serap.* 1, 4)» (Simonetti 1975, p. 486)<sup>77</sup>. A tal fine aveva passato a scrupoloso vaglio tutti i nomi e le proprietà che nella Bibbia vengono attribuiti allo Spirito per dimostrarne l'intima unione con il Padre ed il Figlio e quindi la divinità: cfr. Simonetti 1975, pp. 487 s. e riferimenti ivi indicati. A questo schema si sono attenuti Didimo (*Spir.* 3-9), Basilio (e.g. *Spir.* 21, 52) e lo stesso Teologo, come risulta evidente dai capitoli 13-17 dell'*orazione* 41 *Sulla Pentecoste* (del 379), volti ad evidenziare la presenza dello Spirito attraverso la storia della salvezza, nell'*AT* e nel *NT*.

Nella quinta *Orazione teologica*, che rappresenta un notevole passo in avanti nella comprensione del problema, Gregorio riconosce (cap. 21) il proprio

<sup>76</sup> Le altre due sono il problema dello *status* ontologico dello Spirito Santo, se debba esser considerato generato o ingenerato; l'accusa di triteismo; cfr. Brugarolas Brufau 2012, p. 99.

<sup>77</sup> In *or.* 31, 2 il Nazianzeno dichiara di voler lasciare ad altri l'esame dei passi scritturistici in cui compaiono le parole "Spirito" e "Santo": anche se il passo fa pensare a dei contemporanei, è possibile che avesse in mente proprio Atanasio.

debito nei confronti di quanti hanno dimostrato, attraverso un'investigazione attenta e non occasionale delle Scritture (5, p. 316, *μὴ ῥαθύμως μηδὲ παρέργως*), penetrando oltre il senso letterale (6 s., *διασχόντες τὸ γράμμα καὶ εἴσω παρακύψαντες*), che lo Spirito Santo non è un estraneo né un intruso (2, p. 314, *οὐ ξένον [ ... ] οὐδὲ παρείσακτον*)<sup>78</sup>. A coloro che lo oltraggiano a causa dell'assenza di definizioni esplicite della sua divinità (*ibid.* 11-13, *Εἰ δὲ τὸ μὴ λίαν σαφῶς γεγράφθαι Θεὸν μηδὲ πολλάκις ὀνομαστί*), egli oppone un'articolata riflessione sul rapporto fra *πράγματα* e *ὀνόματα* (cap. 22), fondata su uno schema quadripartito: «Ci sono – dichiara il Nazianzeno – cose che non esistono ma che sono dette; altre, invece, che esistono ma non sono dette; altre ancora che né esistono né sono dette; ed altre che esistono e sono dette». Nel primo caso si riferisce alle espressioni della Scrittura secondo cui Dio dorme, si sveglia, si adira etc., che non corrispondono affatto al reale operare di Dio, ma sono basate sulle capacità di rappresentazione proprie dell'uomo, senza un vero riscontro nell'essere divino: «Noi, infatti, abbiamo dato i nomi, per quanto ci è stato possibile, alle cose di Dio basandoci sulle nostre» (22, 7 s., *Ἰνομάσαμεν γάρ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ Θεοῦ*). Il secondo caso riguarda le definizioni di «ingenerato» (*τὸ ἀγέννητον*), «privo di inizio» (*τὸ ἀναρχον*) ed «immortale» (*τὸ ἀθάνατον*), che non sono attestate nella Scrittura, ma che derivano «dai concetti che le comportano» (23, 7, *ἐκ τῶν ταῦτα συναγόντων*), ovvero, per le prime due, il fatto che Dio non abbia nulla prima di sé e che non derivi da una causa precedente (11 s., p. 320, *τὸ μὲν μὴ εἶναι τι πρὸ αὐτοῦ, μηδὲ πρεσβυτέραν αἰτίαν ἔχειν*); per l'ultima, il fatto che non cesserà mai di essere (13, *τὸ δὲ μὴ στήσεσθαι τοῦ εἶναι*). Escluso quanto né esiste né è detto, come ad esempio che Dio sia malvagio o che il passato sia presente, l'ultimo posto è occupato dalle cose che esistono e delle quali le Scritture parlano, come Dio, l'uomo etc.

A questo punto, il Cappadoce viene al punto di maggiore interesse per il nostro discorso (cap. 24): la divinità dello Spirito Santo non rientra nel caso delle esplicite enunciazioni (*τὰ λεγόμενα*), ma è la logica conseguenza delle qualità e caratteristiche che la Scrittura gli attribuisce (dunque fa parte delle realtà intese, *τὰ νοούμενα*, il secondo caso dello schema sopra esaminato), come quando, sentendo dire due volte cinque o due volte sette, se ne ricavano il dieci e il quattordici: «although Scripture does not refer to the Spirit as God, scriptural description of the Spirit makes it impossible to refuse that name to

<sup>78</sup> Il riferimento è evidentemente ad Atanasio e a Basilio.

the Spirit» (Norris 1991, p. 205)<sup>79</sup>. La spiegazione di tale oscurità è data nei capitoli 25-27 (vd. *infra*, ad vv. 16b-32).

**10 σελίδεσσι:** vd. *supra*, *comm. ad arc.* 1, 16, p. 172.

**θεοπνεύστοιο νόμοιο:** Come Sykes (1997, p. 121) giustamente osserva, νόμος si riferisce qui all'intero AT (vd. PGL p. 920, *s.v.*, II C 8 iii). La *iunctura* sembra essere un *unicum*; i due termini figurano però collegati nei seguenti passi: Greg. Nyss. *Antirr.*, GNO 3, 1, p. 184, 20 s., τίς νόμος, ποιοι προφήται, τίς θεόπνευστος λόγος; *res.* 1, GNO 9, 277, 14, πᾶς θεόπνευστος λόγος καὶ νόμος; *hom. in Cant., prol.*, GNO 6, 5, 11 s., πᾶσαν τὴν θεόπνευστον γραφὴν νόμον εἶναι τοῖς ἐντυγχάνουσιν; *nativ.*, PG 46, 1128, 2 s., τὰ δὲ τῆς θεοπνεύστου διδασκαλίας προστάγματα νόμος πάντως ἐστὶ τοῖς ἀκούουσιν; [Mac. Al.], *serm.* 25, 1, 2 (TU 72), αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ νόμου ἢ προφητῶν. La definizione della Scrittura come «ispirata da Dio», tanto frequente negli autori cristiani (cfr. *e.g.* Orig. *Prin.* 4, 1, tit.; 4, 1, 6, 2; vd. PGL *s.v.*), è paolina (2 Tm 3, 16, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος; questa è l'unica occorrenza di questo aggettivo nel NT); i Padri hanno poi specificato che tale ispirazione divina proviene dallo Spirito Santo, cfr. *e.g.* Orig. *Clō* 6, 48, 248, τῷ ἐν ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς λαλοῦντι πνεύματι; Bas. *Spir.* 21, 52, 75 ss., Τί δὲ ὁ «θεόπνευστον» τὴν Γραφὴν ὀνομάζων, διὰ τῆς ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος συγγραφεῖσαν, μὴ τοῖς τοῦ καθυβρίζοντος καὶ κατασμικρύνοντος αὐτὸ προσήμασι κέχρηται;<sup>80</sup>; Didym. *in*

<sup>79</sup> Anche Basilio, dinanzi al silenzio della Sacra Scrittura sullo Spirito Santo, aveva fatto ricorso (*Spir.* 27, 66) alla tradizione di dottrine non scritte, fondata sulla distinzione fra δόγμα e κήρυγμα e sulla *disciplina arcani*: 49-60, Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, καὶ οἱ τὰ περὶ τὰς Ἐκκλησίας ἐξαρχῆς διαθεσμοθετήσαντες ἀπόστολοι καὶ πατέρες, ἐν τῷ κεκρυμμένῳ καὶ ἀφθέγκτῳ τὸ σεμνὸν τοῖς μυστηρίοις ἐφύλασσον. Οὐδὲ γὰρ ἄλλως μυστήριον, τὸ εἰς τὴν δημῶδη καὶ εἰκαίαν ἀκοὴν ἔκφορον. Οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν ἀγράφων παραδόσεως, ὡς μὴ καταμεληθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν. Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ ἀσάφεια, ἣ κέχρηται ἡ Γραφή, δυσθεώρητον κατασκευάζουσα τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσιτελές («Allo stesso modo gli apostoli e i padri, che fin da principio hanno disposto le cose che concernono le Chiese, hanno custodito nel segreto e nel silenzio il carattere sacro dei misteri. Non è più assolutamente mistero infatti ciò che perviene all'orecchio popolare e volgare. Questa è la ragione della tradizione delle cose non scritte, che in mancanza di una seria protezione, la conoscenza delle dottrine non divenga, per abitudine, oggetto di dispregio per le masse. Altra cosa è una dottrina, altra cosa una proclamazione. Quella la si tace; le proclamazioni invece sono fatte in pubblico. È una forma di silenzio anche l'oscurità della quale si avvolge la Scrittura e che rende difficile la comprensione delle dottrine, a utilità di coloro che si accostano», trad. Azzali Bernardelli, Roma 1993).

<sup>80</sup> «Perché mai, colui che dice la Scrittura «ispirata da Dio», perché fu scritta sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, userebbe delle parole che lo oltraggiano e lo sminuiscono?»,

*Eccl.*, PTura p. 7, 9 s., κυρίως μὲν ἐπὶ τῶν “θεοπνεύστων γρ[αφ]ῶν” συγγραφεὺς ἔστιν τὸ πν(εῦμ)α.

La prima attestazione di θεόπνευστος risale al III sec. a.C.: Maneth. *fr.* 2, 42; poi è presente in *Orac. Sib.* 5, 308, 406; 2 *Tm* 3, 16 cit. *supra*; Ps.-Phocilyd. *Sent.* 129 [τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἔστιν ἄριστος.] (il verso è tuttavia considerato da Derron 2003, p. CVII, una interpolazione di origine cristiana). Gregorio Nazianzeno lo impiega, oltre che qui, in *or.* 28, 9, 1 s., p. 116, τις ... τῶν θεοπνεύστων; 35 (spuria), *PG* 36, 260, 28, ἡ θεόπνευστος ἱστορία; *carm.* 1, 1, 12, tit., col. 472, Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς; 1, 1, 34, 11, col. 518, θεοπνεύστοις ἐνὶ μύθοις; 1, 2, 1, 331, col. 547, ἐν βίβλοισι θεοπνεύστοισιν (vd. Sundermann *ad l.*); 1, 2, 10, 164, col. 692, θεοπνεύστων τε δογμάτων λόγοις; 2, 1, 12, 57, col. 1170, ἐν θεοπνεύστοις Γραφαῖς; 2, 1, 39, 10, col. 1330, τῶν θεοπνεύστων (Γραφῶν, *scil.*). In Nonno s’incontra solo nella *Parafrafi*, in tutto quattro volte: 1, 99, θεοπνεύστοιο πεδύλου (vd. De Stefani 2002, p. 172 *ad l.*); 2, 89, θεπνεύστῳ [...] βίβλω; 4, 2, θεοπνεύστων [...] λοετρῶν; 10, 136, θεοπνεύστῳ τινὶ μύθῳ.

**11 Πνεύματος οὐρανίου:** I due termini si trovano accordati in Athenag. *leg.* 31, 4, 9 Schoedel (ὡς οὐράνιον πνεῦμα), dove però non si riferisce allo Spirito Santo, al contrario di Clem. Al. *protr.* 12, 118, 3, 2 (*SCh* 2, 188), πνεῦμά σοι οὐράνιον βοηθεῖ (vd. la nota *ad l.* di Mondésert); cfr. anche Eus. *Ps.*, *PG* 23, 516, 30; Greg. Nyss. *antirrh.*, GNO 3, 1, p. 146, 28, τὸ πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐσαρκώθη (sta riferendo, in maniera imprecisa, la posizione di Apollinare); Greg. Naz. *carm.* 2, 2, 3, 284, col. 1500, μέλπεις οὐρανίῳ τριλαμπέα πνεύματος αἴγλην; [Mac. Al.] *serm.* 64 (*coll. B*), *hom.* 4, 13, 1, 3, τὸ οὐράνιον πνεῦμα, etc.; Nonn. *P.* 13, 95, πνεύματος οὐρανίου.

**λαβεῖν ποθέει:** Il nesso dato da ποθέω con l’infinito di λαμβάνω ha numerose attestazioni: cfr. *e.g.* Soph. *Phil.* 674 s., τὸ γὰρ / νοσοῦν ποθεῖ σε ξυμπαραστάτην λαβεῖν; Eur. *HF* 268, ὡς ποθεῖς λαβεῖν δόρυ; Phil. *leg. all.* 3, 249; Plut. *adv. Col.* 1118 B 9, ἦν δὲ ποθεῖ φιλόσοφος ψυχὴ λαβεῖν ἐπιστήμην; Clem. Al. *strom.* 7, 7, 43, 2, 1 (τὸ ποθοῦμενον λαμβάνων); Plot. 4, 3, 1, 11 s., τότε ἐραστὸν (cfr. ἐρανῆς seguente) ποθοῦντες λαβεῖν θέαμα τοῦ νοῦ; Greg. Nyss. *beat.* 5, GNO 7, 2, p. 129, 13 s., τὸ λαβεῖν τὸ ποθοῦμενον; Greg. Naz. *or.* 3, 1, 6 s. (*SCh* 247, 242), Πῶς δὲ λαβεῖν ἐποθεῖτε περιφρονεῖτε λαβόντες; 40, 26, 2 s. (*SCh* 358, 256), Ἔως σφοδρὸς ὁ πόθος, λαβοῦ τοῦ ποθουμένου; *carm.* 1, 2, 10, 76, col. 686, Ἔως λάβηται τῶν πάλαι ποθουμένων (sul motivo dei τὰ [πάλαι] ποθομένα vd.

Crimi *et al.* 1995 *ad l.*, p. 209); 2, 1, 12, 591, col. 1209, ποθῶν λαβεῖν ἔνδυμα τὴν ἀφθαρσίαν.

Per λαμβάνω nel senso di «afferrare con la mente, comprendere», vd. *LSJ s.v.*, I 9 b.

**12-14:** Come Sykes (1997, p. 121) ricorda, contro l'argomento del τὸ ἄγρα-φον, Gregorio fornisce al capitolo 29 della quinta *Orazione teologica* (p. 332, ll. 1-4) «lo sciame delle testimonianze» (ὁ τῶν μαρτυριῶν ἔσμός), vetero- e neo-testamentarie, che dimostrano che la divinità dello Spirito è anche fin troppo attestata all'interno della Scrittura (ἐξ ὧν, ὅτι καὶ λίαν ἔγγραφος, ἢ τοῦ Πνεύματος θεότης ἐπιδειχθήσεται; vd. anche *or.* 41, 11, che descrive l'opera dello Spirito Santo attraverso la storia della salvezza, nelle potenze angeliche, nei Patriarchi e Profeti, nei discepoli di Cristo; *ibid.*, capp. 13-17); per riconoscerle, tuttavia, è necessario essere non troppo ottusi o estranei allo Spirito (τοῖς μὴ λίαν σκαιοῖς μηδ' ἄλλοτριῶν τοῦ Πνεύματος). In *arc.* 3, invece, il contenuto del parallelo passo di *or.* 31 è sintetizzato nella sua proposizione fondamentale, con l'omissione della dimostrazione: nella Bibbia ci sono molte e frequenti<sup>81</sup> strade che convergono in un unico punto, cioè alla conclusione che lo Spirito è Dio; la lista delle qualità necessarie per coglierne l'evidenza, invece, è più articolata: in primo luogo la volontà dell'uomo (ἦν ἐθέλησι), il cui ruolo è enfatizzato dal periodo ipotetico del II tipo; accogliere lo Spirito Santo all'interno del cuore (καὶ εἴ τι Πνεύματος ἀγνοῦ / εἴρυσεν ἡ κραδίη; cfr. *arc.* 1, 22-24); esser dotati di vista acuta (καὶ οἱ νόος ὄξυ δέδορκεν). Sykes giustamente osserva che «These lines, by concentrating attention on the human side of the apprehension of divine truth, balance the emphasis on divine initiative found in the following lines and in lines like *Arc.* 1, 36» (p. 121).

L'immagine delle strade che convergono in un unico punto del v. 12 rientra, come mostra Kertsch (1978, pp. 12-13 nota 2), in un diffuso τόπος della letteratura di età imperiale e tardoantica: cfr. *e.g.* Max. Tyr. *Diss.* 39, 3, 13 s., καὶ γὰρ ὁδοῦ μακρᾶς τὸ μὲν τέρμα ἓν, πολλὰ δὲ αἱ ἀποστάσεις<sup>82</sup>; Ael. Aristid. *or.* 13 (*Panath.*), p. 185, 33 s. Jebb, ὡσπερ γὰρ ἐν μιᾷ πηγῇ πάνθ' ὅσα ἂν μερίσης πάλιν εἰς ἄλληλα συρρεῖ καὶ μίγνυται<sup>83</sup>; Clem. Al. *strom.* 1, 5, 29, 1, μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός, ἀλλ' εἰς αὐτὴν καθάπερ εἰς ἀέναον ποταμὸν ἐκρέουσι τὰ ρεῖ-

<sup>81</sup> O anche "fitte"; Niceta (p. 80, 45) intende l'aggettivo nel senso di συνετάς, 'sapienti'.

<sup>82</sup> «perché anche di una lunga strada uno solo è il limite, mentre molte sono le distanze», trad. Brumana, Milano 2019. Kertsch (1978, p. 13) riporta a proposito il giudizio di Hobein: «similitudo e stoicorum sententia ficta vel ipsa stoica».

<sup>83</sup> «come, infatti, in una sola fonte, tutto quanto tu puoi separare, di nuovo si ricompatta e si mescola ...», trad. mia.

θρα ἄλλα ἄλλοθεν<sup>84</sup>; Them. or. 20, p. 236, b 1-4 (Downey-Norman 1979, II 7), οὐδεμία γὰρ φιλοσοφία πόρρω ἀπώκισται καὶ μακρὰν ἀποσκηνοὶ τῆς ἐτέρας, ἀλλ' οἶον εὐρείας ὁδοῦ καὶ μεγάλης μικραὶ διασχίσεις τε καὶ ἀπονεύσεις, αἱ μὲν πλεῖον, αἱ δὲ ἔλαττον περιελθοῦσαι, εἰς ταῦτόν ὅμως πέρας συνθέουσιν<sup>85</sup> (cfr. Iul. Imp. or. 6, 184 CD); Greg. Naz. or. 27, 8, 21 s., p. 90, μία γὰρ [ὁδός, *scil.*], κὰν εἰς πολλὰ σχίζηται; 32, 33; 43, 15; *carm.* 2, 2, 7, 12, col. 1552, ὥστε ῥόος μεγάλοιο μεριζόμενος ποταμοῖο; particolarmente significativo è il passo di or. 31, 1, dove la similitudine delle strade e dei fiumi che si dividono per poi ricongiungersi è impiegata per descrivere la situazione causata in seno alla chiesa dal diffondersi delle eresie, per cui l'accordo sulla dottrina risulta solo parziale: il riferimento è in particolare agli pneumatomachi, che, mentre sono moderati sul Figlio, contestano la divinità dello Spirito Santo: Τοῦτο ἤδη καὶ οἱ περὶ τὸν Υἱὸν μετριάζοντες. Ὅπερ γὰρ ἐπὶ τῶν ὁδῶν εὐρεῖν ἔστι καὶ τῶν ποταμῶν, σχίζονται τε ἀπ' ἀλλήλων, καὶ εἰς ἀλλήλα συνάγονται· τοῦτο κἀνταῦθα συμβαίνει διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀσεβείας, καὶ τοὺς τὰ ἄλλα διεστῶτας ἐν ἄλλοις συμφέρεσθαι, ὥστε μηδὲ γινώσκειν καθαρῶς δύνασθαι τὸ συμφέρον ἢ τὸ μαχόμενον<sup>86</sup>. Altri esempi in Kertsch, *l. cit.*

**12 εἰς ἔν συνιούσας:** Questa *iunctura* ha un importante parallelo in Theoc. *Id.* 22, 27, πέτρας εἰς ἔν ξυνιούσας, dove designa le Simplègadi (A. Gow 1952, II 387, rimanda al confronto con Ap. Rhod. 2, 321 s., ἀλλὰ θαμὰ ξυνίασιν ἐναντία ἀλλήλησιν /εἰς ἔν); cfr. anche e.g. Emp., DK 31 A 37, 5 s. (= Arist. *Met.* 985 a), ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἔν (τὰ στοιχεῖα, *scil.*); B 17, 20, ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἔν ἅπαντα; Hero *Mech. Deff.* 135, 12, 16; Ael. Aristid. or. 46 (*Isth.*), p. 25, 6 s. Jebb, ἐν τῇ καλλίστῃ τῶν πανηγύρεων [...] δις εἰς ἔν συνιούσῃ; Plot. 3, 2, 16, 41-43, Εἰ οὖν καὶ ἐνταῦθα ὀξὺ καὶ βαρὺ ποιούσι λόγοι καὶ συνίασιν εἰς ἔν, ὄντες ἀρμονίας λόγοι<sup>87</sup>; 3, 6, 6, 55 s., τὰ

<sup>84</sup> «Una sola, dunque, è la strada che mena alla verità, ma verso di essa, come in un fiume perenne, fluiscono gli altri corsi d'acqua, da una parte e dall'altra», trad. mia.

<sup>85</sup> «Nessuna filosofia dimora tanto lontana da un'altra; esse sono tutte come brevi deviazioni e traverse di una sola grande strada maestra, alcune delle quali deviano di più, altre meno, ma convergono sempre alla stessa mèta», trad. R. Maisano (a cura di), *Discorsi di Temistio*, Torino, UTET, 1995, p. 675.

<sup>86</sup> «Questi ormai sono i pensieri anche di quelli che sono moderati riguardo al Figlio. Ciò che è possibile constatare per le strade e per i fiumi, che si separano tra loro per poi riunirsi, accade anche tra noi, per l'abbondanza della fede perversa, e coloro che dissentono per certe cose si accordano su altre, cosicché non è possibile individuare con certezza i punti di accordo e quelli di dissidio», trad. cit.

<sup>87</sup> «come nella musica, acuto e grave formano un rapporto musicale e cospirano, in quanto elementi dell'armonia, all'unità», trad. Faggini 2019.



μὲν γὰρ ἄλλα σύνεισι διαιρούμενα μὴ κωλύοντος μηδενὸς εἰς ἓν πάλιν<sup>88</sup>. Nel Nazianzeno è attestata solo in questo luogo, mentre è molto frequente il nesso εἰς ἓν con forme del verbo εἶμι o simili (cfr. Moroni 2006, p. 214, *ad carm.* 2, 2, 5, 66 s., 1526, Τριάς εἰς ἓν ἰοῦσα), presente già in Tragedia (e.g. Aesch. *Ch.* 299, πολλοὶ γὰρ εἰς ἓν συμπίτνουσιν ἴμεροι; Eur. *fr.* 246, 2 Kannicht, ταῦτ' εἰς ἓν ἐλθόντ'; *Tr.* 1155, ἐς ἓν ζυνελθόντ' οἴκαδ') o nella poesia ellenistica (e.g. Ap. Rhod. 1, 39; Arat. *phaen.* 1, 242, 459: cfr. A. Gow 1952, II 387), in particolare per esprimere l'unità della Trinità (cfr. Sundermann 1991, p. 4, *ad carm.* 1, 2, 1, 244, col. 541, ἐκ δυάδος λιθάκων λίθος εἰς ἓν ἰούσης); cfr. *arc.* 3, 63, οὔτε δὲ πυρκαϊῆς λαμπὰς πάλιν εἰς ἓν ἰοῦσα (vd. *infra*); 4, 10, τίς διέκρινεν ἃ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα; (il riferimento è alla materia, ὕλη, e alle forme, εἶδεα, vd. Sykes 1997 *ad l.*); *ibid.* v. 29, τίς τρίτος εἰς ἓν ἄγων σοφίη καὶ νείκεα λύων; *ibid.* v. 34, τὰ δὲ πολλὸν ἀπόπροθεν εἰς ἓν ἄγειρας; *ibid.* v. 72, Θεῶ δέ τε εἰς ἓν ἅπαντα; 7, 11, ἀλλ' οὐδ' ἄρμονίη τῶν σώματος εἰς ἓν ἰόντων (anima); 8, 46, φύσις δύο εἰς ἓν ἄγειρας (duplice natura di Cristo); *car.* 1, 2, 1, 27 s., col. 524, (Padre e Figlio) εἰς ἓν ἰόντε / Πνεύματι σὺν μεγάλῳ; 2, 1, 34, 78, col. 1313, Εἰς ἓν ἄγειρομένης [...] ἐμῆς Τριάδος (cfr. Piottante 1999, p. 91 *ad loc.*); altri riferimenti in Sundermann, cit.

**13 ὄψεται:** In prima sede di esametro si rinviene in Hom. *Od.* 15, 516; 17, 7; Posidipp. *epigr.* 115, 8 Austin-Bastianini; Nonn. *D.* 47, 648. Notare l'*enjambement*.

**ἦν ἐθέλησι:** espressione omerica, *Il.* 9, 429, 692 (ἦν ἐθέλησιν), presente anche in [Opp.] *Cyn.* 2, 509; *arc.* 5, 28.

**Πνεύματος ἀγνοῦ:** Come epiteto dello Spirito Santo ἀγνός è alquanto raro; si ritrova in *Orac. Sib.* 7, 68; Greg. Naz. *car.* 2, 2, 3, 263, col. 1499; Nonn. *P.* 20, 96, ἀγνὸν πνεῦμα δέχεσθε; cfr. Epiph. *Pan.*, ed. Holl 1933, p. 371, 7 s., τὴν ἄνωθεν ἀπλήν καὶ ἀγνήν τοῦ πνεύματος ἀγίου διδασκαλίαν.

**13 s. εἶ τι... κραδίη:** cfr. Niceta, p. 80, 46 s., εἶ γε ἄρα καὶ ἐφειλκυσάτο τινα χάριν παρ' αὐτοῦ («purché si sia procurato dallo Spirito una qualche sua grazia», trad. cit.); Anon. *Par.*, p. 232 Attar, καὶ ἂν τι τοῦ ἀγίου Πνεύματος εἴλκυσεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ («se ha tratto qualcosa dello Spirito Santo nel suo cuore»). Corrisponde a τοῖς μὴ λίαν σκαιοῖς μηδ' ἄλλοτρίοις τοῦ Πνεύματος di *or.* 31, 29.

**14 εἴρυσεν ἢ κραδίη:** cfr. Hom. *Il.* 24, 584, μὴ ὁ μὲν ἀχνυμένη κραδίη χόλον οὐκ ἐρύσαιτο. Per Sykes (1997, p. 121) si tratterebbe di una possibile «Christianized version» di *Il.* 8, 21 s., ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε

<sup>88</sup> «gli altri corpi, quando sono divisi, riuniscono di nuovo le loro parti, se nulla visi oppone», trad. cit.

/ Ζῆν': un riferimento a questo passo è certamente possibile, dal momento che Gregorio vi allude, in riferimento alla catena d'oro, nel passo di *or.* 31, 28 cit. *supra* (p. 417). Cfr. anche *carm.* 2, 1, 32, 50, col. 1304, ὅσον πλέον εἶρυσσα πνεῦμα<sup>89</sup>, dove però πνεῦμα non designa lo Spirito Santo.

**καί ... δέδορκεν:** Questo sembra esser l'unico caso in cui νόος sia il soggetto di δέρκομαι (ma si veda il v. 9 dell'*additamentum* di L ad *arc.* 8, ὁ μὴ νόος ἔδρακεν οἶος). Per la *iunctura* di ὄξυ con δέρκομαι ("aver vista acuta"), invece, cfr. Hom. *Il.* 17, 675 s., ὄξύτατον δέρκεσθαι (aquila); [Hom.] *hymn.* 19 (in *Pana*), v. 14, ὄξέα δερκόμενος; Luc. *Cal.* 5, 13, ὄξυ δεδορκώς; *Cont.* 21, 10, ὄξυ δεδορκότες; etc.; Numen. *fr.* 1, 2, 9 s. des Places, ὄξυ δεδορκώς (su questo frammento vd. Jourdan 2018); [Opp.] *Cyn.* 4, 398 (ὄξυ δέδορκε); Greg. Nyss. *hom. in Cant.*, GNO 6, p. 242, 6 (ὄξυ δεδορκώς); Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 45, 342, col. 1377, πνεύματος ὄξυτάτοις ὄμμασι δερκόμενος (cfr. Io. Geom. *carm.* 211, 18 van Opstall). Si tenga presente che l'unione dei due termini ha dato vita a diversi composti, come ad es. ὄξυδέρκεια, ὄξυδερκής, ὄξυδερκέω: vd. in *LSJ* e, *infra*, ad v. 20.

**15 γυμνήν ... φωνήν:** La *iunctura* non sembra essere attestata prima di Eus. *PE* 13, 1, 5, γυμνή καὶ ἀκατακαλύπτω φωνῇ. È usuale presso gli altri Cappadoci, soprattutto ad indicare la diffusione di dottrine eterodosse da parte degli eretici: Bas. *Hom. in Ps.* 44, *PG* 29, 392, 3, γυμνή φωνῇ; *Eun.* 2, 24, *PG* 29, 628, 27 s., γυμνή καὶ ἀπαρακαλύπτω φωνῇ; Greg. Nyss. *Eun.* 1, 1, 32, 15, γυμνή καὶ ἀπηρυθριασμένη φωνῇ; 1, 1, 460, 2, γυμνή τῇ φωνῇ; 3 10, 29, 2. Nel Nazianzeno, oltre che in questo luogo, ricorre in altre due occasioni, particolarmente significative: in *epist.* 58, 10, dove Gregorio, spiegando la οἰκονομία di Basilio a proposito della divinità dello Spirito Santo, dichiara che gli eretici non aspettavano altro che di coglierne «il semplice suono della voce» in favore di tale dottrina per bandirlo dalla chiesa e diffondere la loro empietà (cfr. 2-6, ζητούντων λαβέσθαι τῶν αἰρετικῶν γυμνῆς τῆς φωνῆς καὶ αὐτοῦ Βασιλείου, ἵν' ὁ μὲν ἐξωσθῆ τῆς Ἐκκλησίας, ὁ μόνος σχεδὸν ὑπολειπόμενος τῆς ἀληθείας σπινθήρ καὶ ἡ ζωτικὴ δύναμις, τῶν κύκλω πάντων κατειλημμένων κτλ.)<sup>90</sup>; lo stesso concetto è esplicitato nell'orazione funebre per l'amico (*or.* 43, 68, 21-26, *SCh* 384, 276): Οἱ μὲν γὰρ ἐζήτουν λαβέσθαι γυμνῆς τῆς περὶ τοῦ Πνεύματος φωνῆς, ὡς εἴη Θεός – ὅπερ, ὄν ἀληθές, ἀσεβές ἐκείνοις ὑπελαμβάνετο καὶ τῷ κακῷ προστάτῃ τῆς ἀσε-

<sup>89</sup> «di spirito ne sorbii più di voi», trad. cit.

<sup>90</sup> «giacchè gli eretici bramano carpire il semplice suono della voce, e particolarmente di Basilio, per bandire dalla Chiesa colui che è quasi l'unica scintilla di verità che permane e la sola forza vitale, mentre d'ogni cosa intorno essi hanno preso possesso etc.», trad. Conte 2017.

βείας –, ἵνα τὸν μὲν τῆς πόλεως μετὰ τῆς θεολόγου γλώσσης ὑπερορίσωσιν, αὐτοὶ δὲ κατασχόντες τὴν ἐκκλησίαν κτλ.<sup>91</sup>.

Kertsch (1978, pp. 66 nota 2, 205 nota 2) rimanda ai seguenti *loci paralleli*: *or.* 18, 4, 989 B, γυμνῶ γυμνὸς ἐντυγχάνων τῷ πρώτῳ καὶ καθαρωτάτῳ νοῖ<sup>92</sup>; 28, 21, 6-8, p. 142, οὐκ ἔχομεν γυμνῶ τῷ νοῖ γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες, μᾶλλον τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ, καὶ τὸν νοῦν τυποῦσθαι ταῖς καταλήψεσιν<sup>93</sup>; *Marc. Aur.* 3, 11, 1, αὐτό, ὁποῖόν ἐστι κατ' οὐσίαν, γυμνὸν [...] βλέπειν.

**θεότητος ἐραννῆς:** La *iunctura* è un *unicum* nella letteratura greca. L'aggettivo ἐραννός, in Omero usato solo in riferimento a luoghi (e.g. *Il.* 9, 531, 577; *Od.* 7, 18) e così anche in Sapph. (*videtur*) *fr.* 132, 3 Voigt (ἀντὶ τᾶς ἔγλυδὲ Λυδῖαν παῖσαν οὐδ' ἐράνναν...); *Theoc. Id.* 28, 21; *Mosch.* 3, 89, è di uso prevalentemente poetico: cfr. anche *Hes. fr.* 70, 37 Merkelbach-West (γαῖαν ἐραννή[ν]); *Bacch. dyth.* 17, 42 s. Maehler (ἐραννὸν Ἄο[υς] / [...] φάος); *fr.* 66, 9 (ἐραννὰν ἐπὶ δ[αῖτα]); *Ar. Lys.* 1296; *Theoc. Id.* 28, 21 (vd. A. Gow 1952 *ad l.*); *Orac. Sib.* 11, 87 (βωμὸν ἐραννόν); *Porph. in Parm.* 2, 30 (visione beatifica); *Orph. hymn.* 1, 1 (Ἐκάτην [...] ἐραννήν); etc.; per altri riferimenti vd. *LSJ s.v.* Nel Nazianzeno s'incontra solo qui e in *carm.* 1, 2, 2, 502, col. 618 (παρθενίην [...] ἐραννήν).

**16α μὴ πινυτὸν ποθέων λόγον:** Per ποθεῖν λόγον cfr. *Eur. Hel.* 945 s., τοὺς δὲ Μενέλεω ποθῶ / λόγους ἀκοῦσαι τίνας ἐρεῖ ψυχῆς πέρι; *Phil. Quod deterius* 25, ἐὰν δὲ φάσκη ζητεῖν τοὺς ἐπιστήμης λόγους καὶ ποθεῖν κτλ.; *CHerm.* 1, 18, 1, ἄκουε λοιπόν, ὃν ποθεῖς λόγον ἀκοῦσαι; *Him. or.* 46, ll. 59 s. Colonna p. 187, ἄρα ποθεῖς καὶ τοὺς ἡμετέρους λόγους ἰδεῖν; *Greg. Naz. or.* 1, 6, 13, *SCh* 247, 80, τοὺς λόγους, οὓς ἐποθεῖτε; *carm.* 1, 2, 1, 508, col. 560, Εἰ δ' ἔτεδὸν ποθέεις γνῶναι λόγον; 2, 2, 4, 138, col. 1516 = 2, 2, 5, 34, col. 1524, ποθέοντι λόγους (riferito ai figli desiderosi di studiare, Moroni 2006, pp. 83, 177). La *iunctura* πινυτὸν [...] λόγον è invece attestata solo in *Mel.*, *AG* 7, 470, 7, πινυτῶ [...] λόγῳ. πινυτός è termine omerico e pindarico: vd. *LSJ s.v.*

<sup>91</sup> «Quelli, infatti, cercavano di cogliere una semplice sua voce che parlasse dello Spirito come Dio – cosa che è vera, ma che era ritenuta empia da quelli e dal malvagio capo della falsa dottrina [l'imperatore Valente, *scil.*] –, per bandirlo dalla città insieme con la sua lingua di teologo, impadronendosi essi stessi della Chiesa etc.», trad. cit.

<sup>92</sup> «avendo incontrato, nudo, la mente nuda, prima e purissima», trad. cit.

<sup>93</sup> «Noi non siamo in grado di accostarci maggiormente alla verità e di conformare l'intelletto alle cose comprese, facendoci incontro alle cose nude e semplici con il nostro nudo intelletto», trad. cit.

## 16b-32

οὐ γὰρ ἐψέκει,  
 μή πω τῆς Χριστοῦ βροτῶν πλεόνεσσι φανείσης,  
 ἄχθος ἄγειν κραδίησιν ἀφαιροτάτησιν ἄπιστον.  
 οὐδὲ γὰρ ἀρχομένοισι τελειότεροιο λόγιοι  
 καιρός. τίς δ' ἀμυδροῖσιν ἔτ' ὄμμασιν ἢ πυρὸς αὐγάς 20  
 δείξεν ὄλας ἢ φωτὸς ἀπληστοτέροιο κόρεσσαν;  
 λῶιον, ἦν κατὰ μικρὸν ἄγης πυριθαλπείας αὐγάς,  
 μή πως καὶ γλυκεροῖο φάους πηγὰς τι χαλέψης.  
 ὡς γὰρ Πατρὸς ἀνακτος ὄλην θεότητα προφαίνων  
 πρόσθε λόγος, Χριστοῦ μέγα κλέος αὐγάζεσκε 25  
 παύροισιν πινυτοῖσι φαινόμενον μερόπεσσι,  
 ὡς καὶ Παιδὸς ἔπειτα φαινοτέστην ἀναφαίνων,  
 πνεύματος αἰγλήεντος ὑπήστραψεν θεότητα.  
 βαιὸν τοῖσδ' ὑπέλαμψε, τὸ δὲ πλεόν ἡμῖν ἔλειπεν,  
 οἷς ῥα καὶ ἐν γλώσσησι πυρὸς μετέπειτ' ἐμερίσθη, 30  
 σημά φέρον θεότητος, ὅτ' ἐκ χθονὸς ἄλτο Σαωτήρ.  
 καὶ γὰρ πῦρ Θεὸν οἶδα κακοῖς, ὡς φῶς ἀγαθοῖσιν.

Gregorio spiega ora i vv. precedenti, perché, cioè, all'interno della Scrittura (anche nel *NT*) non siano presenti affermazioni esplicite della divinità dello Spirito Santo. Il silenzio del Vangelo su questo specifico punto risponde ad un'esigenza pedagogica da parte di Dio, che non ha voluto gravare gli uomini con il peso di una dottrina incredibile (*ἄπιστον*) quando ancora non era evidente la divinità di Cristo, ma ha seguito un ordine di gradualità, per evitare di compromettere irrimediabilmente la "vista" spirituale dei fedeli con la proclamazione completa dell'intera dottrina trinitaria, adombrata, ma non specificata, anche in Paolo. Questo piano educativo trova riflesso nelle due economie dell'*AT* e *NT*: come, infatti – dichiara il Teologo –, in un primo momento il *λόγος* (vd. *infra*) manifestava solo la divinità del Padre, ma andava rischiarendo la grande gloria di Cristo, che era visibile soltanto a pochi uomini saggi, così poi rivelava la divinità del Figlio, facendo intravedere progressivamente quella dello Spirito, lasciandone però la piena comprensione al tempo successivo alla Pentecoste, all'epoca della Chiesa. Si tratta, in definitiva, dello stesso concetto di *οἰκονομία* formulato da Basilio<sup>94</sup>, inserito tuttavia in un contesto assai più ampio, che abbraccia l'intera storia della salvezza. Gli argomenti addotti

<sup>94</sup> Si ripensi all'accusa rivoltagli – riferita dal Nazianzeno in *epist.* 58, 8 – di far intravedere

dal Nazianzeno sono i medesimi, sebbene in forma più succinta, di *or.* 31, 26, che può esser quasi letta in parallelo con la presente pericope, come si vedrà dall'esame dei singoli lemmi.

L'agire di Dio è espressamente paragonato a quello di un pedagogo e soprattutto di un medico<sup>95</sup> nel capitolo 25 della quinta *Orazione teologica* (16 s., p. 322, παιδαγωγικῶς τε καὶ ἰατρικῶς), che, seppur assente dalla sintesi poetica di *arc.* 3, costituisce un'importante premessa al problema. Nel condurre gli uomini dal culto degli idoli alla Legge (*AT*) e da questa al Vangelo (*NT*), infatti, Dio non ha operato, come un tiranno<sup>96</sup>, in maniera drastica (*or.* 31, 25, 6, p. 322, Οὐκ ἀθρόως μετεκινήθησαν), ma graduale, affinché il cambiamento venisse accettato dall'uomo non per forza, ma per persuasione (10 s., p. 324, Ἴνα μὴ βιασθῶμεν, ἀλλὰ πεισθῶμεν) ed il risultato fosse duraturo (ll. 11-13). Per questo motivo, non ha eliminato tutto subito, ma ha tollerato alcune pratiche, «concedendo un poco anche al nostro piacere, come fanno i medici con gli ammalati, affinché la medicina venga accettata per mezzo di un artificio, alterata da sapori più dolci. Infatti, non è facile affatto mutare le cose che per consuetudine e da lungo tempo vengono onorate» (17-21, τὸ μὲν ὑφαίρει τῶν πατρίων, τὸ δὲ συγχωρεῖ, μικρόν τι τῶν πρὸς ἡδονὴν ἐνδιδούς· ὥσπερ οἱ ἰατροὶ τοῖς ἀρρωστοῦσιν, ἴν' ἡ φαρμακεία παραδεχθῆ διὰ τῆς τέχνης φαρματτομένη τοῖς χρηστοτέροις. Οὐ γὰρ ῥάστη τῶν ἐν ἔθει καὶ μακρῷ χρόνῳ τετιμημένων ἢ μάθεις)<sup>97</sup>. Così l'antica alleanza ha abolito gli idoli, tollerando però i sacrifici; questi sono stati eliminati dalla nuova οἰκονομία, che però ha tollerato la circonscisione (l'obbligo sarà abolito dal cosiddetto Concilio di Gerusalemme, narrato nel capitolo 15 degli *Atti degli Apostoli*); poi, «una volta che fu accettata l'eliminazione di quelle usanze, allora essi ammisero anche la soppressione di quello che era stato ammesso [...] E allora divennero, da pagani che erano, Giudei, poi da Giudei, Cristiani, portati al Vangelo con gradualità e parziali mutamenti» (24 s., 26-28, εἶτα ὡς ἅπαξ ἐδέξαντο τὴν ὑφαίρεσιν, καὶ τὸ συγχωρηθὲν συνεχώ-

in maniera oscura ed abbozzare la dottrina della divinità dello Spirito Santo (ὁ δὲ ὑποφαίνει μὲν ἀμυδρῶς καὶ οἶον σκιαγραφεῖ τὸν λόγον).

<sup>95</sup> Sulla metafora medica nei Padri Cappadoci vd. Criscuolo 2000.

<sup>96</sup> Nel rifiuto della concezione di Dio come tiranno sembra evidente il riferimento polemico a certe dottrine gnostiche, in particolare a quella del Dio veterotestamentario, giusto ma vendicativo, di Marcione. L'antitesi fra Dio e il tiranno è presente inoltre ad es. in Max. Tyr. *Diss.* 2, 6, 15, καθάπερ τυράννω μᾶλλον ἢ θεῷ (il riferimento è all'usanza degli Indiani di offrire ad un gigantesco serpente buoi e pecore come nutrimento); 14, 7, 3 s., δεδιῶς τοὺς θεοὺς ὥσπερ τοὺς τυράννους.

<sup>97</sup> Si tratta di un τόπος assai diffuso nella παιδεία cristiana e soprattutto nei Cappadoci; per la ascendenza classica cfr. almeno Lucr. *rer. nat.* 1, 936-950.

ρησαν [...] καὶ γεγόνασιν, ἀντὶ μὲν ἐθνῶν, Ἰουδαῖοι· ἀντὶ δὲ τούτων, Χριστιανοί, ταῖς κατὰ μέρος μεταθέσεσι κλαπέντες ἐπὶ τὸ Εὐαγγέλιον). I due processi, quello 'storico' di introduzione dei due Testamenti e quello 'teologico' della rivelazione della verità divina, risultano pertanto eguali e contrari, come lo stesso Gregorio avverte, perché il primo avviene per sottrazione, l'altro per addizione: Τούτω τὸ τῆς θεολογίας εἰκάζειν ἔχω, πλὴν ὅσον ἐκ τῶν ἐναντίων. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὑφαιρέσεων ἡ μεταθέσις· ἐνταῦθα δὲ διὰ τῶν προσθηκῶν ἡ τελείωσις (or. 31, 26, 1-3, p. 326).

L'idea di una rivelazione divina progressiva è già presente in Xenoph., DK 21 B 18, 34, οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, / ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον, mentre diversi esempi della sua attestazione nei Padri della Chiesa è sono forniti da Turner 1954, pp. 266 s. e *pass.* (vd. Sykes 1997, p. 122 *ad l.* per la discussione sul presunto «nervosismo» di Gregorio nei confronti dei Pneumatomachi); la necessità di un allenamento e della purificazione prima di poter contemplare il Sole/Bene è un concetto eminentemente platonico: vd. i *loci citati supra, ad arc.* 1, 9b-10 (p. 146) e le relative osservazioni; cfr. anche *arc.* 5, 34-42,

αὐτὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα· Θεὸς τάδε πάντα κυβερνᾷ,  
 νωμῶν ἔνθα καὶ ἔνθα Θεοῦ Λόγος ὅσσα θ' ὑπερθεν,  
 ὅσσα τ' ἔνερθεν ἔθηκε νοήμασι· τοῖς μὲν ἔδωκεν  
 ἄρμονίην τε δρόμον τε διαρκέα ἔμπεδον αἰεὶ,  
 τοῖς δὲ βίον στρεπτόν τε καὶ εἶδεα πολλὰ φέροντα·  
 ὧν τὸ μὲν ἡμῖν ἔφηνε, τὸ δ' ἐν κευθμῶσι φυλάσσει  
 ἢς σοφίης, θνητοῦ δ' ἐθέλει κενὸν εὐχος ἐλέγχειν.  
 καὶ τὰ μὲν ἐνθάδ' ἔθηκε, τὰ δ' ἡμασιν ὑστατίουσιν  
 ἀντήσει [...] <sup>98</sup>.

35

40

**16b-18:** Cfr. or. 31, 26, 8-11, p. 326, Οὐ γὰρ ἀσφαλές, μήπω τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος ὁμολογηθείσης, τὸν Υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσθαι· μηδὲ τῆς τοῦ Υἱοῦ πα-

<sup>98</sup> «Ma la mia convinzione è la seguente: Dio governa tutte le cose, e il Logos di Dio amministra tutto in questo mondo e nell'altro (cioè in quello che ha collocato al di sopra e in quello che ha collocato al di sotto di noi), per mezzodei suoi pensieri: all'uno ha donato l'armonia e un corso perenne lungo un'orbita, un corso che mai non cessa; all'altro ha donato una vita mutevole, che possiede molteplici aspetti; alcuni di questi ci sono stati rivelati, altri li conserva nell'abisso della sua sapienza, e vuole confutare la vanagloria dell'essere mortale. Il Logos ha collocato alcune cose in questo mondo, altre ci verranno incontro negli ultimi giorni», trad. Moreschini 2006a, p. 234.

ραδεχθείσης, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἴν' εἴπω τι καὶ τολμηρότερον, ἐπιφορτίζεσθαι<sup>99</sup>. Fatta eccezione per il segmento μήπω τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος ὁμολογηθείσης, che non ha riscontro in *arc. 3* (è evidentemente dato per scontato), i due passi sono quasi speculari, sia dal punto di vista del lessico sia da quello sintattico: entrambi sono costituiti da una espressione impersonale come proposizione principale (*or. 31*, Οὐ γὰρ ἀσφαλές; *arc. 3*, οὐ γὰρ ἐώκει) e da una soggettiva (*or. 31*, τὸν Υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσθαι [...], τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον [...] ἐπιφορτίζεσθαι; *arc. 3*, ἄχθος ἄγειν κτλ.), separate dall'avverbio μήπω e da un genitivo assoluto (*or. 31*, μήπω τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος ὁμολογηθείσης [...] μηδὲ τῆς τοῦ Υἱοῦ παραδεχθείσης; *arc. 3*, μήπω τῆς Χριστοῦ βροτῶν πλεόνεσσι φανείσης).

L'immagine del carico (ἄχθος) allude a *Gv 16, 12-13*:

<sup>12</sup> Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι. <sup>13</sup> ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν<sup>100</sup>.

Una interessante spiegazione di questa pericope, in chiave pneumatologica, è data da Gregorio nel capitolo 27 della stessa orazione (8-15, p. 330), dove palesa la sua convinzione che il peso di cui parla Cristo nel Vangelo sia proprio la divinità dello Spirito Santo:

«Per il Salvatore, anche se i discepoli erano stati colmati di numerosi insegnamenti, ve ne erano alcuni dei quali, diceva, a quel tempo non erano capaci di portarne il peso (Ἦν τινα [...] ἃ μὴ δύνασθαι τότε βασταχθῆναι τοῖς μαθηταῖς ἐλέγετο), forse per quei motivi di cui ho parlato, e per questo tali insegnamenti vennero tenuti nascosti. E, inoltre, diceva che tutto sarebbe stato insegnato a noi dallo Spirito, nel momento della sua venuta (καὶ πάλιν πάντα διδαχθήσεσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἐνδημήσαντος). Io credo che una di queste dottrine fosse proprio quella riguardante la divinità dello Spirito, che sarebbe stata illustrata successivamente (Τούτων ἐν εἶναι νομίζω καὶ

<sup>99</sup> «Infatti, non era sicuro, quando ancora non era stata ammessa la divinità del Padre, proclamare manifestamente quella del Figlio; né, quando ancora non era stata accettata quella del Figlio, farsi carico, per usare un'espressione anche piuttosto audace, di quella dello Spirito Santo», trad. cit.

<sup>100</sup> Vulg: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur, et quae ventura sunt annuntiabit vobis.*

αὐτὴν τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα, τρανουμένην εἰς ὕστερον), allorquando la sua conoscenza si sarebbe presentata al momento giusto e sarebbe divenuta contenibile (ὡς τῆνικαῦτα ὠρίμου καὶ χωρητῆς ἡδὲ τυγαυοῦσης τῆς γνῶσεως)»<sup>101</sup>.

**16b οὐ γὰρ ἐώκει:** nella stessa posizione all'interno dell'esametro si ritrova in Hom. *Od.* 9, 190, dove è lezione di parte della tradizione manoscritta, non accolta nell'edizione dagli editori (von der Mühl, West), che accolgono οὐδὲ ἐώκει dei principali testimoni e di parte della tradizione indiretta, ritenuta *potior* (può darsi che Gregorio stesso leggesse in corrispondenza οὐ γὰρ ἐώκει); Quint. *Smyrn. posthom.* 3, 88; 6, 141; Greg. Naz. *arc.* 3, 166; Nonn. *D.* 9, 151; Eud. *Homerocent.* 1, 361, etc.

**17 μήπω ... φανείσης:** cfr. Gal. *loc. aff.*, Kühn 8, p. 224, l. 11, μήπω μηδεμιάς ἐναργῶς φαινομένης βλάβης ἐν τῇ κόρη; Ath. *Ar.* 1, 13, PG 26, 40 B, μήπω φανέντος καθ' ὑμᾶς τοῦ λόγου; Greg. Nyss. *hex.*, PG 44, 84 A, τὸ μήπω πεφηνέναι τὴν φωτιστικὴν δύναμιν τὴν ἐγκειμένην τῇ φύσει τῶν ὄντων; Liban. *epist.* 1188, 3, τοῦ μήπω φανέντος ἡμῖν [...] υἱέος. Per πλεόνεσσι φανείσης cfr. *carm.* 1, 2, 15, 5, col. 766, ὅσον πλεόνεσσι πέφανται.

**18 ἄχθος ἄγειν:** cfr. Soph. *El.* 119 s., μούνη γὰρ ἄγειν οὐκέτι σωκῶ / λύπης ἀντίρροπον ἄχθος<sup>102</sup>; Ael. *nat. anim.* 2, 53, 1, Μυσοῖς ἄγουσιν ἄχθη βόες; 14, 26, 38; Greg. Naz. *arc.* 8, 94, καὶ βαιὸν (cfr. *arc.* 3, 29) ἀπ' ἄχθεος αὐχέν' ἀνασχών; *carm.* 2, 2, 4, 47, col. 1509, δέσποιναν ἄγων, τιμῶμενον ἄχθος (uso figurato: il matrimonio «comporta una padrona, fastidio oggetto d'onore», trad. Moroni 2006, p. 77); AG 7, 342, 7.

**ἄχθος ... ἄπιστον / κραδίησιν ἀφαιροτάτησιν:** Entrambe le *iuncturae* sono ἄπαξ gregoriani. Da notare, nella prima, il fortissimo iperbatò. L'aggettivo ἀφαιρός («debole») è quasi sempre impiegato al comparativo o al superlativo: vd. *LSJ*, *DGE s.v.*

**19-23:** Questo passaggio ha due importanti paralleli nelle orazioni di Gregorio:

<sup>101</sup> Trad. cit., con modifiche. Invero, e nei *Vangeli* e ancora in Paolo, la dottrina dello Spirito Santo è tutt'altro che definita, ché anzi, ad avviso di alcuni studiosi, la formula battesimale stessa in Mt 28, 19 (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος), trinitaria, sarebbe frutto di interpolazione posteriore. Sarà in effetti solo nel simbolo niceno-costantinopolitano del 381 che la dottrina trinitaria riceverà sistemazione.

<sup>102</sup> «Sola, infatti, non sono più in grado di portare il peso del dolore che mi abbatte», trad. mia.



- *or.* 41, 6, 5-14, *SCh* 358, pp. 326, 328, Οἱ δὲ καὶ ὀνομάζοντες, εἰ μὲν εὐ-  
γνώμοσιν, ὑψηλοί· εἰ δὲ ταπεινοῖς, οὐκ οἰκονομικοί, πηλῶ μαργαρίτην πι-  
στεύοντες καὶ ἀκοῆ σαθρᾶ βροντῆς ἤχον, καὶ ὀφθαλμοῖς ἀσθενεστέροις  
ἥλιον καὶ τροφήν στερεὰν τοῖς ἔτι γάλα ποτιζομένοις· δέον κατὰ μικρὸν  
προάγειν αὐτοὺς εἰς τὸ ἔμπροσθεν, καὶ προβιβάζειν τοῖς ὑψηλοτέροις, φωτὶ  
φῶς χαριζομένους καὶ ἀληθεία προξενούντας ἀλήθειαν· διὸ καὶ ἡμεῖς τὸν  
τελεώτερον τέως ἀφέντες λόγον – οὕτω γὰρ καιρὸς – οὕτως αὐτοῖς διαλε-  
ξώμεθα<sup>103</sup>;
- *or.* 31, 26, 11-17, p. 326, μὴ καθάπερ τροφή τῇ ὑπὲρ δύναμιν βαρηθέντες,  
καὶ ἡλιακῶ φωτὶ σαθροτέραν ἔτι προσβαλόντες τὴν ὄψιν, καὶ εἰς τὸ κατὰ  
δύναμιν κινδυνεύσωσιν· ταῖς δὲ κατὰ μέρος προσθήκαις, καί, ὡς εἶπεν Δα-  
υῖδ, «ἀναβάσει», καὶ «ἐκ δόξης εἰς δόξαν» προόδοις καὶ προκοπαῖς, τὸ  
τῆς Τριάδος φῶς ἐκλάμπει τοῖς λαμπροτέροις<sup>104</sup>.

Nel capitolo successivo della stessa quinta *Orazione teologica* Gregorio ritorna sulla necessità di osservare l'ordine della teologia (*or.* 31, 27, 2, p. 328, τάξιν θεολογίας, ἦν καὶ ἡμᾶς τηρεῖν ἄμεινον), senza rivelare tutto in una sola volta e senza nascondere fino alla fine (2 s., μήτε ἀθρόως ἐκφαίνοντας, μήτε εἰς τέλος κρύπτοντας): «Il primo atteggiamento, infatti, – spiega il Teologo – è da incapaci, il secondo da empī (3 s., Τὸ μὲν γὰρ ἄτεχνον, τὸ δὲ ἄθεον), l'uno in grado di colpire quelli che non sono credenti, l'altro di rendere estranei alla vera fede quelli che sono dei nostri» (4 s., καὶ τὸ μὲν τοὺς ἀλλοτρίους πλήξει δυνάμενον, τὸ δὲ ἀλλοτριῶσαι τοὺς ἡμετέρους).

Cfr. anche Orig. *Prin.* 1, 2, 7, 209-212, *SCh* 252, 124, *Qui splendor fragilibus se et infirmis mortalium oculis placidius ac lenius offerens et paulatim uelut edocens et adsuescens claritatem luminis pati* etc., e quanto osservato *supra*, *ad arc.* 1, 9b-10, p. 146 ss.

<sup>103</sup> «Quelli che lo chiamano anche Dio, se lo fanno quando si trovano tra uomini saggi, sono davvero sublimi, ma se si trovano tra uomini meschini, allora non sono accorti: infatti, è come se affidassero al fango una pietra preziosa, a un udito in cattivo stato l'eco del tuono, ad occhi troppo deboli la luce del sole, e un nutrimento solido a quelli che ancora bevono latte [1 Cor 3, 2]. Poco per volta bisogna farli progredire e guidarli fino ai livelli superiori, fornendo luce con luce e procurando la verità con la verità. Per questo anche noi, lasciando da parte, per ora, un discorso più perfetto, perché non è ancora il momento opportuno, ci rivolgiamo a loro in questi termini», trad. cit.

<sup>104</sup> «e questo per non mettere in pericolo le nostre capacità, come se fossimo appesantiti da un cibo superiore alle nostre forze, o se rivolgessimo alla luce del sole la nostra vista ancora troppo debole. Invece, con aggiunte graduali e, come dice Davide, “con ascensioni” [Ps. 83, 6], e con avanzamenti e progressi “da gloria a gloria” [2 Cor 3, 18], la luce della Trinità risplenderà su quelli che sono più luminosi», trad. cit.

**19 ἀρχομένοισι:** Come si legge in *PGL s.v.*, οἱ ἀρχόμενοι sono generalmente i catecumeni (Orig. *Cels.* 3, 51) o i semplici fedeli non istruiti (ad es. in *Thdt. Cant.*, PG 81, 125, l. 11, dove si contrappone a οἱ τετελειωμένοι), nell'ambito della distinzione origeniana fra *simpliciores* o *incipientes*, *progredientes* e *perfecti*, su cui vd. *supra*, ad *arc.* 1, 8-9, p. 141. La gradualità dell'iniziazione alle verità della fede proposta da Origene assegnava a ciascuna categoria di cristiani la comprensione di uno specifico senso della Scrittura (letterale, intermedio, spirituale: cfr. *Prin.* 4, 2, 4, *SCh* 268, pp. 310, 312), corrispondente a sua volta ad un determinato stadio della rivelazione (Legge – Profeti – Vangeli: cfr. *HLv* 1, 4; Simonetti in *DO* pp. 430 ss.): Gregorio, esponendo il piano pedagogico divino, sembra riprendere proprio questo schema, riadattandolo però alle proprie esigenze. Il discorso più perfetto (il τελεώτερος λόγος di *or.* 41, 6 e di questo passo), infatti, è destinato solo ai *perfecti*, conformemente al dettato di *1 Cor* 2, 6 s. (citato anche da Origene nel passo di *Prin. supra*), Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν<sup>105</sup>, mentre comporterebbe seri rischi per la vista spirituale degli *incipientes* e dei *progredientes*, ancora alle prese, rispettivamente, con l'ammissione della divinità del Padre e del Figlio. In questo passo come anche nei suoi paralleli, pertanto, le tre categorie origeniane appaiono trascendere la realtà individuale per inglobare gruppi umani più ampi nell'ambito della *Heilsgeschichte*: così agli *incipientes* viene a corrispondere l'AT, ai *progredientes* il NT e ai *perfecti* la Chiesa nata dall'effusione dello Spirito Santo nella Pentecoste, alla quale sola è riservato, come si è visto *supra* in riferimento a *Gv* 16, 12 ss. e al relativo commento del Nazianzeno, il riconoscimento della divinità dello Spirito Santo.

La medesima terminologia torna in *arc.* 7, 107-111, dove l'albero dell'Eden assurge a simbolo della perfetta conoscenza, adatta a chi è già adulto (9 τοῖς ἀεξομένοισιν) ma non a chi è ancora bambino (110 οὐκ ἀρχομένοισιν):

οἴου μιν δ' ἀπέεργε τελειότεροιο φυτοῖο,  
 ἐσθλοῦ τ' ἠδὲ κακοῖο διάκρισιν ἐντὸς ἔχοντος  
 τὴν τελήην. τελήη γὰρ ἀεξομένοισιν ἀρείων,  
 ἀλλ' οὐκ ἀρχομένοισιν, ἐπεὶ τόσον ἐστὶ βαρεῖα

<sup>105</sup> Vulg.: *Sapientiam autem loquimur inter perfectos: sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur: sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram.*

ὅσσον νηπιάχοισι τελειότερη τις ἔδωδῆ<sup>106</sup>.

In questo senso ἀρχόμενοι ricorre ancora, ad es., in *or.* 40, 7, 10, *SCh* 358, 210, τοῖς μὲν ἀρχομένοις (in contrapposizione a τοῖς δὲ τελειότεροις); 45, 17.

**τελειότεροιο λόγιο:** Questo nesso appare diverse volte in Galeno, e.g. *caus. puls.*, Kühn 9, p. 106, 10 (τελειότερους λόγους); *diff. feb.*, Kühn 7, p. 404, 13 s. (τελεώτερος δ' ἂν ὁ λόγος καὶ ἀληθέστερος γίνοιτο κατὰ τόνδε τὸν τρόπον), etc.; Orig. *Clo* 1, 4, 22, 8 s. (τοὺς μείζονας καὶ τελειοτάτους περὶ Ἰησοῦ λόγους), = il Vangelo di Giovanni; *ibid.* 13, 27, 163, 2 (τελειότερον λόγον); Greg. Nyss. *or. cat.* 38, 4 τοῖς δὲ τὸν τελεώτερον ἐπιζητοῦσι λόγον (si riferisce alla Trinità); Greg. Naz. *epist.* 101 (*theol.* 1), 62, τὸν δὲ τελεώτερον περὶ τούτων λόγον, εἰ δοκεῖ, καὶ διὰ μακροτέρων ἀποδώσομεν (in riferimento alla polemica con Apollinare); *or.* 28, 21, 8 s., p. 142, ὁ δὲ περὶ Θεοῦ λόγος, ὅσω τελεώτερος, τοσοῦτω δυσσεφικτότερος; *or.* 41, 6 cit. *supra*.

**20** : Per καιρός vd. *GLNT* s.v.

L'immagine dell'occhio dell'anima è di derivazione platonica (*Soph.* 254 a 10-b 1, τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα, «perché gli occhi dell'anima dei più sono incapaci di rimanere fissi su ciò che è divino», trad. Fronterotta 2018; *resp.* 7, 533 d 2, τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) e aristotelica (*EN* 6, 12, 1144 a 29 s.) ed è ripresa numerose volte da Filone, e.g. in *Quod omnis probus liber sit* 5, dove «Le ψυχῆς ὄμμα a pour fonction – et c'est un don de Dieu (*Migr.* 191) – de contempler les intelligibles» (M. Petit, nota 1 *ad l.*, Paris 1974, p. 140; vd. anche *ibid.* nota 2, dove vengono forniti ulteriori rimandi a passi filoniani relativi all'impossibilità per l'occhio umano di fissarsi sul sole/Dio), negli *Oracula Chaldaica* (*fr.* 1, 8 s. des Places, ὄμμα [...] / σῆς ψυχῆς; 213, 2), nei teologi alessandrini (e.g. Clem. Al. *paed.* 2, 1, 1, 2, 7; *strom.* 1, 1, 10, 1, 3; Orig. *FrIo* 17, 3; 94, 18, cit. *supra ad arc.* 1, 9b-10), Plotino (6, 8, 19, 9 s.), Giuliano Imperatore (*or.* 5 *Eis τὴν μητέρα τῶν θεῶν*, 4, 9 s.) e nei Padri Cappadoci (e.g. Greg. Nyss. *Eun.* 2, 1, 22; 3, 8, 5 [= Eunomio]; Greg. Naz. *or.* 4, 9, 3 s., *SCh* 309, 100; 43, 41, 9, *SCh* 384, 214; *epit.* 119, 21 s. = AG 8, 5, 3 s.).

**ἀμυδροῖσιν ἔτ' ὄμμασιν:** La *iunctura* è verisimilmente desunta da Phil. *post. Cain.* 118, 4 s., τοῖς ὀξυδερκεστάτοις ὄμμασιν, οὐχὶ τοῖς σώματος ἀμυδροῖς. Cfr. anche Greg. Naz. *or.* 32, 29, 16 s., *SCh* 318, 148, Τί γὰρ εἰ λημῶν ἢ ἄλλο τι

<sup>106</sup> «Un solo albero gli proibì di toccare, quello più perfetto, che possedeva la distinzione tra il bene ed il male, quella perfetta. La conoscenza perfetta, infatti, è più utile per coloro che sono già adulti, ma lo è meno per quelli che stanno crescendo, in quanto è pesante, come un cibo completo lo è per coloro che sono bambini», trad. Moreschini 2006a, p. 251

πάσχω τὰς ὄψεις, ἀμυδρὸν βλέπεις τὸν ἥλιον; («Perché, se hai gli occhi cisposi o ammalati per altri motivi, vedi il sole oscuro?», trad. cit.)<sup>107</sup>.

ἀμυδρός («Obscurus ... vix apparens», *ThGL s.v.*), la cui più antica attestazione è in Archil. fr. 231 West, ἀμυδρὴν χοιράδ' ἔξαλεόμενος, è termine di uso platonico: cfr. *Tim.* 49 a 3 s., χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος (si riferisce alla χώρα, vd. *supra*, ad arc. 1, 31, p. 213); *ibid.* 72 b 9, τὰ μαντεῖα ἀμυδρότερα; *Theaet.* 195 a 2; *Resp.* 533 d 6; 597 a 10 s., τοῦτο ἀμυδρὸν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν (le realtà materiali – nel passo in questione, un letto fabbricato da un artigiano – è un qualcosa di opaco rispetto alla verità, al modello ideale); *Phaedr.* 250 b 3 s., δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος («Pochi e stento, accostandosi alle immagini con i loro deboli organi, riescono a vedere il genere al quale ricondurre l'oggetto raffigurato», trad. Velardi 2010); [Plat.] *Epin.* 985 b 7, κατ' ἀμυδρὰν ὄψιν. Cfr. anche Phil., e.g. *migr. Abr.* 38, 2, τυφλοὶ γὰρ ἢ ἀμυδροὶ τὰς ὄψεις οἱ γε ἄφρονες; Greg. Naz. *or.* 30, 17, 11-13, p. 262, Ἄλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν, ἀμυδρὰν τινα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν («Ma adombrando ciò che lo riguarda a partire dalle sostanze che sono intorno a Lui, noi mettiamo insieme un'immagine oscura, debole e molteplice ora da un elemento ora da un altro», trad. cit.); 31, 26, 4 s., p. 326, vd. *infra*; etc.

**20-21 πυρὸς αὐγὰς / δεῖξεν ὄλας:** πυρὸς αὐγὰς, attestato solo in questo passo della produzione nazianzenica, è nesso di origine omerica, *Il.* 9, 206, ἐν πυρὸς αὐγῇ; 18, 610, τεῦξ' ἄρα οἱ θώρηκα φαεινότερον (cfr. φαεινότερην del v. 27) πυρὸς αὐγῆς; 22, 134 s.; *Od.* 6, 305; 23, 89; cfr. anche [Hom.] *hymn.* 5 (*in Ven.*), 86, πέπλον μὲν γὰρ ἔεστο φαεινότερον πυρὸς αὐγῆς; Hes. *Th.* 566, 569; Aesch. fr. 204 b, 3 Radt; Ag. 9; Eur. *Hec.* 1101-1105; Plat. *Tim.* 68 b 3; Nic. *Alex.* 61, 229; *Orac. Sib.* 3, 287; 3, 651 = 3, 731; Phil. v. *Mos.* 2, 254, 5 s.; Opp. *Hal.* 238; *Orac. Chald. fr.* 35, 2 s. des Places; Greg. Nyss. *hex.*, PG 44, 72, 49 s. La *iunctura* formata da δείκνυμι e αὐγῆ è di origine pindarica, *N.* 4, 83, αὐγὰρ ἔδειξεν ἀπάσας (cfr. ὄλας), mentre per αὐγὰς ... ὄλας si può confrontare *CH* 1, 29, 7, τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένη δύεσθαι ὄλης.

**21 φωτὸς ... κόρεσεν:** *iunctura*, abbastanza rara, è desunta da Arat. *phaen.* 1, 582, ὁ δ' ἐπὶ φάεος κορέσεται (Boote) ed è utilizzata da Gregorio anche in *arc.* 6, 38, dove manifesta la propria paura dinanzi al pensiero che gli angeli,

<sup>107</sup> L'immagine della cispa che ostacola la vista è presente in *or.* 7, 18; 18, 5; 19, 5; 22, 7; *carm.* 1, 2, 1, 523-526, coll. 561-2.

φωτὸς κεκορημένον εἶδος, possano esser sottoposti al peccato (vv. 36-38)<sup>108</sup>; *carm.* 1, 2, 10, 82, col. 686, φωτὸς κορεσθεῖσ' οὐπερ ἤξιον τυχεῖν (l'anima «colma di quella luce che cercava di ottenere», trad. Crimi *et al.* 1995, p. 119); 2, 1, 87, 15-18, col. 1434, Βαῖη μὲν τις ἔμοιγε νόου περιλαμψεν ὀπωπᾶς / ἰσοφάους Τριάδος λάμψις ἐπουρανίης / τὸ πλείον δ' ὑπάλυξεν (ἔχω δ' ἄχος), ὡς στεροπή τις, / πρὶν με φάους κορέσαι, ὧκα παριπταμένη («Un piccolo splendore della celeste Trinità, che possiede un eguale fulgore, ha illuminato gli occhi della mia mente, ma la maggior parte sfuggì – e ne ho dolore –, come un lampo che veloce vola via, prima che esso possa saziarmi di luce», trad. Crimi-Costa 1999, p. 209); 2, 2, 7, 235, col. 1569, Δεῦρ' ἴτε, καὶ μοι φωτὸς ἀπειρεσίου κορέσασθε (ἀπειρεσίου = ἀπληστοτέριο «Venite qua e saziatevi della luce infinita», trad. cit., p. 285)<sup>109</sup>. Come osservano Crimi *et al.* (1995, p. 210), in questi casi κορηνύναι corrisponde a πληροῦν, come in *or.* 7, 17, τοῦ ἐκείθεν φωτὸς πληρούμενος, mentre «un primo stadio di ciò è costituito, per così dire, dal 'gustare', γεύεσθαι, la luce» (*ibid.*, pp. 210 s.), come indica l'esempio di *or.* 40, 36, τί γὰρ φῶς ἡδύτερον τοῖς φωτὸς γευσαμένοις.

Rarissimo è invece il nesso φάος/φῶς ἀπληστον, attestato solo in questo luogo con il comparativo dell'aggettivo (al grado positivo in Niceta David), in *Syn. epist.* 105, 94, ἀπλήστου φωτός, [Io. Chrys]. *pasch.* 6, 1, 1, l. 6, *SCh*

<sup>108</sup> In questo passo del sesto *Arcanum* Gregorio allude evidentemente ad Origene, per il quale la caduta di Satana e quella delle anime preesistenti è da mettere in relazione con la sazietà: cfr. rispettivamente *Cels.* 6, 44, 33 s., *SCh* 147, 288, οἰοῦναι κορεσθεῖς τῶν ἀγαθῶν ἐν ἀπωλείᾳ ἐγένετο (Satana); *Prin.* 1, 3, 8, 322 s., *SCh* 252, 64, *Si autem aliquando satietas cepit aliquem ex his, qui in summo perfectoque constiterunt gradu*; 2, 9, 2, 354 *desidia et laboris taedium in seruando bono et auersio ac negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono*. Il significato corretto da applicare a κόρος/*satietas* è stato efficacemente chiarito da Harl (1993): «La "satiété" n'est qu'une forme de la négligence. Elle est lassitude du bien au sens qui rend l'âme responsable de cette lassitude: ce n'est pas le bien qui provoque une suralimentation entraînant le dégoût; il n'y a pas, au sens strict du terme, "satiété du bien", dégoût provoqué par le bien; il y a seulement [...] abandon progressif de l'attention au bien, fatigue et lassitude, négligence» (p. 211). Già in Filone (*Quis her.* 240) risulta attestata l'idea di una caduta delle anime in termini di "sazietà", da intendere però come «impuissance à supporter une "plénitude" au festin d'immortalité», dovuta ad «une déficience congénitale des âmes, non pas d'une faute de leur volonté libre» (*ibid.*, p. 199).

<sup>109</sup> ἀπληστος e κορηνύμι ricorrono insieme, prima di Gregorio, in *Hdt.* 1, 212, [...] σε ἐγὼ καὶ ἀπληστον ἐόντα αἵματος κορέσω; *Phil. conf. ling.* 154, 1, κορεσθέντες <γὰρ> οἱ τοῦ παρανομεῖν ἀπληστοὶ τῶν πρὸς τὰ ἐν γῆ [...] κακῶν («infatti, tali persone, non paghe di violare la legge, non trovando più gusto a rivolgere i propri peccati contro ogni essere della terra...», trad. Radice *et al.* 2011, p. 1087, con modifiche). Parimenti ἀπληστος è presentato come sinonimo di ἀκόρεστος da Poll. *Onom.* 6, 41, 1.

27, 116, φωτὸς ἀπλήστου ε, in età bizantina, Nic. Call. Xanth., *HE* 14, 55, 144 (ἀπλήστου φωτὸς).

ἄπληστος («insaziabile») ha qui, per traslato, il senso di «illimitato», riscontrabile ad es., come indica *DGE s.v.*, in Soph. *El.* 1336 (τῆς ἀπλήστου τῆσδε [...] βοῆς), Eus. *v. Const.* 1, 39 (ἀπλήστου χαρᾶς), Greg. Naz. *or.* 21, 23, 4 (*SCh* 270, 156, συγγραφήν ἀπληστον), e quindi la sfumatura di «eccessivo», come osserva giustamente Sykes (1997, p. 123). L'aggettivo ricorre molte volte negli scritti del Nazianzeno, come conferma la ricerca tramite *TLG<sup>®</sup> s.v.*; vd. anche, sul presunto ἄπαξ ἀποπληστώτεροι in *or.* 19, 11, Capone 2019.

**λώϊον, ἦν:** Nella stessa sede di esametro λώϊον si ritrova in Hom. *Il.* 1, 229; Call. *hymn.* 1 (in *Iovem*), 2; Ap. Rhod. 3, 527; 4, 1102; Quint. Smyrn. *posthom.* 8, 264; Greg. Naz. *epigr.* 88, 3 (= AG 8, 213, 3); *arc.* 3, 49, λώϊον ἦν; *carm.* 1, 2, 2, 355, col. 604; 1, 2, 5, 5, col. 642; 1, 2, 14, 107, col. 764. Come giustamente ricorda Domiter (1999, p. 222), nella nota a quest'ultimo passo, si tratta di una caratteristica di una antica formula della lingua oracolare, con riferimento a von Wilamowitz-Moellendorff 1895, pp. II 53-4, ad Eur. *HF* 196. Seguito da ἦν, invece, solo in Max. Astr. 7, 314, s., qui e in *carm.* 1, 2, 8, 249, col. 666.

**κατὰ μικρὸν:** *Iunctura* presente – sembra – già in Alc. *fr.* 10 a i, col. ii, 27 Davies (*PMGF*, p. 7, TA2) (κα]τὰ μι[κρὸν). Gregorio la impiega in *epist.* 101 (*theol.* 1), 24 e *or.* 43, 38 in riferimento alla progressiva rivelazione agli uomini della divinità di Gesù; in *or.* 28, 5, 4 s., p. 108, invece, dove si riferisce alla possibilità umana di comprendere l'essenza di Dio, ha un'accezione limitativa («un po', in parte»), τὰ μήτε ὀφθαλμοῖς ὀρατά, μήτε ὠσὶν ἀκουστά, μήτε διανοίᾳ θεωρητά, κατὰ μικρὸν γοῦν («le cose che non possono essere rivelate agli occhi, né essere ascoltate dalle orecchie, né essere contemplate dall'intelletto se non in parte», trad. cit.); cfr. anche 41, 6, 9 s. cit. *supra*.

**πυριθαλπέας αὐγάς:** Per Kertsch (1978, p. 205, nota 4) è sinonimo di φλωγώδεσι μαρμαρυγαῖς di Bas. *epist.* 38, 5, 20 e può essere accostato a Cels. = Orig. *Cels.* 6, 66, 9-11 (*SCh* 147, 344), Οὓς ἄν τις εἰς λαμπρὸν φῶς ἐκ σκότους προαγάγη, τούτους μὴ δυναμένους ἀντέχειν ταῖς μαρμαρυγαῖς κολάζεσθαι τὴν ὄψιν καὶ βλάπτεσθαι καὶ νομίζειν πηροῦσθαι («Coloro che vengono condotti dalle tenebre alla luce, non riuscendo a resistere ai suoi bagliori, ne hanno la vista danneggiata e compromessa, e ritengono di esserne accecati», trad. Vimercati 2015), e Sen. *quaest. nat.* 3, *praef.* 11: *qui a diuinorum conuersatione quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole redierunt* (cfr. *ibid.*, p. 184 nota 2). La *iunctura* è un ἄπαξ gregoriano. πυριθαλπής («scaldato al fuoco») è un aggettivo raro, attestato per la prima volta in Ap. Rhod. 4, 926, πυριθαλπέος ... πέτρης («il modello» – nota Livrea

1973, p. 269 *ad l.* – è «naturalmente l'omerico δυσθαλής, “difficile a scaldarsi, gelido”»), e presente in Nic. *Ther.* 40, καχυρόεσαν ἑλών πυριθαλπέα ρίζαν; Apollonid. *AG* 7, 742, 3 s., πυριθαλπὲς ὄχημα / ἡλίου; 9, 632, 4, πυριθαλπὲς [...] ὕδωρ; Nonn. *D.* 1, 236, πυριθαλπὲος ἀνθερεῶνος; 13, 475, πυριθαλπὲος [...] κεραυνοῦ; 30, 80, πυριθαλπὲος [...] ἀνάγκης; 48, 61, πυριθαλπέι λαϊμῶ. Particolarmente significativa l'occorrenza in *Or. Chald. fr.* 139 des Places (= Procl. in *Tim.* 1, 211, 12), τὴν πυριθαλπὴ ἔννοιαν («l'intimo intuire, che il fuoco riscalda», trad. Tonelli 2016), dove, come rileva Festugière (1949-1954, II 33, nota 1), assume uno specifica rilevanza legata al pensiero caldaico.

Questo passo è reso da Moreschini (2006a, p. 224) con «le fiamme che riscaldano», ma più propriamente l'aggettivo corrisponde ad «Ignitus» (*ThGL* VI 2267, s.v.), come in Nicandro (cfr. *ibid.*) ed è così inteso anche da Billius («flammivomos ... radios»), Caillau («ardentes radios») e (p. 11: «glowing beams of fire»); cfr. *gIVa* (f. 83<sup>v</sup>) φωτοβολουσας (il verbo φωτοβολέω non è attestato prima di [Io. Chrys.] *De adoratione pretiosae crucis*, PG 52, 835, ed è impiegato nella letteratura bizantina, come conferma la ricerca tramite *TLG*<sup>®</sup> s.v.).

**23 γλυκεροῖο φάους:** Il nesso γλυκερὸν φάος è di origine omerica (*Od.* 16, 23; 17, 41), in entrambi i casi riferito a Telemaco, ed è ripreso anche da Ap. Rhod. 2, 183 (ἐκ δ' ἔλετ' ὀφθαλμῶν γλυκερὸν φάος: il riferimento è ad Apollo, che tolse a Fineo «la dolce luce degli occhi»); *adesp. lyr.* 994, 2 s., p. 526 Page (= Plut. *consol. Apoll.* 28, 116 C = *TGF* II, fr. 373 Kannicht-Snell); [Greg. Naz.] *Chr. pat.* 1616 (γλυκεροῦ φάους); Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 51, 16, col. 1395; cfr. anche Opp. *Hal.* 1, 702 (φάεος γλυκερώτερα).

Per φάους πηγὴ cfr. invece Orig. *CIo* 1, 25, 163, 4 s.; Greg. Thaum. *annunt.*, PG 10, 1152, 18, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ἡ πηγὴ τοῦ φωτὸς; Eus. *I. Const.* 1, 2, 4, ὡσπερ ἐξ ἀενάων φωτὸς πηγῶν; Greg. Nyss. *Eun.* 3, 7, 64, 4, πηγὴ ὧν φωτὸς καὶ ἀληθείας καὶ παντὸς ἀγαθοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ μονογενὲς φῶς τῆς ἀληθείας ἀπηύγασε (il Padre «essendo fonte della Luce e della Verità e di ogni cosa buona, irraggiò da sé stesso la Luce unigenita della Verità»); *Cant.*, GNO 6, 323, 19; Greg. Naz. *or.* 4, 71, 18, *SCh* 309, 184; 18, 39, PG 35, 1037, 15; 20, 7, 10, *SCh* 270, 72; *carm.* 2, 1, 23, 20, col. 1284 (ἸΩ ... πηγὴ φάους); Syn. *regn.* 26, 9 s., πηγῆ φωτὸς ὄντι (sovrano).

**24-28:** Questi versi, tramandati anche per tradizione indiretta, assieme al relativo passo della *Parafrasi* anonima, da Pacomio Rusano, monaco di Zacinto del XVI sec., (vd. *supra*, p. 92), hanno come *locus parallelus or.* 31, 26, 4-6, p. 326, Ἐκήρυσσε φανερώς ἡ Παλαιὰ τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν ἀμυδρότερον. Ἐφα-

νέρωσεν ἡ Καινὴ τὸν Υἱόν, ὑπέδειξε τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα<sup>110</sup>. A tale stadio corrispondono i destinatari di *arc.* 1, 36 ss., «illuminati [solo] a metà» (38 ἡμιφαιῖς: vd. *supra ad l.*). Analogo schema con simile terminologia della luce è applicato alla verginità in *carm.* 1, 2, 1, 189-208, coll. 537-8, dove Gregorio afferma che questa, sotto la Legge, «risplendeva in pochi e come nell'ombra» (194 πρόσθε μὲν ἐν παύροις φαίνεται, καὶ σκιάεσσα) e «per pochi brillava, in maniera nascosta, il suo splendore» (196 κρυπτόν τ' ὀλίγοις ὑπελάμπετο φέγγος), mentre con l'avvento di Cristo «scintillò splendida per gli uomini» (203 δὴ τότε παρθενὴν στράψεν μερόπεσι φαεινὴ): l'intero processo è paragonato all'opera di un pittore «che [...] prova, innanzi tutto, ad abbozzare la forma con pochi e non chiari schizzi, quindi dispone la figura tutta intera e la completa con ogni genere di colori» (190-2 βαιοῖς μὲν πρώτιστον, ἀμυδροτέροις τε τύποισιν / εἶδος ὑποσκιάει πειρώμενος· αὐτὰρ ἔπειτα / χρώμασι παντοδαποῖσιν ὄλην ἐστήσατο μορφήν; trad. Crimi-Costa 1999).

**24 Πατὴρ ἀνακτος:** vd. *supra*, ad *arc.* 2, 25 s.

**ὄλην θεότητα:** La *iuctura* sembra attestata per la prima volta nella quinta ἀκολουθία per san Mercurio di Cesarea, martire (III sec. d.C.), al v. 290, χαῖρε ὄχημα τῆς θεότητος ὄλης (ed. Binon, p. 155). Dal Nazianzeno è adoperata frequentemente, cfr. *or.* 36, 5, 23, *SCh* 318, 252, τὴν Τριάδα [...] ὄλη θεότητα λάμπουσιν; 40, 45, 12 s., *SCh* 358, 304, ὄλη θεότητα συντασσόμενος (il battezzato); *arc.* 1, 24 s.v. (vd. *supra*); *carm.* 2, 1, 1, 633, col. 1017, ὄλη θεότητα μιγέντα; 2, 1, 15, 27, col. 1252, Τίς μὲν ὄλην θεότητα μετὰ φρεσὶν ἦσι βάληται. Cfr. anche Bas. c. *Sab. Ar. Anom.*, PG 31, 617, 2-4, Οὕτως ἄρα ἡ περὶ ἑν τῶν πιστευομένων ἀγνωμοσύνη ὄλης ἐστὶ τῆς θεότητος ἄρνησις («Così dunque l'ignoranza di una sola delle verità di fede significa rinnegare l'intera natura divina», trad. mia); [Ath.] *Trin.*, PG 28, 1281, 39 (ὄλη θεότης), etc.

**προφαίνων:** qui nel senso di «bring to light, show forth, manifest» (*LSJ* s.v.), corrisponde a Ἐκήρυσσε φανερώς di *or.* 31, 26.

**25 πρόσθε λόγος:** Mi attengo alla posizione della maggior parte degli interpreti (Niceta, *Parafraasi* anonima, Billius, Moreschini, Sykes), che intendono πρόσθε in maniera avverbiale (gli fa riscontro, al v. 27, ἔπειτα); Caillau, invece, gli attribuisce valore di attributo di λόγος, «Antiqua doctrina».

λόγος indica qui la parola di Dio (cfr. Niceta *ad l.*, p. 82, l. 78, ὁ θεῖος λόγος), più precisamente l'AT (cfr. *gl.Va* f. 83<sup>v</sup> λόγος· ὁ τῶν προφητῶν): per questo

<sup>110</sup> «L'Antico Testamento annunziò chiaramente il Padre, il Figlio più oscuramente. Il Nuovo Testamento dichiarò l'esistenza del Figlio, fece solo intravedere, però, la divinità dello Spirito», trad. cit.



senso Lampe (*PGL*, p. 807 *s.v.*, I A 9) rimanda a Clem. Al. *ecl.* 47, *GCS* 17<sup>2</sup>, p. 150, 3 e Greg. Nyss. *Maced.* 11, *GNO* 3, 1, p. 98, 2; . Sarebbe forse possibile, tuttavia, anche interpretarlo come Λόγος, in ossequio alla concezione del Figlio come responsabile di tutte le teofanie della prima economia (vd. *supra*, p. 154).

**μέγα κλέος:** Nesso frequente nella poesia gregoriana: cfr. *epit.* 119, 23 (= *AG* 8, 5, 5); *ibid.* v. 33 (= *AG* 8, 7, 3); 78, 8 (= *AG* 8, 36, 3); 39, 3 (= *AG* 8, 153, 3); *arc.* 5, 53; *carm.* 1, 2, 2, 317, col. 603; 1, 2, 15, 87, col. 772; *ibid.* v. 105, col. 775; 2, 1, 51, 14, col. 1395; 2, 2, 1, 9, col. 1452; *ibid.* v. 51, col. 1455; per κλέος cfr. *supra*, ad *arc.* 2, 9 e 58; nel caso di *arc.* 5, 53 e *carm.* 1, 2, 2, 317, tuttavia, Sternbach (1908) sostiene, argomentando con numerosi esempi la sua proposta, che si debba correggere in μεγακλέος (pp. 177-8). Per Sicherl (in Zehles-Zamora 1996, p. 26), «das bei Gregor häufige μέγα κλέος scheint aus Theognis (867) zu stammen. Es hat bei Gregor immer dieselbe Sedes wie bei Theognis». In realtà, la *iunctura* occupa la medesima sede anche in Omero (*Il.* 6, 446; 11, 21; 17, 31; *Od.* 1, 240; 14, 370; 16, 241; 24, 33), in Massimo Astrologo (5, 139), Quinto Smirneo (12, 290) e lo Ps.-Apollinare (*Met.* 2, 118, 238; 4, 42, 6, 4). In prosa s'incontra ad es. in *Phil. fug. inv.* 205; *1 Clem* 54, 3, 1.

**αὐγάζεσκε:** La forma iterativa di αὐγάζω («andava illuminando», progressivamente) appare essere un ἄπαξ gregoriano (cfr. Tompkins 1999). Corrisponde a Ἐκήρυσσε [...] ἀμυδρότερον di *or.* 31, 26; cfr. *gl.Va* f. 83<sup>v</sup>, ἐφαντάζετο.

**26:** esametro tetracòlo. La *iunctura* formata da παῦρος e μέροψ appare attestata solo nei *carmina* del Nazianzeno (2, 1, 50, 91, col. 1392, παῦροι μὲν μερόπων; 2, 2, 1, 112, col. 1459, παῦροισιν μερόπων), mentre quella con il primo aggettivo e πινυτός solo in questo luogo. Per φαίνω con il dativo di μέροψ cfr. invece Orph. *PDerv* col. 20, 3, ἢ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσι ἐπ' ἀπίρονα γαῖαν (ed. Habelt 1982); [Opp.] *Cyn.* 2, 25; Max. Astr. 10, 537; Man. 4, 162; Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 1, 278, col. 991, οἷοισιν καθαροῖσι φαινόμενον μερόπεσιν (il soggetto è κρυπτὸν ὄνειρα, *occulta utilitas*, del v. 277); 2, 1, 38, 43, col. 1328, μερόπεσσι φαάνθη (Cristo dopo la resurrezione); [Apoll.] *Met.* 2, 101, 35, ἀμφαδίην μερόπεσσι φαινόμενον κατὰ γαῖαν (θεός); Pampr. *fr.* 3, 28 Livrea, μερόπ]εσσι φαίνεται (αἰθέρος αἴγλη). Osserva Sykes (1997, p. 124): «The 'wise' would include Moses who received the Law from Christ and prophets who foretold his coming»; vd. *supra*, p. 154.

**27:** Per il nesso θεότητ' ἀναφαίνειν cfr. *supra*, ad *arc.* 1, 2 e 36.

**φαεινότερηγ:** Cfr. φαεινόμενον del v. precedente. Qui ha valore di complemento predicativo dell'oggetto, rappresentato dal sottinteso θεότητα («rivelando in maniera più limpida la divinità del Figlio»), e così mostrano di inten-

derlo anche Billius, Caillau, Moreschini e Sykes. L'aggettivo φαεινός, di uso poetico, ha in Omero il significato di «splendente, lampeggiante» (vd. esempi in *LSJ*), in Pind. *P.* 4, 283 (φαεινῶς ὀπός) quello di «limpido. In unione con θεότης si rinviene solo nel Nazianzeno, qui e in *arc.* 3, 48; cfr. *carm.* 2, 1, 2, 7, col. 1018, Εἰ Τριάδος θεότητα διατμήξαιμι φαεινῆς.

**28:** Altro esametro tetracòlo.

**πνεύματος αἰγλήεντος:** Come epiteto dello Spirito Santo questo aggettivo s'incontra solo in questo passo e in *carm.* 2, 2, 7, 115, col. 1559 (πνεύματι αἰγλήεντι). Identica *iunctura* è presente in *carm.* 2, 1, 13, 88, col. 1234, dove però il contesto suggerisce un riferimento allo spirito del battezzato, non alla terza ipostasi della Trinità (πνεύματι αἰγλήεντι συνερχομένης κακότητος, «perché la malizia si congiunge con lo spirito splendente», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 107); cfr. 1, 2, 14, 79 s., col. 761 (οὐδὲ πονηροῦ / πνεύματος αἰγλήεν ἐκγονον ἐξεφάνη, «né dallo spirito maligno può apparire una splendente discendenza», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 174). αἰγλήεις è termine d'uso poetico: Omero lo adopera come epiteto dell'Olimpo (*Il.* 1, 532; 13, 243; *Od.* 20, 103); per altri impieghi vd. *DGE s.v.* Il Nazianzeno, oltre ai *loci* indicati al principio del lemma, lo adopera in riferimento a Θεός (*carm.* 2, 1, 45, 287, col. 1373; vd. anche 2, 2, 7, 331, col. 1577, dove μάργαρον αἰγλήεντα è detto di Cristo), agli angeli (*epit.* 97, 1 = AG 8, 54, 1, Ἄγγελος αἰγλήεις; *arc.* 6, 13 ἄγγελοι αἰγλήεντες [= *carm.* 2, 1, 99, 1, col. 1451; cfr. *Apoll. Met.* 2, 96, 17; 2, 102, 15]; *carm.* 2, 1, 38, 47, col. 1329, αἰγλήεις [...] μέγας χορὸς [...] / ἀγγελικός), alla verginità (*epit.* 120, 1 = AG 8, 163, 1; 1, 2, 1, 569, col. 565; 1, 2, 2, 664, col. 630; 1, 2, 29, 315, col. 907, per cui vd. Knecht 1972, p. 130 *ad loc.*), a δόμος (*carm.* 1, 2, 2, 131, col. 589; 2, 1, 1, 67 s., col. 975; 2, 1, 17, 10, col. 1262; cfr. [*Apoll.*] *Met.* 2, 77, 151). In Nonn. *P.* 6, 159 è detto del Padre, τοῦτο γὰρ αἰγλήεντος ἐμοῦ πέλε νεῦμα τοκῆος, mentre occorre ancora in *P.* 13, 19, χρὸς αἰγλήεντος ἐοὺς ἀπέθηκε χιτῶνας, e 19, 119, αἰγλήεντα χιτῶνα.

**ὕπηστραψεν θεότητα:** cfr. *or.* 4, 110, 6 s., *SCh* 309, 264, τοῖς ὑπαστράπτουσι κινήμασιν θεότητος. Il verbo ὑπαστράπτω, è generalmente intransitivo, «refulgeo» (*TLG*<sup>o</sup> *s.v.*), «brillare per riflesso» (cfr. *LSJ s.v.*), ed ha un numero limitato di attestazioni: *LSJ* segnala solo Philostr. *v. Apoll.* 2, 24, 4, πυρσαῖς λίθοις ὑπαστράπτει χρυσός; si potrebbe aggiungere AG 1, 10, 54 s., ἀρρήτοις Φαέθοντος ὑπαστράπτων ἀμαρναῖς / τῆ καὶ τῆ πλευρῆσι («mentre sui fianchi [del tempio, *scil.*], di qua di là, si riverbera il sole con ineffabile abbaglio», trad. F. M. Pontani 1978-1981, I 13); Greg. Naz. *or.* 2, 48, 10-12, *SCh* 247, 152, ἄθλον [...] μόνοις τοῖς κεκαθαρμένοις τὸν νοῦν ὑπαστράπτων καὶ φανταζόμενον. Qui però è transitivo e corrisponde a ὑπέδειξε di *or.* 31, 26 (ὑποδείκνυμι ha il signifi-

cato di «mostrare, far intravedere», vd. *LSJ s.v.*) o anche a ὑπολάμπω del v. 29 ed ha il significato di «illuminate only a little, reveal only» (*PGL* 1435, *s.v.*). Quest'uso transitivo del verbo appare quasi unico; l'unico altro esempio sembra essere in *Callistr. stat.* 10, 2, 10, βάθος ἄφραστον ὑπαστρέπτει σεμνότητος αἰδοῖ μγείσης.

**29-32:** Questi versi rappresentano il punto di arrivo di una riflessione avviata in *or.* 41, 11 (*SCh* 358, pp. 338, 340), dove Gregorio descrive l'attività dello Spirito Santo dapprima fra gli angeli, poi fra i patriarchi e i profeti e, nel *NT*, fra i discepoli di Cristo (9 s. Ἐπειτα ἐν τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς). Quest'ultima si è svolta in tre momenti precisi (12 s. κατὰ καιροὺς τρεῖς), a ciascuno dei quali corrisponde una diversa modalità di operazione all'interno dei discepoli, secondo quanto erano in grado di ricevere (12 καὶ τούτοις τρισσῶς, καθ' ὅσον οἰοί τε ἦσαν χωρεῖν): il primo momento è rappresentato dal periodo anteriore alla passione di Cristo (13 πρὶν δοξασθῆναι Χριστὸν τῷ πάθει), nel quale lo Spirito Santo si manifesta attraverso la purificazione prima delle malattie e <poi> degli spiriti (15 s. ἡ πρώτη τῶν νόσων καὶ ἡ τῶν πνευμάτων κάθαρσις; il riferimento è al potere concesso da Gesù ai dodici di scacciare gli spiriti impuri e di curare le malattie, *Mt* 10, 1; *Mc* 3, 15; *Lc* 9, 1), che senza dubbio non sarebbero potute avvenire senza lo Spirito (16 s. οὐκ ἄνευ Πνεύματος δηλαδὴ γενομένη); il secondo consiste nel tempo successivo alla risurrezione (13 s. μετὰ τὸ δοξασθῆναι τῇ ἀναστάσει, fino all'ascensione esclusa), quando Cristo soffiò sui discepoli dicendo «Ricevete lo Spirito Santo» (*Gv* 20, 22, καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς, Λάβετε πνεῦμα ἅγιον): 17 s. καὶ τὸ μετὰ τὴν οἰκονομίαν ἐμφύσημα, σαφῶς ὄν ἔμπνευσις θειοτέρα; infine, l'ultimo stadio è individuato nel periodo post-ascensione (14 s. μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν ἢ ἀποκατάστασιν ἢ ὃ τι χρὴ λέγειν), al quale corrisponde la attuale divisione delle lingue di fuoco (18 s. ὁ νῦν μερισμὸς τῶν πυρίνων γλωσσῶν, ὃ καὶ πανηγυρίζομεν), quella cioè festeggiata il giorno in cui fu pronunciata l'orazione. Il Teologo teorizza anche un progressivo *crescendo* di intensità della rivelazione della divinità dello Spirito in ciascuna delle tre fasi: la prima oscura (20 Ἀλλὰ τὸ μὲν πρῶτον ἀμυδρῶς), la seconda più marcata (20 s. τὸ δεύτερον ἐκτυπώτερον), ma la terza, quella «attuale», è la più perfetta (*ibid.*, τὸ δὲ νῦν τελεώτερον), perché dopo la Pentecoste lo Spirito Santo non è più solo presente con la sua opera come prima (21 s. οὐκέτι ἐνεργεῖα παρὸν ὡς πρότερον), ma è presente in modo sostanziale (22 s. οὐσιωδῶς δέ, ὡς ἂν εἴποι τις, συγγιγνόμενόν τε καὶ συμπολιτευόμενον): «Era giusto, infatti, – prosegue il Nostro – dal momento che il Figlio è stato tra di noi con il corpo, che anche lo Spirito si mostrasse con il corpo, e dal momento che Cristo ha fatto ritorno a sé

stesso, che lo Spirito scendesse tra noi, venendo in quanto Signore e inviato in quanto non si oppone a Dio (οὐκ ἀντίθεον)». Tali parole – conclude Gregorio – al contempo esprimono non solo la concordia fra le ipostasi ma anche la loro distinzione (27 s. Αἰ γὰρ τοιαῦται φωναὶ οὐχ ἦττον τὴν ὁμόνοιαν δηλοῦσιν ἢ φύσεις χωρίζουσιν).

Nella successiva *or.* 31 questi concetti vengono ripresi e specificati, seppur in forma meno estesa. Dopo aver presentato al cap. 26 il piano pedagogico divino presente nella divina rivelazione, che guida gli uomini in maniera graduale alla pienezza della verità, Gregorio dichiara che per questo stesso motivo lo Spirito dimora nei discepoli solo in parte (κατὰ μέρος), «commisurato alla capacità di coloro che lo accolgono» (19, p. 328, τῆ τῶν δεχομένων δυνάμει παραμετρούμενον; trad. cit.): la sua azione si esercita in maniera identica (21 s. τὰς δυνάμεις ἐπιτελοῦν, ἐμφυσώμενον, ἐν γλώσσαις πυρίναις φαινόμενον) attraverso le tre fasi già incontrate *supra* (20 ἐν ἀρχῇ τοῦ Εὐαγγελίου, μετὰ τὸ πάθος, μετὰ τὴν ἄνοδον) ed egli viene rivelato ai discepoli da Gesù poco alla volta (22 Καὶ ὑπὸ Ἰησοῦ κατ' ὀλίγον ἐκφαίνεται), come si ricava da alcuni passi del Vangelo (vd. il séguito del capitolo). È solo dopo l'apocatastasi di Cristo (cap. 27, 15 s, p. 330, μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀποκατάστασιν), cioè la sua ascensione (vd. *infra*), che i tempi diventano maturi per una conoscenza più piena (cap. 27).

Sykes (1997, p. 124) nota che «there is clearly a certain overlap between the second and the third stages, in that the full recognition of the Son's deity takes place during the third stage and with it goes the gradual recognition of that Spirit, announced for those who could comprehend it – the λαμπρότεροι of *or.* 31. 26 [...] – in the teaching of Jesus, spectacularly proclaimed at Pentecost and slowly assimilated into the understanding of the Church over the centuries».

**29 βαιὸν τοῖσδ' ὑπέλαμψε:** nella stessa sede di esametro βαιὸν è presente in Hes. *Op.* 418; Arat. *phaen.* 1, 358; *Orac. Sib.* 1, 250; 12, 297; *Opp. Hal.* 1, 295; 5, 126; [*Opp.*] *Cyn.* 1, 176, 469; 3, 394, 506; Quint. Smyrn. *Posthom.* 2, 464; 3, 340 etc. e diverse volte in Gregorio Nazianzeno, ad es. nell'*additamentum* di *arc.* 8, v. 36; *carm.* 1, 2, 1, 445, col. 556; 1, 2, 15, 124, col. 775; 2, 1, 19, 8, col. 1271; etc. Quanto al valore da assegnargli, gli esegeti del testo tendono a considerarlo avverbio di quantità: cfr. Niceta David, *ad l.* (ed. cit., p. 82), Μικρόν, φησί, τοῖς πάλαι καὶ ἀσαφῶς ἐπηύγαξε τὸ Πνεῦμα («Lo Spirito, dice, splendette poco e non distintamente per gli antichi»); *Parafrasi* anonima (p. 234), ὀλίγον γὰρ τισὶ τῶν ἀγίων ὑπέλαμψε; Billius, *Namque parum antiquis fulsit*; Hornschuch 1645, p. 45, *parum his lucebat*; Caillau, *Leviter quidem illis illuxit*; Moreschini (2006a, p. 224), invece, gli attribuisce valore temporale, «Lo

Spirito li illuminò pallidamente per breve tempo», e Sykes (1997, p. 13) lo intende, forse giustamente, come κατὰ βαιόν, 'a poco a poco', «Gradually the Spirit began to shine for these people» (per i valori di βαιός, assente in Omero, vd. *LSJ*, *DGE s.v.*). Molto dipende invero, per la corretta determinazione del valore dell'avverbio, anche dall'identificazione dei referenti di τοῖσδ', che, come si vede, sono identificati ora con gli antichi (Niceta, Billius, *Parafrasi* anonima *vid.*), ora, in maniera allusiva, con gli uomini di AT e NT (Sykes *vid.*) oppure ancora sono lasciati nel vago (Hornschuch, Caillau, Moreschini). Probabilmente, dato anche il contrasto con il successivo τὸ δὲ πλεόν, che occorre anche in *carm.* 2, 1, 32, 27, col. 1302, sarebbe preferibile dare all'avverbio valore quantitativo («poco... il di più»): verrebbe così a corrispondere a κατὰ μέρος di *or.* 31, 26 (lo Spirito è presente parzialmente nei discepoli a seconda della loro capacità di accoglierlo); non si può tuttavia escludere la compresenza anche del valore dato da Sykes, corrispondente a κατ' ὀλίγον della medesima orazione (Gesù rivela un poco alla volta lo Spirito Santo). Il riferimento al *locus parallelus* rappresentato dalla quinta *orazione teologica* suggerirebbe a questo punto di identificare τοῖσδ' con i discepoli.

Quanto a ὑπέλαμψε, esprime in maniera particolarmente efficace l'idea di una luce tenuta nascosta (la lucerna posta sotto il moggio di cui parlava Gregorio nell'*epistola* 58 a Basilio, vd. *supra*) i cui raggi riescono tuttavia ad oltrepassare da sotto la barriera che la cela alla vista. In questo senso («Subluceo, subtus luceo, Aliquantum luceo», *ThGL* VIII 368 *s.v.*) è presente in Xen. *Mem.* 3, 8, 9, 4 s., ὁ ἥλιος εἰς τὰς παστάδας ὑπολάμπει; Ap. Rhod. 4, 1437, ὅσσε δὲ οἱ [...] ὑπ' ἔλαμπε μετώπῳ (vd. Livrea 1973, p. 405 *ad l.*); Plut. *quaest. conv.* 670 c 3, ὑπολάμπει τὰ ὄμματα καθεύδοντος (del leone). Potrebbe intendersi anche come «iniziare a brillare», riscontrabile ad es. in Hdt. 1, 190, 2 s. (τὸ δεύτερον ἔαρ ὑπέλαμπε), che ben s'accorderebbe con l'idea di gradualità potenzialmente espressa da βαιόν.

τὸ δὲ πλεόν ἡμῖν ἔλειπε: vd. quanto osservato *supra*, *ad vv.* 29-32 e 16b-32. Per πλεόν/ πλείον con λείπω cfr. Hom. *Od.* 8, 475, ἐπὶ δὲ πλεόν ἐλέλειπτο (Odiseo stacca un pezzo di porco dalla portata, ma il più era rimasto attaccato alla bestia); Him. *or.* 6, 198, πλείονος αὐτὸν λείποντος; Greg. Naz. *or.* 14, 22, PG 35, 885, ll. 40 s., ὅσον ἂν εἰσενέγκης, πλείον ἂν τὸ λειπόμενον («per quanto tu offra, è sempre di più ciò che ti rimane», trad. cit.); *carm.* 1, 2, 25, 251, col. 831, κἂν πάνθ' ὑποστῆς, τὸ πλεόν λελείψεται («anche se ti sei sottoposto a prove di ogni genere, ci sarà sempre molta differenza» rispetto alle sofferenze di Cristo, trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 204).

τὸ δὲ πλέον è un nesso per lo più prosastico, come conferma una ricerca effettuata tramite *TLG*<sup>®</sup>. In poesia la prima occorrenza sembra essere in *Doroth. carm. astrol.*, p. 402, l. 16 Pingree, seguito poi da *Opp. Hal.* 3, 203; *Quint. Smyrn. Posthom.* 1, 84; *Greg. Naz. arc.* 6, 49; *carm.* 1, 2, 2, 144, col. 590; *ibid.*, v. 651, col. 629; 1, 2, 9, 81, col. 673; 2, 1, 13, 216, col. 1244; 2, 1, 32, 27, col. 1302; 2, 2, 7, 121, col. 1560.

**ἤμιν:** I manoscritti si dividono fra ἤμιν (Ω VMnMdPj Bill. Caill., *contra metrum*), ἤμιν (con lo spirito dolce, CuSMbCoMs Hoeschel) ed ἄμμιν (L), mentre l'edizione di Moreschini reca ἤμιν (con ἰ). Esclusa la forma eolica, che è lezione di isolata, la scelta è fra una *false quantity* quale ἤμιν o il metricamente corretto ἤμιν (per l'accentazione vd. *infra*), che, com'è noto, rappresenta la forma ionica enclitica del Dat. pl. del pronome personale di 1° pers. Perché, però, si possa accettare considerare in questa sede il pronome come enclitico è necessario prima verificare che siano rispettate alcune condizioni: non deve, infatti, costituire né il *topic* né il (eventualmente *contrastive*) *focus* della frase, altrimenti si tratta di forme ortotoniche, e deve rispettare, entro certi limiti, la cosiddetta 'legge di Wackernagel' (l'enclitica tende ad occupare la seconda posizione della frase). Le prime due appaiono rispettate, dal momento che l'enfasi principale del contesto sembra posta su τὸ δὲ πλέον, in contrasto col precedente βαίον, e non tanto su ἤμιν; la 'legge di Wackernagel', inoltre, conosce una deroga quando la seconda posizione sia occupata da particelle quali ἄρα, γάρ, γε, δέ, μέν, τε, nel qual caso l'enclita si pone nella prima posizione utile dopo la seconda. Sembra pertanto che in questo passo la lezione corretta sia ἤμιν. Quanto all'accento, è probabile che Moreschini abbia adottato la grafia ἤμιν adeguandosi alla tendenza diffusa fra gli editori moderni, ad esempio Dindorf per Sofocle e Page per Anacreonte. Si tratta, tuttavia, di forme «che non solo non hanno alcun tipo di autorità, ma che sono in contraddizione con i dati che ci provengono dalle fonti antiche» (Kaczko 2002, p. 295); non resta, dunque, che «stampare l'unica grafia sicura per le forme enclitiche, ovvero ἤμιν e ὕμιν» (*ibid.*). Per tutto questo cfr. Kaczko 2002, *passim*.

**30:** Tale verso è costruito su *At* 2, 3, καὶ ὠφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν. La principale differenza è data dall'assenza, in questo passo e in *carm.* 1, 2, 34, 241, col. 963 (Πυρὸς δὲ γλῶσσα, Πνεύματος ἐνδημία), δι ὡσεὶ (in Origene, ad es., è sempre presente [cfr. *Clo* 6, 57, 292, 8; *Hier* 19, 13, 39] o è adoperato l'aggettivo πύρινος [*Cels.* 8, 2, 25]): non si tratta di una scelta dovuta solo a necessità metriche, ma è funzionale alla dimostrazione della divinità dello Spirito Santo (vd. *infra*, ad v. 31-32).

In *or.* 41, 12 (6-14, *SCh* 358, pp. 340, 342) Gregorio offre una spiegazione dell'episodio della Pentecoste (rimando al lemma seguente la spiegazione di πῦρ): Ἐν γλώσσαις δέ, διὰ τὴν πρὸς τὸν Λόγον οἰκείωσιν [...] Μεριζομέναις δέ, διὰ τὸ τῶν χαρισμάτων διάφορον· καθεζομέναις δέ, διὰ τὸ βασιλικὸν καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς ἁγίοις ἀνάπαυσιν, ἐπεὶ καὶ Θεοῦ θρόνος τὰ χερουβίμ («Si è manifestato nelle lingue, per la stretta affinità con il Logos. [...] Le lingue sono divise, per la differenza dei doni; si posano su ciascuno, per la regalità dello Spirito, che si posa sui santi, dal momento che i Cherubini sono il trono di Dio» [*Ps.* 79, 2], trad. cit.); cfr. anche *or.* 31, 29, 25 s., p. 334, πῦρ ὡς Θεός, εἰς ἔμφασιν, οἶμαι, τοῦ ὁμοουσίου («[è] fuoco come Dio, per esprimere, io credo, il fatto che è consustanziale», trad. cit.); *ibid.*, ll. 33-36, pp. 334, 336, ἐνεργῶν ὅσα Θεός, μεριζόμενον ἐν γλώσσαις πυρίναις, διαιροῦν χαρίσματα, ποιοῦν ἀποστόλους, προφήτας, εὐαγγελιστάς, ποιμένας, καὶ διδασκάλους («Fa tutto ciò che fa Dio [*1 Cor* 12, 4-6], si divide in lingue di fuoco, distribuisce le grazie [*1 Cor* 12, 11], crea gli apostoli, i profeti, gli evangelisti, i pastori e i maestri [*Eph* 4, 11]», trad. cit.).

Per l'accostamento dei termini γλῶσσα e πῦρ cfr. *Hom. Od.* 3, 341, γλῶσσαις δ' ἐν πυρὶ βάλλον; *LXX Ps. Sal.* 12, 4, 3, ἐν πυρὶ φλογὸς γλῶσσα ψίθυρος ἀπόλοιτο ἀπὸ ὀσίων; *Aproc. Hen.* 14, 9, γλώσσης πυρὸς κύκλω; 14, 10, καὶ εἰσηλθὼν εἰς τὰς γλῶσσας τοῦ πυρός, etc.; *NT Gc* 3, 6, καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ.

**31-32:** La manifestazione dello Spirito Santo sotto forma di lingue *di fuoco* (non *come* di fuoco) dopo l'ascensione del Salvatore è la prova della sua consustanzialità con la divinità, dal momento che anche Dio è fuoco. Fondamentale per la comprensione di questo passaggio è il capitolo 12 di *or.* 41 (ll. 7-12, p. 340): Πυρίναις δέ, ζητῶ πότερον διὰ τὴν κάθαρσιν – οἶδε γὰρ ὁ λόγος Ἡμῶν καὶ πῦρ καθαρτήριον, ὡς πολλαχόθεν βουλομένοις ὑπάρχει μαθεῖν<sup>111</sup> – ἢ διὰ τὴν οὐσίαν. Πῦρ γὰρ ὁ Θεὸς ἡμῶν<sup>112</sup> καὶ πῦρ καταναλίσκον τὴν μοχθηρίαν, κἂν πάλιν ἀγανακτῆς τῷ ὁμοουσίῳ στενοχωρούμενος («In lingue infuocate, non so se per la purificazione – infatti, la nostra dottrina conosce anche il fuoco purificatore, come possono leggere in più luoghi coloro che vogliono istruirsi –, o per la sua sostanza, dal momento che il nostro Dio è un fuoco, e un fuoco che consuma la malvagità, anche se tu di nuovo fremerai per essere costretto ad ammettere la consustanzialità», trad. cit. con lievi modifiche).

<sup>111</sup> La nota d di *SCh* 358, p. 340 segnala i seguenti riferimenti: *Ps.* 11, 7; 16, 3; 65, 10; *Is.* 9, 10; *Ger* 23, 29; *Mal* 3, 2-3.

<sup>112</sup> Cfr. *Deut* 4, 24, ὅτι κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκον ἐστίν, θεὸς ζήλωτής; 9, 3, πῦρ καταναλίσκον ἐστίν; *Hebr.* 12, 29.

**31 σῆμα φέρον θεότητος:** La tradizione è divisa fra φέρον (MaNVa<sup>sv</sup>IvAl<sup>pc</sup> CuVISMbCoMs Bill.) e -ων (CVaAl<sup>ac</sup>vdCa L MdMnPj Cosm.). Dal punto di vista metrico entrambe le forme sono compatibili con la sede dell'esametro, dal momento il secondo *longum* è occupato da una sillaba chiusa, il che rende ininfluyente la quantità della vocale interna, facilmente oggetto di confusione da parte dei copisti. La scelta di φέρον, tuttavia, s'impone se si considera che il soggetto sottinteso dell'intero periodo è lo Spirito (Πνεῦμα).

Per σῆμα φέρειν τινός cfr. e.g. Hes. *Op.* 450, [448 γεράνου φωνήν] ἦ τ' ἀρότοιό τε σῆμα φέρει; Pind. *Pae.* 9 fr. 52 k 10 Snell-Maehler, πολέμοιο δὲ σῆμα φέρεις τινός; *Orac. Sib.* 1, 251 s., κάρφος ἐλαίας / σῆμα φέρουσα μέγ' ἀγγελίης; Quint. Smyrn. *Posthom.* 11, 200, σῆμα δέ μιν φέρειν ἵππος ἀποκαταμένοιο ἄνακτος.

**ὄτ' ἐκ χθονὸς ἄλτο Σαωτήρ:** il riferimento, come si è visto, è all'ascensione di Cristo (*At* 1, 9, 2, ἐπήρθη) e corrisponde a *or.* 41, 11, 14 s., μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν ἢ ἀποκατάστασιν ἢ ὅ τι χρὴ λέγειν, e *or.* 31, 26, μετὰ τὴν ἄνοδον; 31, 27, 15 μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀποκατάστασιν: vd. *supra*. Per ἀποκατάστασις nel senso tecnico teologico di 'ascensione', derivato da quello di 'ritorno allo stato iniziale' (cfr. *DGE s.v.*), vd. Eus. *HE* 1, 2, 23, 21, τὴν εἰς οὐρανοὺς ἔνθεον ἀποκατάστασιν; *DE* 4, 16, 42, 1, Τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀποκατάστασιν; cfr. *PGL*, p. 195 s.v., A 2. Per la *iunctura* ἐκ χθονὸς ἄλτο cfr. Nonn. *D.* 22, 198, ἐπὶ χθονὸς ἄλλομένη χεῖρ.

**Σαωτήρ:** poetico per σωτήρ. Questa è l'unica occorrenza nel Nazianzeno; è presente inoltre in Simon. *AG* 7, 77, 1; Call. *hymn.* 4 (*in Del.*), 166, Σαωτήρων ὑπατον γένος («the official cult-title of Ptolemy Soter and Berenice», Mineur 1984, p. 164 *ad l.*); Nonn. *P.* 11, 93; 17, 87 (βιότοιο σωτήρ, riferito al Padre); Procl. *hymn.* 4, 5, σαωτήρες μεγάλοι; Paul. Sil. *descr. s. Soph.* 508, ὄλου κόσμοιο σωτήρ; *AG* 8, 424, 5, σαωτήρες ... δαίμονες; *AG app., epigr. dedic.* 264, 26.

**32:** Si tratta di un motivo tradizionale, ampiamente attestato nei padri della chiesa, che lo sviluppano per lo più a partire da *Deut.* 4, 24 cit. *supra*: cfr. e.g. Clem. Al. *protr.* 1, 8, 3, 5-7, *SCh* 2, 63, καὶ τῷ πυρὶ δεδίττεται τοὺς ἀνθρώπους, ἀνάπτων ἐκ κίονος τὴν φλόγα, δεῖγμα ὁμοῦ χάριτος καὶ φόβου· ἐὰν ὑπακούσης, τὸ φῶς, ἐὰν παρακούσης, τὸ πῦρ («e [il Salvatore] spaventa gli uomini, facendo divampare la fiamma dalla colonna<sup>113</sup>, segno al contempo di grazia e di paura: luce per gli ubbidienti, fuoco per i disubbidienti», trad. mia); *strom.* 5, 14, 100, 4, 2 s., πῦρ δὲ καὶ φῶς ἀλληγορεῖται ὁ θεὸς καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ πρὸς τῆς γραφῆς («Dio e il suo Λόγος sono detti allegoricamente dalla Scrittura fuoco e luce»); Clem. Al. *ecl.* 26, *GCS* 17, 144, ll. 10 ss., in particolare 20-25, περὶ τοιαύτης δυ-

<sup>113</sup> Il riferimento è alla colonna di nube di *Exod.* 13, 21-22.



νάμειως καὶ ὁ σωτὴρ λέγει· “πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν”, δηλονότι δύναμιν τῶν μὲν ἀγίων καθαρτικὴν, τῶν δὲ ὑλικῶν, ὡς μὲν ἐκεῖνοί φασιν, ἀφανιστικὴν, ὡς δὲ ἡμεῖς ἂν φαίμεν, παιδευτικὴν. ἔχει δὲ καὶ φόβον τὸ πῦρ καὶ διάχυσιν τὸ φῶς («Di tale potere anche il Salvatore dice: “sono venuto a gettare un fuoco sulla terra”, cioè il potere da un lato di purificare i santi, dall’altro di distruggere gli uomini materiali, come dicono quelli, di educarli, come potremmo dire noi. Il fuoco comporta la paura, la diffusione la luce», trad. mia); Orig. *Hler* 2, 3, 14-6., Οὕτως “ὁ θεὸς πῦρ καταναλίσκον” ἐστὶ, καὶ “ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ”, “πῦρ καταναλίσκον” τοῖς ἁμαρτωλοῖς, “φῶς” τοῖς δικαίοις καὶ ἀγίοις («Cosi “Dio è fuoco divoratore” e “Dio è luce”, “fuoco divoratore” per i peccatori, “luce” per gli uomini giusti e santi»); *H67Ps* 1, 7, 15-18, *GCS NF* 19 (Orig. 13), 191, αὐτὸς ὁ τῶν ὄλων θεὸς καὶ φῶς εἶναι καὶ πῦρ λέγεται· τοῖς μὲν γὰρ ἁμαρτωλοῖς πῦρ ἐστὶν ὁ θεὸς ἡμῶν, ἔστι δὲ καταναλίσκον τὴν κακίαν πᾶσαν, τοῖς δὲ δικαίοις ὁ θεὸς οὐκέτι πῦρ ἀλλὰ φῶς («lo stesso Dio dell’universo è detto essere sia luce sia fuoco: per i peccatore il nostro Dio è fuoco, ed è un fuoco che consuma ogni malvagità, per i giusti Dio non è più fuoco ma luce»); *CIo* 13, 22-23, 131 ss., in particolare 23, 135, Ἄρα γὰρ <τοὺς> σωματικοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ θεὸς φωτίζειν φῶς ἐστὶν ἢ τοὺς νοητοὺς [...]; («È forse luce in quanto illumina gli occhi del corpo o quelli dell’intelletto...?», trad. Corsini 1995); *ibid.* 138 (Dio è fuoco in quanto distrugge le imperfezione dell’anima); Greg. Nyss. *Ar. et Sab.* (per il problema dell’autenticità vd. *CPG* e *CPG Suppl.* 3141), *GNO* 3, 1, 84, 14-16, οὕτω καὶ Ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον προσαγορεύεται καὶ Πῦρ ἐναντίον αὐτοῦ καυθήσεται, ἵνα τοῖς μὲν προσφιλέσι λύχνος καὶ φῶς ᾖ, τοῖς δὲ ἐχθροῖς πῦρ καταναλίσκον («così si dice “il nostro Dio è un fuoco divoratore” e “dinanzi a lui arderà un fuoco”, affinché sia lampada e luce per quanti gli sono accetti, fuoco divoratore per i nemici», trad. mia); Greg. Naz. *or.* 9, 2, 6-9, *SCh* 405, 302, Ὁφθαλμοῦ μὲν γὰρ ἀτονίαν ἥλιος, ψυχῆς δὲ ἀρρωστίαν ἐλέγχει Θεὸς ἐπιδημῶν· καὶ τοῖς μὲν ἐστὶ φῶς, τοῖς δὲ πῦρ, ἐκάστῳ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην τε καὶ ποιότητα («Infatti il sole rivela la debolezza dell’occhio, la venuta di Dio la malattia dell’anima: per gli uni è luce, per gli altri fuoco, a seconda della materia e della qualità di ognuno», trad. cit.); 37, 4, 16-19, *SCh* 318, 278, Λόγος ἀκούεις καὶ ὑπὲρ λόγον εἶ· ὑπὲρ φῶς εἶ καὶ φῶς ὀνομάζει· πῦρ ἀκούεις, οὐκ αἰσθητὸς ὢν, ἀλλ’ ὅτι τὴν κούφην καὶ μοχθηρὰν ἀνακαθαίρεις ὕλην («Tu sei detto Logos e sei al di sopra del logos; sei al di sopra della luce e luce sei chiamato; tu sei chiamato fuoco, non perché sei percepito dai sensi, ma perché purifichi la materia leggera e viziosa», trad. cit.). Cfr. anche *PGL*, p. 1209 s.v., H 2; Kertsch 1978, p. 205 (206) nota 5.

Sykes (1997, p. 125) segnala anche, fra gli altri, Clem. Al. *strom.* 7, 6, 34,

4, *SCh* 428, 128, dove è delineato il contrasto fra τὸ φρόνιμον πῦρ, che purifica le anime peccatrici (τὰς ἀμαρτωλοὺς ψυχάς), e quello vorace e volgare (τὸ πάμφαγον καὶ βάνανσον), e *Bas. hex.* 6, 3, *SCh* 26, pp. 336, 338, Ἐπεὶ καὶ σοὶ τὴν καυστικὴν δύναμιν τοῦ πυρὸς ἀπὸ τῆς λαμπρότητος χωρίσαι ἀμήχανον· ὁ δὲ Θεὸς παραδόξω θεάματι τὸν ἑαυτοῦ θεράποντα ἐπιστρέψαι βουλόμενος, πῦρ ἐπέθηκε τῇ βάτῳ ἀπὸ μόνης τῆς λαμπρότητος ἐνεργοῦν, τὴν δὲ τοῦ καιεῖν δύναμιν σχολάζουσιν ἔχον. Ὡς καὶ ὁ ψαλμωδὸς μαρτυρεῖ λέγων, Φωνὴ Κυρίου διακόπτοντος φλόγα πυρὸς. Ὅθεν καὶ ἐν ταῖς τῶν βεβιωμένων ἡμῖν ἀνταποδόσεσι λόγος τις ἡμᾶς ἐν ἀπορρήτῳ παιδεύει, διαιρεθῆσθαι τοῦ πυρὸς τὴν φύσιν, καὶ τὸ μὲν φῶς, εἰς ἀπόλαυσιν τοῖς δικαίοις, τὸ δὲ τῆς καύσεως ὀδυνηρὸν, τοῖς κολαζομένοις ἀποταχθῆσθαι («Tu non riesci, infatti, a separare la forza che ha il fuoco di bruciare dal suo splendore, ma Dio, volendo richiamare l'attenzione del suo cultore con uno spettacolo straordinario, mise nel rovo un fuoco che operava soltanto con il suo splendore, tenendo inattiva la sua forza di bruciare. Così anche il salmista apporta la sua testimonianza dicendo: «La voce del Signore che divide la fiamma dal fuoco» (*Sal.* 28/29,7). Di là deriva anche che, nelle retribuzioni che ci spettano per la condotta che abbiamo tenuto nella nostra vita, una norma misteriosa ci informa che sarà separata la natura del fuoco e che la luce sarà riservata ai giusti in godimento, mentre lo strazio del bruciore toccherà a quelli che vengono puniti.»), trad. Trisoglio 2017, p. 227).

In *or.* 40, 36 il Teologo si sofferma, elencando a supporto numerosi passi della Scrittura, sugli epiteti divini di «luce» e «fuoco»: in riferimento a quest'ultimo, in particolare, distingue fra fuoco purificatore (l. 18, *SCh* 358, 280, πῦρ καθαρτήριο), che è quello che Cristo è venuto a portare sulla terra (cfr. *Lc* 12, 49, Πῦρ ἤλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη;) <sup>114</sup>, finalizzato all'eliminazione del peccato e dell'inclinazione verso di esso (20, p. 282, Ἀναλωτικὸν τοῦτο τῆς ὕλης καὶ τῆς πονηρᾶς ἐστὶν ἕξω), fuoco punitore (23 s., Οἶδα καὶ πῦρ οὐ καθαρτήριο, ἀλλὰ καὶ κολαστήριο) ed il fuoco eterno, che «non si spegne mai, ma dura in eterno per i malvagi» (29 s., μὴ σβεννύμενον, ἀλλὰ καὶ διαιωνίζον τοῖς πονηροῖς, trad. cit.) <sup>115</sup>.

Per la concezione di Dio come luce vd. *supra*, *comm. ad arc.* 1, pp. 124, 147.

<sup>114</sup> Vulg: *Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?*

<sup>115</sup> Sull'eternità del fuoco infernale, invero, Gregorio manifesta una riserva, influenzata evidentemente dalla dottrina origeniana dell'apocatastasi, nelle linee seguenti di *or.* 41, 36 ed anche in *arc.* 6, 92-95; il suo pensiero su questo punto dottrinale, particolarmente problematico, è comunque 'incostante': vd. Moreschini 1997d, pp. 84-6; 2013, pp. 777 ss. 2014, pp. 87 ss..

## 33-36

οὕτω σοι θεότητα συνήγαγον. εἰ δὲ τέθηπας  
 Υἱόν τ' οὐχ Υἱόν τε μιῆς θεότητος ἀκούων,  
 μύθοις τ' ἀντιθέτοισιν εὖστρεφέεσσι πέποιθας,  
 δῶσαι κἀνθάδ' ἔμοιγε Θεὸς λόγον αὐτὸς ἐπελθών.

**33 οὕτω σοι θεότητα συνήγαγον:** Sono possibili due interpretazioni di questo lemma, non necessariamente inconciliabili. La prima prevede che si attribuisca a συνάγω il senso di “riunire/presentare insieme” e che θεότης venga intesa in maniera generale, senza specifico riferimento alle tre ipostasi: *Sic tibi divinitatem collegi* (Caillau); «Così dunque io ti presento insieme le varie Persone dalla natura divina» (Moreschini 2006a, p. 224); «This is how I sum up for you the case for Godhead» (Sykes 1997, p. 13). Oltre ad assumere una valenza antiariana (cfr. *supra*, ad arc. 2, 27, p. 297), l'espressione sembra assumere uno specifico significato tecnico-teologico nell'ambito della dialettica distinzione ipostatica/unione della divinità, come suggeriscono alcuni passi gregoriani: or. 34, 7, 27 s. (SCh 318, 210), αὐτοὶ γὰρ συνάγομεν καὶ θεότητα («noi, infatti, uniamo anche la divinità», trad. cit., «au lieu de la diviser», chiosa la versione di Gallay, *l. cit.*, p. 211); soprattutto *ibid.*, cap. 15, 9-13, p. 226, dove, parlando di San Paolo, dice: «ora distingue le ipostasi» (Καὶ ὅτε μὲν διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις; segue la citazione di *1 Cor* 8, 6), «ora, invece, riunisce l'unica divinità» (ὅτε δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα; segue citazione di *Rm* 11, 36); *carm.* 2, 1, 11, 1703-5, τὴν γλυκεῖαν καὶ καλὴν / πηγὴν παλαιᾶς πίστεως, ἢ τριάδος / εἰς ἓν συνῆγε τὴν σεβάσιμον φύσιν («La dolce e bella fonte dell'antica fede, che aveva unito in un'unica sostanza la natura venerabile della Trinità», trad. Viscanti 1999, p. 207). Per tale uso di συνάγω, che anticipa il problema della dottrina della connumerazione, affrontata ai vv. 72 ss., cfr. anche ad es. or. 39, 12, 7, SCh 358, 174 (segnalato da Moreschini nella nota 1 a SCh 358, p. 227), Καὶ τοῦτο δηλὸν ἐξ ὧν εἰς ἓν συνάγονται πάλιν («E questo risulta chiaro da quelle preposizioni che si riferiscono, al contrario, a un solo oggetto», trad. cit.); *carm.* 2, 1, 11, 1538, εἰς ἓν συνάξειν τοὺς διεστῶτας κακῶς («[sarebbe accaduto che] avrei unito insieme quelli che erano in cattivo dissidio», trad. cit., p. 200). In questa prospettiva, pertanto, il Teologo starebbe presentando il terzo *Arcanum* come l'esito di un percorso iniziato con il primo carme della silloge e caratterizzato dall'esposizione della dottrina trinitaria, prima attraverso le singole ipostasi e poi nella visione d'insieme dell'unica θεότης, completata

dallo Spirito<sup>116</sup>; la dimostrazione si assume completata con il riconoscimento della consustanzialità dello Spirito rievocata ai vv. precedenti (cfr. in part. 31 σῆμα φέρον θεότητος).

La seconda possibilità interpretativa dà a συνάγω il senso di “inferire, provare” da una serie di indizi (anche qui sarebbe adombrato il tema della connumerazione), attestato fra gli altri in Aristotele (vd. esempi in *LSJ s.v.*, II 3), e sottintende a θεότης il genitivo τοῦ Πνεύματος. È, questa, la posizione di Niceta David (*ad l.*, ed. cit., p. 84, Τοῦτόν σοι τὸν τρόπον τὴν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θεότητα καὶ ἀπὸ τῆς θεοπνεύστου συνάγειν ἀποδείκνυμι γραφῆς, «In questo modo ti mostro la natura divina dello Spirito Santo, deducendola anche dalla scrittura ispirata da Dio», trad. cit., p. 85), di Billius (*Ac mihi sic paucis deitas collecta superni / Pneumatis est*), Hornschuch (p. 47, *Sic tibi DIVINITATEM (SPIRITUS SANCTI) collegi*)<sup>117</sup> e trova un significativo parallelo in *epist.* 58, 11, 4 s. Gallay 1964, Ἡμῖν μὲν γὰρ οὐδὲν βλάβος καὶ ἀπ’ ἄλλων λέξεων τοῦτο συναγουσῶν Θεὸν τὸ Πνεῦμα γινώσκειν («Non è infatti a noi di nocumento alcuno riconoscere che lo Spirito è Dio servendoci di altri termini che permettano di giungere alla medesima conclusione», trad. Conte 2017, p. 120). Per l’uso nazianzenico di συνάγω in tale senso si possono citare, ad es., *epist.* 102 (*theol.* 2), 20, 4, τί συναχθήσεται; *or.* 29, 15, 10, p. 208; 31, 23, 6 s, p. 318, Ἡ δῆλον ὅτι ἐκ τῶν ταῦτα συναγόντων, κἂν μὴ ταῦτα λέγηται; («Non è evidente che queste definizioni vengono dai concetti che le comportano, anche se non sono pronunciate?», trad. cit.); cfr. anche [Bas.] *Eun.* 5, PG 29, 712, 5 s., ἐξ ὧν συνάγεται τῆς αὐτῆς θεότητος τὸ Πνεῦμα τῷ Πατρὶ («da ciò si ricava che lo Spirito appartiene alla stessa θεότης del Padre», trad. mia).

Entrambe le interpretazioni sono valide e, come si è detto, non si escludono a vicenda. Tenderei, comunque, ad attribuire la preferenza alla prima, in assenza del complemento di specificazione τοῦ Πνεύματος.

**33-34 εἰ δὲ τέθηπας ... ἀκούων:** Si allude alle polemiche relative al τρόπος τῆς ὑπάρξεως, su come intendere cioè una ipostasi che, al pari del Figlio, procede dal Padre ma al contempo non è un altro figlio: *or.* 31, 10, 2 s., Δὸς οὖν μοι, φησὶν, ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὸ μὲν Υἱόν, τὸ δὲ οὐχ Υἱόν, εἶτα ὁμοούσια, καὶ δέχομαι

<sup>116</sup> Sull’incompletezza della Trinità senza la santità, ipostatizzata appunto nello Spirito Santo, si sofferma *or.* 31, 4 (cit. *supra*, *pass.*); cfr. anche *ibid.*, cap. 13, 1, p. 300, Ἦκει δὲ ἡμῖν ὁ λόγος ἐπ’ αὐτὸ τὸ κεφάλαιον («Ora il nostro discorso è arrivato proprio al culmine»): tale affermazione segue la dimostrazione della divinità dello Spirito e prelude all’esposizione del modo corretto d’intendere la Trinità.

<sup>117</sup> La *Parafrasi* anonima appare, invece, mantenersi su una posizione molto generica: Οὕτω κατὰ μικρὸν σοι συνήγαγον τὴν Θεότητα (ed. cit., p. 236).

Θεὸν καὶ Θεὸν («Fammi capire, allora, dice, come, provenendo dallo stesso Padre, uno è Figlio e l'altro no, e poi, com'è che sono della stessa sostanza, e allora io accetto che entrambi siano Dio», trad. cit.); vd. anche *supra*, *ad arc.* 1, 35, p. 229; 3, 7, p. 422 e relative citazioni di *or.* 31, 7-9, in particolare cap. 8, καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητόν, οὐκ Ἰός· καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον Θεός.

**τέθηπας:** probabilmente connesso con il sostantivo θάμβος, tale perfetto ha significato presente («meravigliarsi, restare attoniti, sgomenti») ed è forma di uso poetico (ma è usuale anche nella prosa tarda, cfr. *LSJ*), attestata in Omero (e.g. *Il.* 4, 243, 246; *Od.* 23, 105), Parmenide (DK 28 B 6, 7), Empedocle (DK 31 B 17, 21), Apollonio Rodio (*semel*, in 3, 215), etc. Ricorre una volta nel *Christus patiens* (v. 999) e poi ancora in *carm.* 1, 2, 1, 323, col. 546; 2, 1, 12, 542, col. 1205 e *ibid.*, v. 546; 2, 2, 3, 17, col. 1481. La costruzione col participio ἀκούων sembra avere come unico precedente Hdt. 2, 156, 6 (ma *LSJ* invita a confrontarlo con *Luc. Merc. Cond.* 42, 17 s., τεθηπέτω ἀφορῶν).

**34:** esametro 'quasi' tetracòlo. Il nesso μῦθοις πεποιθέναι ricorre soltanto qui, in [Apoll.] *Met.* 2, 108, 5 (μῦθοις στρυγεροῖσι πεποιθότες) e [Mac.] *serm.* 64 (*coll. B*) 16, 2, 10, 2 (μῦθοις πεποιθότες), mentre quello con μῦθος e ἀντίθετος è presente solo nei carmi del Nazianzeno in contesti di polemica teologica (l'oppositore è l'eretico): oltre che in questo luogo, *carm.* 1, 2, 2, 312, col. 603 (μῦθοις ἀντιθέτοις); 2, 1, 19, 15, col. 1272 (μῦθοις τ' ἀντιθέτοις). Zehles-Zamora (1996, p. 144, nota a *carm.* 1, 2, 2, 312) individuano un parallelo in *or.* 21, 12, 6 (*SCh* 270, 143), ἀντίθετος γλῶσσα («von philosophischen Sektierern»). Gli stessi segnalano diversi esempi di τὸ ἀντίθετον «Als Begriff der antiken Rhetorik»: Anaxim. *Rhet. ad Alex.* p. 57, 12 Fuhrmann; Timocl. *fr.* 12, 8 (K.-A. 7, 764), ἀντίθετον εἰπῶν οὐδέν; Cratin. *Jun. fr.* 7, 3 s. (K.-A. 4, 341), ταραττειν καὶ κυκᾶν / τοῖς ἀντιθέτοις; non si dimentichi che le antitesi rientrano nei γοργία σχήματα citati da Diodoro Siculo (12, 53, 4: vd. *infra* la citazione di *epist.* 58). Si legga ancora quanto i due studiosi hanno osservato (*ibid.*) sulla funzione delle antitesi nella polemica teologica: «Die harten Auseinandersetzungen mit den Häretikern, die sich in extensiver Länge und unerbittlicher Schärfe vollzogen, führten im Laufe der Zeit zu einem festen Bestand von Motiven und Topoi, deren aggressive Elemente vor allem aus Antithese und Paradoxon, Wortspielen, Ironie und diskriminierenden Vergleichen bestehen». Cfr. anche *LSJ*, *DGE s.v.* e Greg. Naz. *epist.* 51, 6, 4 s., Ἀντίθετα δὲ καὶ πάρισα καὶ ἰσώκωλα τοῖς σοφισταῖς ἀπορρίψομεν («Antitesi, parallelismi e corrispondenze le

lascерemo in pasto ai sofisti», trad. cit., p. 111)<sup>118</sup>; *or.* 7, 20, 18, *SCh* 405, 230; 30, 16, 21, p. 260, Ὁ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀντιθέτων λόγος (il riferimento è agli eunomiani); 43, 43, 4-6, *SCh* 384, 216, λογογραφεῖ τὴν εὐσέβειαν καὶ ἀντιθέτοις πάλαις καὶ μάχαις τὸ πολὺ τῶν αἰρετικῶν ἀποκρούεται θράσος (Basilio «scrise un discorso sulla retta dottrina [l'*adversus Eunomium*], e, sferrando a sua volta colpi ed attacchi, rintuzza la grande audacia degli eretici», trad. cit.).

Quanto a εὐστρεφέεσσι la tradizione è quasi unanime (εὐστρεφέεσσι **CaIv Md**, εὐστρεφέεσσι **CoMsMn**); si segnalano solo εὐστρεφέοισι di **Ma** e εὐστρεφέεσσι di Caillau. L'aggettivo εὐστρεφής («ben ritorto») è omerico (e.g. *Il.* 13, 599, 716 West εὐστρεφεῖ οἶδς ἄωτω; *Od.* 9, 427, εὐστρεφέεσσι λύγοισι, etc.) e conta poche occorrenze nell'epica successiva, limitate ad *Ap. Rhod.* 1, 368; [*Opp.* *Cyn.* 1, 150; nel Nazianzeno è ἀπαξ, al pari della *iunctura* con μῦθος.

36: cfr. *or.* 31, 2, 8 s., p. 278, Ὅμως διδῶτω τὸ Πνεῦμα, καὶ ὁ λόγος δραμεῖται, καὶ ὁ Θεὸς δοξασθήσεται («Comunque, ce lo conceda lo Spirito, e il nostro discorso correrà [*Ps.* 147, 15], e Dio sarà glorificato»). In κἀνθάδ' è verisimilmente presente un'allusione ad *arc.* 1, 16-24 (vd. *supra*), dove appunto il Poeta invocava l'ispirazione dello Spirito Santo per poter affrontare la materia teologica (cfr. Sykes 1997, p. 126 e *supra ad l.*).

Questo verso presenta un complesso problema testuale. Come evidenzia Moreschini (1995, p. 101), Π è l'unico in questo luogo a presentare un testo accettabile, αὐτὸς ἐπελθῶν, lezione ripresa da **Va**<sup>2</sup> in margine (γρ.), contro ἔλθ' ἐπίκουρος<sup>119</sup> di Ω L (l'imperativo ἔλθέ non avrebbe senso in questo contesto), corretto da **Ma** in ἐλθῶν ἐπίκουρος (*contra metrum*), «anche se – aggiunge lo studioso – la lezione di Niceta ha l'aria di essere una correzione, ed ἐπίκουρος dovrebbe in qualche modo essere salvato» (*ibid.*). Si aggiunga che per ἐπίκουρος potrebbe militare a favore la tendenza del verso gregoriano (e tardo) a chiudere non in ossitono. L'ostacolo principale resta tuttavia ἔλθ'. In assenza di una soluzione convincente, non resta quindi che accogliere αὐτὸς

<sup>118</sup> Tali figure retoriche, come rileva Conte 2017 *ad l.*, p. 111 nota 373, rientrano negli σχήματα gorgiani, per i quali vd. M.-P. Noël, «Gorgias et "l'invention" des ΓΟΡΓΙΕΙΑ ΣΧΗΜΑΤΑ», in *Revue des Études Grecques* 112 (1999), pp. 193-212.

<sup>119</sup> La *iunctura* di ἔρχομαι ed ἐπίκουρος è attestata in *Hom. Il.* 21, 431 (ἦλθεν Ἄρη ἐπίκουρος, Afrodite), *Stesich. fr.* 88, col. 2, 7-8 Page Suppl. e assai di frequente in *Eur.*, e.g. *fr.* 351, 1 s.; *Ion* 297 (ἐπίκουρος ἐλθῶν); *Or.* 1300 (ἔλθ' ἐπίκουρος); cfr. anche *Tim. fr.* 15, col. 5 ll. 204 s., p. 412 Page, ἐμοῖς ἔλθ' ἐπίκουρος ὕμ-/νοῖς ἰήιε Παιάν. Nel Nazianzeno è presente solo in *carm.* 1, 2, 1, 380., col. 551 (Τοῦνεκεν εἰς μέσον ἦλθον ἐμῶν τεκέων ἐπίκουρος / μῦθον ἀοσητήρα Θεοῦ σὺν χειρὶ φέρουσα, «Perciò venni [la Verginità, *scil.*] tra i miei figli come loro protettrice»); vd. anche [*Apoll.*] *Met.* 2, 93, 45 (ἐλπρωρῆς ἐπίκουρος ἐμῆς θεὸς ἦλθεν ἐτοῖμος).

ἐπελθών, che è clausola omerica, presente una sola volta nell’*Iliade* (24, 418) e cinque volte nell’*Odissea* (2, 246; 16, 197 = 23, 185, θεὸς αὐτὸς ἐπελθών; 17, 382; 24, 506).

Come osserva Sicherl (2011, p. 233), ἐπέρχομαι ha qui, come in *carm.* 1, 2, 2, 684 e 2, 7, 233, «ein freundlichen Sinn», mentre altrove, anche nel Nazianzeno (ad es. in *carm.* 1, 2, 2, 295), ha significato ostile (“attaccare, invadere”) o di avvento improvviso (cfr. *LSJ* s.v. I 1 b).

### 37-41

ἐξ ἑνὸς ἀρχεγόνοιο δάμαρ καὶ Σῆθ ἐγένοντο,  
 ἡμίτομος, δυάδος τε γόνος θεσμοῖσι γάμοιο·  
 οὐ τεκτὴ, τεκτός τε, βροτοὶ γε μὲν ἔσκον ὁμοίως.  
 τῶν σὺ μνωόμενος μηδὲν Θεότητος ἀτίζεις,  
 πρόσθε φέρων τόδ’ ἔνερθεν.

Si risponde qui alle obiezioni, riportate anche ai vv. 33-34, circa il modo di intendere la derivazione del Figlio e dello Spirito dal Padre: ciò che li differenzia è la manifestazione (ἐκφανσις) e la relazione reciproca (vd. la citazione di *or.* 31, 9 *supra*, p. 423). Gli argomenti sviluppati in questo segmento sono le stesse di *or.* 31, 11, che ne rappresenta il principale *locus parallelus*. Prima di esaminarlo, tuttavia, è opportuno soffermarsi brevemente sul capitolo 10 di *or.* 31, che costituisce un importante preludio al séguito della discussione.

In questa sezione dell’omelia Gregorio definisce come indegno di Dio, oltre che inutile, il tentativo di spiegare le realtà divine, immobili, ricorrendo ad esempî tratti dalla terra, transeunti: sarebbe come cercare fra i morti ciò ch’è vivo [*Is* 8, 19] (7-12, p. 294 “Ἡ ζητεῖς πάλιν ἐκ τῶν κάτω καὶ τῶν περὶ σέ; Λίαν μὲν αἰσχρὸν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ μάταιον ἐπιεικῶς, ἐκ τῶν κάτω τῶν ἄνω τὴν εἰκασίαν λαμβάνειν, καὶ τῶν ἀκινήτων ἐκ τῆς ῥευστῆς φύσεως, καί, ὃ φησιν Ἡσαΐας, “ἐκζητεῖσθαι τὰ ζῶντα ἐν τοῖς νεκροῖς”)<sup>120</sup>. Se, infatti, Dio è uno solo ed una sola è la natura suprema, donde si potrà prendere un termine di confronto adeguato? (6 s., pp. 292, 294, Εἰ δὲ εἷς ὁ Θεὸς καὶ μία φύσις ἡ ἄνωτάτω, πόθεν παραστήσω σοι τὴν ὁμοίωσιν;). Ciononostante, a causa del suo interlocutore, dichiara che farà ricorso all’analogia con le realtà terrene per

<sup>120</sup> Lo stesso versetto è citato in *Lc* 24, 5, Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; (Vulg.: *Quid quaeritis viventem cum mortuis?*), rivolto alle donne venute al sepolcro per ungere il corpo di Cristo.

dare sostegno al proprio discorso (l. 12 s., p. 294, "Ὅμως δὲ πειράσομαι, σὴν χάριν, κἀντεῦθεν δοῦναί τινα τῷ λόγῳ βοήθειαν). Fra i diversi tipi di generazione animale menzionati, uno in particolare si presta meglio ad esprimere, in via analogica, il caso del Figlio e dello Spirito Santo, quello di certi esseri che si riproducono sia per generazione sia in altro modo: gli esseri che ne derivano, pur essendo venuti alla luce per strade diverse, sono tuttavia ὁμοούσια (23-25, "Ἦδη δὲ καὶ τοῦ αὐτοῦ, τὸ μὲν οὐ γέννημα, τὸ δὲ γέννημα, πλὴν ὁμοούσια· ὃ καὶ τῷ παρόντι πῶς μᾶλλον προσέοικεν); il riferimento è probabilmente a «the way in which some low forms of animal life appear (like plants) to be propagated by 'cuttings' as well as by 'seed' (Mason 1899, p. 158 ad l.).

Lasciato il mondo naturale, il Nazianzeno passa quindi, nel capitolo 11, ad un esempio tratto dalla Scrittura, quello appunto di Seth, il figlio *ad imaginem et similitudinem* di Adamo (*Gen* 5, 3, κατὰ τὴν ιδέαυ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ), generato dopo l'uccisione di Abele da parte di Caino (*Gen* 4, 25). Come si ricorderà il paragone fra Adamo e Seth è presente anche in *or.* 39, 12, impiegato da Gregorio per illustrare la consustanzialità del Padre e del Figlio nonostante siano diverse le rispettive ιδιότητες (ingenerato/generato) (vd. *supra ad arc.* 2, 32b-35; cfr. anche *or.* 29, 11, cit. *ibid.*), ed in *or.* 30, 20, dove si dichiara che la corrispondenza fra il Λόγος ed il Padre di cui è immagine è più perfetta di quella che aveva Seth con Adamo (vd. *supra, comm. ad arc.* 1, 31).

Il Teologo presenta quindi le figure di Adamo, Eva, Seth, il primo plasmato da Dio<sup>121</sup>, l'altra parte recisa dall'essere plasmato<sup>122</sup>, il terzo genitura di entrambi (*or.* 31, 11, 1 s., p. 294, ὁ Ἀδάμ τί ποτε ἦν; Πλάσμα Θεοῦ. Τί δὲ ἡ Εὐα; Τμῆμα τοῦ πλάσματος. Τί δὲ ὁ Σήθ; Ἀμφοτέρων γέννημα); i tre esseri non sono certamente la stessa cosa, eppure sono consustanziali (3-5, p. 296, Ἄρ' οὖν ταῦτόν φαίνεται πλάσμα, καὶ τμῆμα, καὶ γέννημα; Πῶς οὖ; Ὅμοούσια δὲ ταῦτα, ἦ τί; Πῶς δ' οὖ;): «Si ammette, allora, che esseri che esistono in modi differenti possono essere della stessa sostanza» (5 s., Ὡμολόγηται οὖν καὶ τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχασθαι). A queste affermazioni segue un'ulteriore precisazione circa l'inadeguatezza di tali immagini per rappresentare le dinamiche attive in ambito noetico, ammissibili soltanto in funzione del loro valore analogico:

<sup>121</sup> Cfr. *Gen* 2, 7, καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν (Vulg.: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem*).

<sup>122</sup> Secondo *Gen* 2, 18-25, Dio plasmò Eva dalla costola di Adamo, mentre questi era addormentato.



«Mi esprimo in tal modo, non perché io riferisca alla natura divina la formazione, o la scissione, o una di quelle qualità che riguardano i corpi (6-8, οὐκ ἐπὶ τὴν θεότητα φέρων τὴν πάσιν, ἢ τὴν τομὴν, ἢ τι τῶν ὅσα σώματος) [...], ma perché in queste cose io contemplo, come sulla scena di un teatro, ciò che si percepisce con il pensiero (9, ἐπὶ δὲ τούτων θεωρῶν, ὡς ἐπὶ σκηνῆς, τὰ νοούμενα): infatti, non è possibile che alcun paragone raggiunga la verità totale (9-11, Οὐδὲ γὰρ οἶόν τε τῶν εἰκαζομένων οὐδὲν πρὸς πᾶσαν ἐξικνεῖσθαι καθαρῶς τὴν ἀλήθειαν)» (trad. cit.).

Gregorio passa poi a confutare un'obiezione dei Pneumatomachi, secondo i quali non proverrebbero da un unico essere la genitura e la non-genitura (11 s., Οὐ γὰρ τοῦ ἑνὸς τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ ἄλλο):

«E perché mai? Eva e Seth non derivano dallo stesso essere, cioè da Adamo? Da chi altri, se no? E sono forse tutt'e due geniture (γεννήματα)? Niente affatto. Ma cosa sono, allora? Eva è un troncamento di Adamo, Seth è una genitura (14 s., Τὸ μὲν τμήμα, τὸ δὲ γέννημα): ma di certo entrambi sono identici l'uno all'altro: infatti sono uomini».

Lo stesso vale per lo Spirito ed il Figlio, entrambi consustanziali al Padre: «Smetterai allora di combattere contro lo Spirito, affermando che assolutamente o è generato o non è consustanziale né Dio [...]?» (16-18, Παύση οὖν ἀπομαχόμενος πρὸς τὸ Πνεῦμα ὡς ἢ γέννημα πάντως, ἢ μὴ ὁμοούσιον, μηδὲ Θεόν [...]);<sup>123</sup>.

L'analogia trinitaria della triade Adamo (Padre) – Seth (Figlio) – Eva (Spirito Santo) s'incontra anche, come ricorda Maspero (2007, p. 169), in [Greg. Nyss.] *imag.*, PG 44, 1329 CD, e Io. Dam. *exp. fid.* 1, 8, 119-122. Colpisce in particolare l'accostamento dello Spirito Santo ad un personaggio femminile quale appunto Eva, che è presente, come riferisce Orbe (1964, p. 109), anche in ambito siriano<sup>124</sup>, nel *Commento al Diatessaron* (19, 15, CSCO 145, 199) di Efrem, giuntoci in traduzione armena: *Non est dictum de Eva, eam sororem esse Adami, aut filiam eius, sed [eam esse] ex eo. Ita non est dicendum Spiritum sanctum filiam [esse], nec sororem, sed [illam esse] ex eo, et consubstantialem ei.* Lo Pseudo-Gregorio Nisseno appoggia la sua argomentazione al pensiero di Metodio, nel

<sup>123</sup> Da questo luogo gregoriano dipende, come riferisce Orbe 1964, p. 105, Anastasio I di Antiochia in *Or.* 1, 13, PG 89, 1318, dove però sostituisce a Seth Abele.

<sup>124</sup> Tale paragone potrebbe esser stato favorito dalla stessa parola *רוּחַ*, che in siriano è appunto femminile (come l'ebraico *ruah*) e che iniziò ad esser trattata come maschile, quando riferita allo Spirito Santo, a partire dal VI sec. (cfr. Brock 1990).

quale (*symp.* 3, 8, 69-73) effettivamente sembra implicito il parallelismo fra la processione dello Spirito e la derivazione di Eva dalla costola di Adamo, come lo studio dello stesso Orbe (1964, pp. 112-3) ha confermato. Il gesuita spagnolo ha dimostrato, inoltre, che l'autore del *Simposio* non fu il primo a formulare questo accostamento, già presente, per influsso anche giudaico, nella tradizione gnostica (si esclude, tuttavia, una ripresa intenzionale da parte di Metodiodi di una dottrina gnostica): in particolare, presso i Valentini, il provenire di Eva dalla costola di Adamo, originariamente androgino, rappresenterebbe in ambito sensibile la separazione dell'elemento femminile da quello maschile e trova riscontro, all'interno del Pleroma, nella distinzione, a partire dal Figlio Unigenito androgino, fra Cristo-Λόγος e la Chiesa angelica (elemento maschile) da un lato e la Σοφία-Spirito Santo e la Chiesa virtuale umana (elemento femminile) dall'altro<sup>125</sup>. Naturalmente non è assolutamente imputabile al Nazianzeno un accoglimento di simili dottrine: lo confermano il passo di *or.* 31, 7 citato *supra* (p. 423), dove il Teologo mette in evidenza l'assurdità di attribuire un sesso alle ipostasi trinitarie sulla base del loro genere grammaticale e le teorie gnostiche, definite assurdità, di un dio al contempo maschio e femmina (ἀρρενόθηλυσ)<sup>126</sup>, ed ancora il disprezzo più volte manifestato dal Nostro per l'androginità<sup>127</sup>. È verisimile piuttosto che si sia limitato a riprendere, adattandola al dogma trinitario, tale terminologia (vd. anche *infra*, ad v. 38)

<sup>125</sup> Orbe 1964, p. 115 e riferimenti ivi indicati.

<sup>126</sup> *or.* 31, 7, 20-24, *SCh* 250, 288, Εἰ δέ σοι καὶ τοῦτο παιχθεῖη, τῇ ἑαυτοῦ θελήσει τὸν Θεὸν συγγενόμενον, κατὰ τοὺς παλαιούς λήρους καὶ μύθους, γεννήσασθαι τὸν Υἱόν, εἰσῆχθη τις ἡμῖν καὶ Μαρκίωνος Θεὸς ἀρρενόθηλυσ, τοῦ τοὺς καινοὺς αἰῶνας ἀνατυπώσαντος («Se tu vuoi divertirti anche su questo, cioè a dire che Dio ha generato il Figlio in unione alla sua volontà, secondo le ciance delle antiche favole, allora potrebbe essere introdotto anche il dio di Marcione, maschio e femmina allo stesso tempo, di quel arcione che ha inventato strani eoni», trad. cit.). Alcuni codici hanno inserito καὶ Οὐαλεντίνου dopo Μαρκίωνος, recepito anche dai Maurini (Βαλεντίνου); per Gally si tratta tuttavia di un'innovazione seriore, volta a spiegare l'errata attribuzione del sistema gnostico valentiniano a Marcione, confusione invero non infrequente nell'antica letteratura cristiana (vd. la nota *ad l.*).

<sup>127</sup> Cfr. *or.* 5, 32, *PG* 35, 705 A πάλιν ἀνδρόγυνος ὁ Διόνυσος, καὶ χορὸν μεθύοντων ἐξηρητημένος, καὶ τὸ μέγα σου μυστήριον ὁ φαλλός, καὶ Προσύμνω τῷ καλῷ θεὸς παθαιόμενος («Di nuovo Dioniso è un androgino, accompagnato da un corteggio di ubriachi, il tuo [il Nazianzeno si rivolge qui a Giuliano] grande mistero è il fallo e un dio [*scil.* Dioniso] morbosamente attratto dal bel Prosimno», trad. Crimi 2018, p. 435 nota 32, che segue il testo della *Patrologia Graeca*, ritenendo arbitraria l'espunzione di ὁ φαλλός operata da Bernardi in *SCh* 309, 358); 39, 4 (ancora a proposito di Dioniso); talora ἀνδρόγυνος è usato nel senso di «effeminato»: cfr. *or.* 5, 32, 705 B; 21, 12; *carm.* 1, 2, 2, 496, col. 617; 2, 2, 5, 140, col. 1532; 2, 2, 7, 94, col. 1558.

e le immagini connesse, ritenendole particolarmente efficaci in vista del fine che si era proposto, quello cioè di spiegare la differente derivazione del Figlio e dello Spirito dal Padre senza comprometterne la reciproca consustanzialità, indipendentemente quindi dal loro complesso retroterra culturale e spirituale, risalente al 'platonismo' (ma già al pitagorismo e all'orfismo), all'ermetismo, agli *Oracula Chaldaica* e allo gnosticismo<sup>128</sup>, che risulta comunque particolarmente evidente. Oltre a quanto si è già detto *supra*, infatti, la corrispondenza istituita da Gregorio fra Adamo e il Padre, Eva e lo Spirito Santo e Seth e il Figlio richiama inevitabilmente la triade sethiana padre-madre-figlio, rappresentata dalla figura androgina di Barbelo (costituita dai tre eoni *Kalyptos, Protophanes, Autogenes*), a sua volta «immagine della triade manenza-processione-ritorno, contaminata con i tre momenti di essere-vita-pensiero» (Tommasi Moreschini 1998a, p. 33; cfr. *ibid. pass.*). A queste concezioni, come ha convincentemente proposto Tommasi Moreschini (1998a, pp. 14 ss.), si è ispirato anche Mario Vittorino, che in *Adv. Ar.* 1, 58 presenta appunto l'immagine di un Cristo androgino, dove l'elemento femminile è rappresentato dal suo essere ζώή e potenza fecondatrice; egli, inoltre, costituisce una doppia diade, la prima con il Padre (dicotomia potenza/atto), la seconda al suo stesso interno (Figlio-Spirito Santo νοῦς), corrispondenti rispettivamente ai due momenti della discesa, dove l'incarnazione è intesa come un femminilizzarsi<sup>129</sup>, e della risalita (resurrezione = virilizzazione): «Cristo per lui infatti rappresenta la forma nascosta del Padre (*kalyptos-μυνή-exsistentia*), l'aspetto femminile e patibile al momento della sua incarnazione (*πρόοδος-vita*), il ritorno sotto forma di Spirito (*ἐπιστροφή-sapientia*)» (*ibid.*, p. 33).

Quanto alla concezione femminile dello Spirito Santo, oltre ad essere comune presso diversi 'sistemi' gnostici (vd. *supra* e Tommasi Moreschini 1998a, p. 23 nota 47), essa si riscontra anche in Mario Vittorino, che giunge a considerare la terza ipostasi *conexio* fra le altre due (cfr. *hymn.* 3, 242 ss.)<sup>130</sup> e, per

<sup>128</sup> Vd. in generale Tommasi Moreschini 1998b, in particolare pp. 976 ss. 2001.

<sup>129</sup> La stessa concezione, come ricorda Tommasi Moreschini 1998b, p. 992 nota 67, si legge in Clem. Al. *quis div. salv.* 37, 2, GCS 17 (Clem. III), 184, ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθεάθη. καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθεὶς γέγονε μήτηρ. ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθελύθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ («E Dio stesso è amore e attraverso l'amore è stato da noi catturato. E mentre la realtà ineffabile di Lui è Padre, la sua pietà per noi si è fatta madre. Il Padre, avendo amato, si è fatto femminile, e il grande segno di questo è Colui che Egli generò da se stesso», trad. Cives 2003, p. 73, che segue il tràdito ἐθεράθη in luogo di ἐθεάθη, congettura di Lindner accolta da Stählin).

<sup>130</sup> Cfr. Orbe 1966, p. 701.

influsso anche degli *Oracula Chaldaica*<sup>131</sup>, «Madre del Logos in quanto rappresenta l'essenza paterna che diviene Madre, ma al pari si identifica con la Madre terrena» (una concezione, questa, propria anche del barbelognosticismo), cfr. *adv. Ar.* 1, 58, 11-13, *SCh* 68, 368, *Non falletur ergo, si quis subintelle-xerit sanctum spiritum matrem esse Iesu et supra et deorsum*. Parimenti Sinesio di Cirene, nell'*Inno* 2, presenta lo Spirito Santo come entità femminile, «madre, sorella, figlia» del Figlio, assumendo, in luogo di quest'ultimo, la funzione di seconda ipostasi trinitaria:

Γόνε κύδιστε	90
πατρός ἀφθέγκτου,	
σέ, μάκαρ, μεγάλω	
πατρὶ συννυμῶ,	
καὶ τὰν ἐπὶ σοὶ	
ᾠδῖνα πατρός,	95
γόνιμον βουλάν,	
μεσάταν ἀρχάν,	
ἀγίαν πνοιάν,	
κέντρον γενέτου,	
κέντρον δὲ κόρου.	100
αὐτὰ μάτηρ,	
αὐτὰ γνωτά,	
αὐτὰ θυγάτηρ,	
μαιωσαμένα	
κρυφίαν ρίζαν <sup>132</sup> .	105

Le convergenze fra le teologie trinitarie dei due autori derivano, come dimostrato da Hadot (1968, pp. I 461-474), dal comune riferimento all'interpretazione porfiriana del *Parmenide* platonico. Si osservi, tuttavia, che Vittorino pone esplicitamente il Figlio come *medius in angulo Trinitatis* (*adv. Ar.* 1, 56), quindi come seconda ipostasi, e salvaguarda, pur fra alcune incertezze, la di-

<sup>131</sup> Negli *OC* la potenza femminile (δύναμις) «funge da membro intermedio tra il Padre e l'Intelligenza paterna» (Moreschini 2005, p. 621).

<sup>132</sup> «Ma canto anche il Figlio, il primogenito e prima luce. O Figlio gloriosissimo del Padre ineffabile, et, Beato, io canto e insieme il sommo Padre e il travaglio del Padre per generarti, la Volontà generatrice, principio intermedio, Soffio santo, centro del Genitore e centro del Figlio. Essa è madre e figlia e sorella, ha assistito nel parto la radice nascosta», trad. Garzya 1989 (accolgo però la proposta di Criscuolo 2012, p. 275 nota 75, che traduce πνοιά con «soffio» anziché con «Ispirazione» nella resa di Garzya). Cfr. anche *hymn.* 5, 30.

stinzione fra le Persone<sup>133</sup>, laddove, invece, «la triade sinesiana non sfocia in una distinzione fra tre realtà numericamente distinte, in quanto trascende ogni numerazione e la generazione è concepita come un momento di manifestazione per il desiderio del Padre a diffondersi e a espandersi, desiderio che si attua mediante il terzo termine, cioè il momento dello Spirito, che è il momento femminile. La distinzione interna alla triade resta qualcosa di intelligibile, che distingue, ma non separa» (Criscuolo 2012, pp. 80 s. nota 80).

Sul tema dell'androginia divina, presente anche ad es. in Syn. *hymn.* 1, 186 (θῆλυ καὶ ἄρρην), vd. e.g. Tommasi Moreschini 1998a; b; 2001.

Notevoli somiglianze con il presente luogo di *arc.* 3, supportate da significativi riscontri a livello lessicale, sono date da *carm.* 1, 2, 1, 492-5, col. 559, volti tuttavia ad evidenziare come da uno stesso progenitore siano nati figli del tutto differenti:

Ἐκ δ' ἐνὸς ἀρχεγόνοιο Κάϊν καὶ Ἄβελ ὑπέσταν,  
 ζηλήμων, θυσίης τε θεουδέος ἐσθλὸς ἀρητήρ.  
 Ἰσακίδαί δ' Ἡσαῦ τε κακὸς, Ἰακῶβ τε φέριστος·  
 καὶ πλέον, ἐκ γὰρ ἐνὸς δίδυμος γόνος οὐδὲν ὁμοῖος<sup>134</sup>.

37: Per ἀρχεγόνοιο cfr. *supra*, ad *arc.* 2, 53, p. 339. L'impiego di tale termine come anche del seguente δάμαρ (per il quale vd. *LSJ*, *DGE s.v.*) sono un esempio dell'arte allusiva di Gregorio, che solo attraverso l'esplicita menzione di Seth fornisce al lettore ἐπιστάμενος (cfr. *arc.* 1, 19) la chiave per sciogliere il 'rebus' ed individuare i precisi riferimenti biblici.

38 ἡμίτομος, δνάδος τε γόνος: corrispondono a τμήμα τοῦ πλάσματος e ad ἀμφοτέρων γέννημα di *or.* 31, 11. Anche questa terminologia si ricollega al tema dell'androginia: essa sembra infatti richiamare molto da vicino quella del discorso di Aristofane nel *Simposio* platonico a proposito dei tre sessi originari, maschile, femminile ed appunto androgino (189 c-193d)<sup>135</sup>: cfr. e.g. 190 d 1, νῦν μὲν γὰρ αὐτοῦς [ ... ] διατεμῶ δίχα ἕκαστον, d 5, 6 ss., 191 a 5 s., 191 d 3-7,

<sup>133</sup> Cfr. Moreschini 2005, pp. 384 ss.

<sup>134</sup> «Da un solo progenitore provennero Caino e Abele, il primo invidioso e il secondo onesto sacerdote di un pio sacrificio. E i figli di Isacco furono il malvagio Esaù e l'ottimo Giacobbe, e, cosa più importante, dallo stesso uomo provennero dei gemelli totalmente dissimili [cfr. *Gen* 25, 12-34]», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 88.

<sup>135</sup> Nel mito dell'androgino, secondo Reale (2000b, 98-115., in particolare 109 ss.), è adombrata per *aenigmata* (cfr. *Symp.* 192 d 2, αἰνίττεται) l'opposizione, già di origine pitagorica (cfr. *Arist. Met.* A 5, 986 a 22 ss.), fra monade (maschila) e diade indefinita (femminile); cfr. anche Tommasi Moreschini 1998b, pp. 976 ss., in particolare 980 s.

ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἄτε τετμημένος ὡσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς (cfr. *arc.* 3, 37) δύο· ζῆται δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον. ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν τοῦ κοινοῦ τμημά εἰσιν, ὃ δὴ τότε ἀνδρόγυνον ἐκαλεῖτο, φιλογύναικές τέ εἰσι κτλ.<sup>136</sup> I due epiteti δὴ εἰς ἡμίτομος, inoltre, in [Iamb.] *theol. ar.*, p. 14, 11, si riferiscono alla luna: καὶ τῇ σελήνῃ δέ φασιν ἐφαρμόζειν τὸ δὴ δύο ὄνομα, ὅτι τε καὶ πλείονας δύσεις ἐκ πάντων τῶν πλανητῶν ἐπιδέχεται καὶ ὅτι ἐδύασθη καὶ ἐδιχοτομήθη· ἡμίτομος γὰρ καὶ διχότομος λέγεται («E dicono anche [i Pitagorici] che il nome “diade” [...] conviene alla Luna, perché questa è il pianeta che subisce più tramonti [δύσεις] di tutti, e perché è dimezzata o divisa in due: è detta infatti divisa a metà o divisa in due», trad. F. Romano, Milano 2012<sup>2</sup>, p. 857); cfr. anche Mosch. 2, 88, ἀντυγος ἡμιτόμου [...] σελήνης; Nonn. *D.* 37, 107, ἡμιτόμοιο κύκλιοι φέρων τύπον [λίθος, *scil.*]; *ibid.* 469, πάλλων ἡμιτόμοιο μεσόμαφαλα νῶτα βοείης. Quest’ultimo elemento è particolarmente significativo, dal momento che la luna, in virtù del suo ruolo intermediario fra cielo e terra, è considerata da Platone<sup>137</sup> (ma già prima da Empedocle, Pitagorici ed Orfici)<sup>138</sup> come entità androgina, corrispondente ad Ecate negli *Oracula Chaldaica*, dove viene a rappresentare la δύναμις femminile intermedia fra il Padre ed il suo νοῦς, analogamente a quanto si riscontra nella gnosi valentiniana<sup>139</sup>.

Al di là del piano metafisico, di cui si è detto anche *supra*, ci si potrebbe chiedere se qui Gregorio non alluda ad una possibile androgina originaria di Adamo prima della creazione di Eva, come il riferimento al *Simposio* platonico sembra suggerire. In realtà, in un campo così spinoso, occorre essere estremamente cauti nel trarre conclusioni sulla base di indizi pur significativi: nessuno dei Padri della Chiesa, infatti, sembra aver sostenuto una tale teoria, ad eccezione di Mario Vittorino, il quale concepiva l’«iniziale creazione androgina dell’uomo [...] ad imagine della bisessualità divina»<sup>140</sup>, e probabilmente di

<sup>136</sup> «Pertanto ciascuno di noi, in quanto è stato tagliato come si fa con le sogliole, è la metà, il contrassegno, di un singolo essere; e naturalmente ciascuno cerca il contrassegno di sé stesso. Di conseguenza gli uomini che sono il risultato del taglio di quell’insieme che allora si chiamava androgino, amano le donne...», trad. Ferrari 2018b, p. 145

<sup>137</sup> *Symp.* 190 b, ἦν δὲ διὰ ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἐκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει («E i sessi erano tre, in quanto il maschio ebbe origine dal sole, la femmina dalla terra, e il terzo sesso, che aveva elementi in comune con gli altri due, dalla luna, che partecipa appunto della natura del sole e della terra», trad. cit., p. 141).

<sup>138</sup> Vd. i riferimenti in Tommasi Moreschini 1998b, p. 986.

<sup>139</sup> Cfr. Tommasi Moreschini 1998a, pp. 28 s. e relativa bibliografia.

<sup>140</sup> Tommasi Moreschini 1998a, p. 41, in riferimento a Mar. Vitt. *Adv. Ar.* 1, 64, dove la citazione di *Gen* 1, 27 presenta la lezione singolare *masculofeminam (fecit ipsum*

Eusebio, che in *PE* 12, 12 pone in parallelo il racconto genesiaco e il discorso di 'Aristofane' nel *Simposio*; semmai essa era propria, come si è visto, degli ambienti gnostici, ai quali si è verisimilmente ispirato il filosofo africano, e dell'ermetismo (e.g. *CH* 1, 18, 3-5, πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει, τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως, «In fatti, tutti gli animali, che fino ad allora erano stati androgini, furono separati in due, insieme con l'uomo, e divennero parziali: gli uni maschili, e gli altri femminili») <sup>141</sup>.

In realtà il Nazianzeno, a differenza del Nisseno, non si pronuncia in maniera esplicita sullo *status* sessuale di Adamo prima della creazione di Eva né a proposito di un'eventuale differenziazione di tal genere ad essa successiva. Alcuni riferimenti, tuttavia, portano a ritenere che la sua natura fosse in qualche modo 'angelica', come conferma la definizione di ἄγγελος ἄλλος data all'uomo primordiale (cfr. *or.* 38, 11, 14, *SCh* 358, 126; *arc.* 7, 68 = *carm.* 1, 2, 1, 90, col. 529), ma non – sembra – asessuata, una concezione che sembra invero estranea ai Cappadoci <sup>142</sup>. Maggiori affinità sembrano invece sussistere fra la posizione del Teologo, quale ricavabile nei suoi scritti, e la 'doppia creazione' di Gregorio Nisseno: secondo tale dottrina, derivata da quella analoga di Origene, depurata però dall'elemento della preesistenza delle anime <sup>143</sup>, Dio avrebbe creato in un primo momento (ma la distinzione è ontologica, non cronologica: le due creazioni sono infatti contestuali l'una all'altra) <sup>144</sup> l'uomo *ad imaginem* (*Gen.* 1, 26), sessualmente indifferenziato, poi, in previsione della

*masculofeminam*), in luogo di *masculum et feminam*.

<sup>141</sup> Cfr. Tommasi Moreschini 1998a, pp. 41 ss. 2001, p. 24.

<sup>142</sup> Anche Basilio di Cesarea, del resto, aveva sostenuto, sulla linea di Origene (*CMt* 14, 16, cfr. Mazzucco in *DO s.v.* «Donna», p. 125), in *hex.* 10, 21 e *hom. Ps.* 1 (*PG* 29, 216 D-217 A), almeno implicitamente, la «creazione dell'uomo intero e sessualmente differenziato dalle mani di Dio» (Beatrice 1985, p. 440, vd. pp. 439 s.). Per il Nisseno vd. *infra* nota 144.

<sup>143</sup> L'Alessandrino presenta la creazione dell'uomo articolata in due tempi distinti, dove la creazione del mondo sensibile e dei corpi è conseguenza del progressivo allontanamento dei νόες ο λογικοί, oggetto della prima creazione, dal bene: su questo complesso problema vd. Beatrice 1985; Sfameni Gasparro 1978 e relativi riferimenti.

<sup>144</sup> Cfr. Bianchi 1978a, p. 5: «ci fu un momento in cui Adamo non era peccatore, sia per la Bibbia che per Gregorio, come per la comune teologia; e non ci fu, per Gregorio, un momento in cui Adamo non era sessuato, anche se, anteriormente al peccato, questo carattere non implicava per lui corporeità spessa e passionale; ma nello stesso tempo, per Gregorio, il carattere di Adamo come essere sessuato, o che fosse introdotto da Dio in un secondo momento cronologico, o che fosse cronologicamente contestuale alla prima creazione, quella 'a immagine', dipendeva pur sempre dal fatto che, a séguito della previsione del futuro primo peccato, Dio aveva ritenuto inevitabile di dotarlo di sessualità».

caduta dei protoplasti, l'uomo «plasmato» sessualmente distinto in uomo e donna (*Gen.* 2, 7), in modo da permettere la moltiplicazione della razza al fine di «arrivare alla pienezza» (πλήρωμα) «finale del numero di individui previsto nella primordiale creazione dell'umanità totale operata in un solo istante da Dio»<sup>145</sup>. Se però per il Nisseno l'uomo κατ' εικόνα rappresenta «l'umanità nella sua totalità numerica che Dio crea e conosce, e che si dovrà disporre progressivamente lungo tutto il tempo della storia, secondo il concetto di diastema»<sup>146</sup>, tutto questo sembra assente nel Nostro, che appare più vicino alle posizioni filoniane<sup>147</sup> ed origeniane<sup>148</sup>, che vedono e nell'idea di uomo e nel

<sup>145</sup> Bianchi 1978c, p. 86, cfr. anche *ibid. passim*.

<sup>146</sup> Bianchi 1978c, p. 87. Cfr. già Orig. *Prin.* 2, 9, 1, 6-13, *SCh* 252, 352, *In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum [...] fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est enim quod praedefinito aliquo apud se numero eas fecit; non enim, ut quidam uolunt, finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec conpraehensio ulla uel circumscriptio esse potest.*

<sup>147</sup> Cfr. Phil. Al. *opif.* 134, διαφορά παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον. ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει («...intercorre una differenza enorme tra l'uomo ora plasmato e quello generato prima a immagine di Dio <cf. *Gen.* 1, 26>. L'uomo così plasmato è sensibile, partecipe ormai di qualità, composto di corpo e d'anima, uomo o donna <cf. *Gen.* 1, 27>, soggetto a morte per sua natura; l'altro, fatto a immagine di Dio, è una Idea, un genere o un'impronta, è intelligibile, incorporeo, né maschio né femmina, immortale per natura», trad. Radice *et al.* 2011, pp. 67, 69); per l'identificazione fra uomo κατ' εἰκόνα e il νοῦς individuale dell'uomo, cfr. *ibid.* 69, τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτήρι· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα. ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν («Ma tale somiglianza nessuno cerchi di immaginarla in base ai tratti del corpo, perché Dio non ha figura umana, né il corpo umano è strutturato a somiglianza di Dio. Il termine "immagine" è usato con riferimento all'intelletto, guida dell'anima», trad. cit., p. 39). Cfr. in generale le note *ad l.* di Radice *et al.* 2011, in particolare la nota 24 a p. 90 e 33 a p. 93, nonché Bianchi 1978b *passim*.

<sup>148</sup> Cfr. Orig. *HGn* 1, 13, 7-14, *GCS* 29, 15, *Hunc sane hominem, quem dicit >ad imaginem Dei< factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus, sicut in consequentibus scriptum est. [...] Is autem, qui >ad imaginem Dei< factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis. In his enim talibus Dei imago rectius intelligitur; CIo* 20, 22, 182, 54-56, *SCh* 290, 248, Καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος· ἡ δὲ ἐξ αἰτίας ἐν τῷ ληφθέντι ἀπὸ τοῦ χού τῆς γῆς πλάσματι («Anche la nostra ipostasi principale [...] consiste in ciò che è a immagine del Creatore; invece quella che ci viene dalla colpa consiste nel corpo plasmato con la polvere della terra», trad. Corsini 1995; alla base v'è la concezione platonica dell'anima come essenza dell'uomo). L'immagine di Dio è identificata con il Λόγος divino: l'uomo pertanto è immagine dell'immagine di



νοῦς umano individuale la realtà creata *ad imaginem* (vd. anche *supra*, *ad arc.* 1, 3 s.v. νόος) e priva di caratterizzazione sessuale, presente invece nell'uomo plasmato: cfr. *arc.* 7, 61 ss. (= *carm.* 1, 2, 1, 83 ss., coll. 528 s.); *or.* 8, 14, 15-17, *SCh* 405, 276, Ὡ γυναικεία φύσις [ ... ] σώματος διαφορὰν οὐ ψυχῆς τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἐλέγξασα<sup>149</sup>; 37, 6, 19 s., *SCh* 318, 284, Εἰς ποιητῆς ἀνδρὸς καὶ γυναικός, εἷς χοῦς ἀμφοτέροις, εἰκῶν μία<sup>150</sup>. Parimenti manca nel Nazianzeno l'idea dell'introduzione dei sessi *ante praevisa demerita*<sup>151</sup> di Adamo: nel motivare la creazione della donna, infatti, il padre segue molto da vicino il testo di *Gen.* 2, 18-24 (18, Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν; *Vulg.*: *Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi*), affermando che la donna fu data all'uomo affinché questi avesse come sostegno un essere simile e che Dio infuse in entrambi l'amore reciproco, istituendo il matrimonio al fine di garantire il popolamento della terra e la sopravvivenza della razza umana<sup>152</sup>: cfr. *carm.* 1, 2, 1, 100-109, col. 530

Αὐτὰρ ἐπεὶ θεῖον μὲν ἐπὶ χθονὶ πλάσμα φαάνθη,  
καὶ χθονὸς, ἐν γυάλοισιν ἀειθαλέος παραδείσου,  
τῷ δ' οὐπω τις ἄρωγός ὁμοίος ἔσκε βίοιο,  
δὴ τότε μητιέταο Λόγου τόδε θαῦμα μέγιστον·  
τὸν βροτὸν, ὄνπερ ἔτευξεν ἐοῦ θηήτορα κόσμου,  
ρίζαν ἐμήν, καὶ σπέρμα πολυσχιδέος βιότοιο,  
ἀνδιχα μοιρήσας μεγάλη ζωαρκεῖ χειρὶ,

100

105

Dio, cfr. *Prin.* 4, 4, 10; cfr. anche Clem. Al. *protr.* 10, 98, 4; *strom.* 5, 14, 94.

<sup>149</sup> «O natura di donna che [ ... ] ha fornito la prova che l'essere femmina o maschio consiste in una differenza del corpo, non dell'anima», trad. cit.

<sup>150</sup> «Unico è il creatore dell'uomo e della donna, unico il fango che usa per entrambi, unica l'immagine».

<sup>151</sup> Cfr. Bianchi 1978a, p. 4.

<sup>152</sup> Nonostante dai vv. 100 ss. di *carm.* 1, 2, 1 il matrimonio possa sembrare già esistente prima della caduta dei protoplasti, ai vv. 414 s. (col. 553, ὅτε πρῶτον Ἀδὰμ θέτο ἐν παραδείσῳ ἄζυγα), Gregorio specifica che la condizione originaria di Adamo nel Paradiso non prevedeva le nozze, introdotte solo dopo il peccato, in accordo con la posizione di Origene e del Nisseno: cfr. Sfameni Gasparro 1984, p. 247 e in generale pp. 246-248. Comune, inoltre, è l'idea che la condizione prelapsaria fosse angelica e che il piano originario della moltiplicazione del genere umano non prevedesse il coinvolgimento della passionalità, sopravvenuta solo dopo il primo peccato (cfr. Moreschini 1997i, p. 158) – di qui la convinzione che solo la pratica della verginità possa ricondurre l'uomo allo stato originario –: cfr. Sfameni Gasparro 1985, p. 185 e *passim*. Sulla concezione gregoriana del matrimonio vd. *carm.* 1, 2, 1, 110 ss.; 2, 2, 6, 88 ss. e comm. *ad l.* di Bacci 1996, nonché Trisoglio 2008, pp. 110-115; per una valutazione della sua concezione della donna, vd. *ibid.*, p. 96 s., note 13-14 e *passim*.

πλευρὴν ἐκ λαγόνων μούνην ἔλε, τὴν ῥα γυναῖκα  
 δειμάμενος, καὶ φίλτρον ἐνὶ στέρνοισι κεράσσας,  
 ἀμφοτέροις ἐφέηκεν ἐπ' ἀλλήλοισι φέρεσθαι<sup>153</sup>;

*or.* 18, 8, *PG* 35, 993, Καὶ τῷ μὲν Ἀδὰμ ἡ δοθεῖσα κατ' αὐτὸν βοηθός (ἐπειδὴ καλὸν ἦν μὴ μόνον εἶναι τὸν ἄνθρωπον), ἀντὶ συνεργοῦ πολεμία κατέστη, καὶ οὐχ ὁμόζυγος, ἀλλ' ἀντίθετος<sup>154</sup>. I due autori appaiono invece concordi nell'interpretazione delle «tuniche di pelle» (δερμάτινοι χιτῶνες) di *Gen.* 3, 21 come la «carne spessa, mortale e corruttibile»<sup>155</sup>, della quale i protoplasti furono rivestiti da Dio dopo il peccato al momento della cacciata dal Paradiso terrestre, mentre prima avevano un corpo luminoso e sottile [...], degno [...] di vivere nel paradiso»<sup>156</sup>: che il Nazianzeno intendesse in questi termini il corpo prelapsario si inferisce da *or.* 38, 12, 24-26, *SCh* 358, 130 (= *or.* 45, *PG* 36, 633), καὶ τοὺς δερματίνοὺς ἀμφιέννυται χιτῶνας, ἴσως τὴν παχυτέραν σάρκα καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτυπον<sup>157</sup>; *arc.* 7, 115 s., δερματίνοὺς δὲ χιτῶνας ἐφέσσατο ἴσάρκα βαρεῖαν / νεκροφόρος (θανάτῳ γὰρ ἁμαρτάδα Χριστὸς ἔκερσεν)<sup>158</sup>; a tale concezione corrisponde – fa notare Holl (1904, pp. 162-3) – quella, espressa in *or.* 7, 21, di «eine Vergeistigung der σάρξ» nella risurrezione, καὶ καθάπερ τῶν

<sup>153</sup> «Poi, quando sulla terra apparve la figura divina e terrena, nelle valli del verdeggiante paradiso, ed essa non aveva ancora alcuno che le somigliasse, come aiuto per la sua vita, proprio allora ci fu questo grandissimo prodigio del Logos sapiente: con la sua potente mano vivificante divise in due l'uomo che aveva creato quale spettatore del suo universo, mia radice e seme della molteplicità del genere umano, prese una sola costola dal suo fianco, dando quindi forma alla donna, e mescolando nei loro cuori l'amore, concesse ad ambedue di sentirsi attratti l'uno all'altro», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 75.

<sup>154</sup> «Ma colei che fu data ad Adamo come aiuto e che gli era simile (poiché era bene che l'uomo non fosse solo), si mostrò nemica invece che alleata, non coniuge, ma avversaria», trad. cit.

<sup>155</sup> Beatrice 1985, p. 454.

<sup>156</sup> Beatrice 1985, p. 525; per un esame dei passi del Niseno vd. *ibid.*, pp. 455 ss.; vd. anche Bianchi 1978a,c. «l'idea che le sostanze spirituali possiedono necessariamente una qualche corporeità – solo la Trinità essendo totalmente incorporea – e che tale corporeità può trasformarsi nella condizione crassa e solida del corpo animale verso il basso oppure nel corpo splendente e spirituale degli angeli verso l'alto, è chiaramente teorizzata nel *De principiis*» (Beatrice 1985, p. 452), in riferimento a *Prin.* 2, 2, 2 (*SCh* 250, 248).

<sup>157</sup> «Allora si vesti di tuniche di pelle, che sono forse questa carne più spessa che portiamo, che è mortale e resistente».

<sup>158</sup> [dopo che] «si cinse attorno alla carne pesante delle tuniche di pelle, allora divenne oramai sottomesso alla morte, perché Cristo punì con la morte il peccato», trad. Moreschini 2006a, p. 251. Cfr. anche Sykes (1997, p. 248) *ad l.* Da notare la scomparsa, in *arc.* 7, dell'incertezza che caratterizzava *or.* 38, 12 (ἴσως): cfr. Moreschini 1997c, pp. 107 s..

μοχθηρῶν αὐτοῦ μετέσχε διὰ τὴν συμφύϊαν, οὕτω καὶ τῶν τερπνῶν ἑαυτῆς μεταδίδωσιν, ὄλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα καὶ γενομένη σὺν τούτῳ ἔν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός, καταποθέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ καὶ ῥέοντος<sup>159</sup>. Si tratta, in ogni caso, della ripresa e dell'adattamento di una concezione di Origene, il quale, secondo la convincente proposta di Simonetti sulla base di un passo di Procopio di Gaza<sup>160</sup>, nel perduto *Commento alla Genesi* avrebbe articolato la creazione secondo tre fasi, corrispondenti a *Gen.* 1, 26 s. (creazione dei νόες), *Gen.* 2, 7 (creazione del corpo sottile), *Gen.* 3, 21 (creazione del corpo pesante e mortale)<sup>161</sup>. Non si tratta, in ogni caso, di una risposta definitiva alla questione, dal momento che lo stesso Alessandrino, conscio della problematicità di tale soluzione, ha percorso al contempo anche un'altra strada, dando avvio «alla diversa tradizione esegetica che coglierà nelle tuniche di pelle il simbolo della mortalità e della corruttibilità del corpo postlapsario»<sup>162</sup>, in un contesto

<sup>159</sup> «E come [l'anima, *scil.*] aveva partecipato alle sue [della carne, *scil.*] sofferenze a causa del suo esserle naturalmente congiunta, così la rende partecipe anche delle sue gioie, avendola completamente fatta scomparire entro sé stessa ed essendo divenuta una cosa sola con lei, un solo spirito, un solo pensiero, un solo dio, perché è stato assordito dalla vita ciò che era mortale e passeggero» (cfr. 2 *Cor* 5, 4).

<sup>160</sup> *Comm. in Gen.* 3, 12, GCS NF 22, Οἱ δὲ ἀλληγοροῦντες [...] φασιν, ὡς ὁ μὲν “κατ’ εἰκόνα” τὴν ψυχὴν σημαίνει, ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ χοῦ πλασθεὶς τὸ λεπτομερὲς σῶμα καὶ ἄξιον τῆς ἐν παραδείσῳ διαγωγῆς, ὁ τινες ἀγχοειδὲς ἐκάλεσαν· οἱ δὲ δερμάτινοι χιτῶνες “τὸ δέρμα καὶ κρέας με ἐνέδυσας, ὁστέοις δὲ καὶ νεύροις με ἐνεῖρας”. τῷ δὲ ἀγχοειδεῖ τὴν ψυχὴν ἐποχεῖσθαι πρώτῳ λέγουσιν, ὅπερ ὕστερον ἐνεδύσατο τοὺς δερματίνους χιτῶνας («Coloro che intendono il testo allegoricamente [...] affermano che l'espressione *ad imaginem* indica l'anima, mentre quella 'plasmato dalla terra' il corpo sottile e degno della vita in paradiso, che alcuni chiamarono anche 'splendente'; le tuniche di pelle, poi, l'espressione “Mi hai rivestito di pelle e di carne, mi hai intrecciato con ossa e nervi” [*Iob* 10, 11]. E dicono che in un primo tempo l'anima viene veicolata dal corpo splendente, quello che successivamente indossò le tuniche di pelle», trad. in Beatrice 1985, p. 433 con modifiche).

<sup>161</sup> Cfr. Beatrice 1985, p. 450, in riferimento a Simonetti 1962. La stessa accezione della dottrina origeniana dei due Gregori si riscontra anche in Macario Magne (vd. Beatrice 1985, pp. 442-3), mentre Didimo Cieco si mostra più vicino a posizioni origeniste più radicali, compresa quella della preesistenza delle anime (*ibid.*, pp. 443-4). È forse da questa esposizione origeniana che deriva l'accusa rivolta all'Alessandrino da Metodio di Olimpo (*res.* 1, 4) ed Epifanio (*Anc.* 62, 1-3, GCS 25, 74; *Pan.* 64, 4, 3-11, GCS 31, 410 ss.; 62-73, 500 ss.) di aver identificato allegoricamente le tuniche di pelle con i corpi. Questa interpretazione, risalente a Filone (*Quaest. Gen.* 1, 53), era presente anche presso gnostici ed encratiti: gli scrittori ecclesiastici (ad es. Clem. Al. *strom.* 3, 14, 93, 3) l'hanno generalmente riprovata in quanto «logica conseguenza della dottrina della preesistenza delle anime» (*ibid.*, p. 435); per questa complessa problematica vd. in generale *ibid.*, *passim*).

<sup>162</sup> Beatrice 1985, p. 454. La stessa interpretazione è parimenti presente nel Nisseno: vd. *ibid.*, pp. 455 ss.

di doppia creazione.

In conclusione, sembra si possa escludere nel Nazianzeno la concezione di un Adamo androgino, anche se il padre non rinuncia, forse per finalità poetiche, a recuperare una terminologia afferente a questa particolare tradizione risalente al platonismo (in senso lato) e cara agli gnostici.

**ἡμίτομος:** Tale aggettivo («tagliato a metà»), assente in Omero ed utilizzato al neutro come sostantivo in Erodoto (7, 39, 17; 9, 37, 19)<sup>163</sup>, qui si riferisce ad una parte ritagliata da qualcosa (cfr. *PGL*, p. 608 s.v. 2) e si spiega, come scrive Sykes (1997, p. 126), col fatto che «Eve was composed of two elements, 'half' being the rib 'cut' from Adam and half the flesh created by God around it»: cfr. Niceta, ed. cit., p. 84, 112 s. ἐκ πλευρᾶς γὰρ τοῦ ἀνδρὸς τμηθείσης ἢ ληφθείσης ἀνεπλάσθη; *Parafrasi* anonima, p. 236, ἡ μὲν πλευρᾶς τμημα; Billius, *secta nimirum femina costa*; in alternativa si può anche intendere, con Moreschini-Costa (1992, p. 85), come «metà» in quanto risultato del taglio. Nel Nazianzeno occorre solo qui e in *or.* 43, 80, 27, *SCh* 384, 302, dove Gregorio si definisce «morto per metà» e «amputato di una metà» a séguito della morte di Basilio (Ἡμιθνής δὲ Γρηγόριος καὶ ἡμίτομος; il nesso deriva da Aesop. *fab.* 201 aliter, 5, ἡμιθανεῖς, ἡμιτόμοι). ἡμίτομος è utilizzato anche in contesti di polemica antiariana: cfr. Greg. Nyss., e.g. *Eun.* 2, 509; *Ref.* 64.

**δυάδος τε γόνος:** La *iunctura* non ha altre attestazioni. δυάς («il numero due, diade») ha qui il significato di «coppia», per cui cfr. Philostr. *Imag.* 1, 6, 3, 6, ἡ δὲ ἑτέρα δυάς [Ἐρώτων, *scil.*]; Didym. *Trin.* 2, *PG* 39, 620 C, Ἄρειον, Μακεδόνιον, τὴν ὀλέθριον δυάδα; Greg. Naz. *epit.* 28, 1 (= *AG* 8, 121, 1), Ἦν δυάς ἦν ἱερῆ (i fratelli Eufemio e Anfilochio); 114, 4 (= *AG* 8, 141, 4), τεκέων σὺν ἱερῆ δυάδι; cfr. *DGE* s.v. Nel senso di «figlio» (*LSJ* s.v., I 1: «that which is begotten, child», vd. *ibid.* gli esempi) ricorre in *arc.* 4, 37, οὐ γὰρ μαρναμένων γόνος, ἀλλὰ φιλεύντων; 5, 55, Χριστοῦ [...] βροτοῦ γόνος; *carm.* 1, 2, 1, 495 (cit. *supra*); 1, 2, 15, 43, col. 769, Ποιῆς μὲν γόνος εἰμί; 2, 1, 1, 442, col. 1003, Σάρρας ὑψιτόκοιο γόνον; 2, 2, 3, 129, col. 1489, καὶ θῆρες φιλέουσιν ἑδὸν γόνον; 2, 2, 4, 12, col. 1506 (= 2, 2, 5, 25, col. 1523), φίλτρῳ γὰρ συνέδησε φύσις τοκέας τε γόνους τε; *ibid.* v. 30, col. 1508, v. 139, col. 1516, v. 144, *ibid.*; 2, 2, 5, 112, col. 1520, ἐχιδναῖος γόνος; 2, 2, 7, 264, col. 1571, γόνον Σεμήλιον. In *arc.* 8, 73 indica invece la nascita, il parto (in questo senso cf. [Hom.] *hymn. in Ap.* 90, Δῆλος μὲν μάλα χαῖρε γόνῳ ἐκάτοιο ἄνακτος, cit. in *DGE* s.v. C I 2; vd. anche *ibid.* C I 3).

<sup>163</sup> Per le occorrenze di tale termine vd. *LSJ* e *TLG*<sup>\*</sup> s.v. Cfr. in particolare Nonn. *D.* 20, 318 (ἡμιτόμοις μελέεσσιν [...] Διονύσου); 44, 68, ἡμιτόμου Πενθήος.

**θεσμοῖσι γάμοιο:** Con questa espressione Gregorio sembra voler sottolineare, contro concezioni encratite, la legittimità del matrimonio.

Come osserva Sundermann (1991, p. 32 *ad carm.* 1, 2, 1, 224), la concezione del matrimonio come θεσμός è presente già in Hom. *Od.* 23, 296, λέκτροιο παλαιοῦ θεσμὸν ἴκοντο. La *iunctura* è attestata in Phil. *spec. leg.* 3, 61, 1 e 63, 3, τοὺς ἐπὶ γάμοις θεσμούς; *virt.* 112, 3, θεσμῶν τῶν ἐπὶ τελείοις γάμοις; Opp. *Hal.* 4, 25, γάμων ἐξεύξασθε θεσμούς; Man. *Apotel.* 6, 218, θεσμῶν τε γάμοιο; Eriph. *Pan.* 39, 7, 11, GCS 31 (= II Holl), p. 77, ὁ κατὰ τὸν σεμνὸν γάμον θεσμός; Lib. *or.* 18, 179, 4, θεσμῶ γάμων; Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 17, 11, col. 782, θεσμοῖσι γάμου; 2, 2, 6, 22, col. 1544, γάμου θεσμοῖς; Nonn. *D.* 26, 264, γάμου [...] θεσμῶ; 41, 337, γάμου θεσμοῖσι. Cfr. anche Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 1, 224 s., col. 539, ἀνδρομέης γενεῆς [...] / ὃν Πᾶϊς ἀθανάτοιο Πατρὸς ἐστήσατο θεσμόν; 1, 2, 2, 440, col. 613, γαμήλιος [...] θεσμός; 2, 2, 6, 90, θεσμὸν [...] γαμήλιον; Musae. *H. L.* 142, γαμήλια θεσμά (vd. Kost 1971, pp. 334-5 *ad l.*). Ancóra Sunderman (*l. cit.*) rileva che tali espressioni richiamano il concetto di legge di natura quale formulato in Arist. *EN* 8, 12, 1162 a 16 s., *SVF* 3, 686: vd. *ibid.*, pp. 32 s.; per il matrimonio come νόμος vd. Zehles-Zamora 1996, p. 192.

**39 οὐ τεκτῆ, τεκτός:** poliptoto. Cfr. *or.* 31, 11, 13-15, p. 296, Ἡ καὶ ἀμφοτέροι γεννήματα; Οὐδαμῶς. Ἄλλὰ τί; Τὸ μὲν τμήμα, τὸ δὲ γέννημα. L'aggettivo verbale τεκτός, da τίκτω, è attestato solo in questo luogo e nel relativo commento di Cosma di Gerusalemme.

**βροτοὶ γε μὲν ἔσκον ὁμοίως:** cfr. *or.* 31, 11, 15 s., καὶ μὴν ἀμφοτέροι ταυτὸν ἀλλήλοισι· ἄνθρωποι γάρ· ἔσκον è forma ionica ed epica, vd. *DGE s.v.*

**40 τῶν σὺ μνωόμενος:** cfr. *carm.* 1, 2, 2, 210, col. 595 = 1, 2, 29, 219, col. 900 (τῶν σὺ μνωομένη). La forma con διέκτασις del participio di μνάσμαι («volgere la mente a, ricordare», costruito col genitivo), presente già in Omero (*Od.* 4, 106; 15, 400), si rinviene nella stessa *sedes* metrica in [Hom.] *hymn.* 3 (*in Apoll.*), 209; Quint. Smyrn. *Posthom.* 6, 304 (stessa *sedes*).

**μηδὲν Θεότητος ἀτίζειν:** ἀτίζειν («trattare senza riguardo, disprezzare»), attestato una sola volta in Omero (*Il.* 20, 166), è verbo di uso tragico: cfr. e.g. Aesch. *Sept.* 441, θεοὺς ἀτίζων (Capaneo); *Suppl.* 732 s., χρόνῳ τοι κυρίῳ τ' ἐν ἡμέραι / θεοὺς ἀτίζων τις βροτῶν δώσει δίκην («col tempo e nel giorno giusto chiunque fra i mortali disprezza gli dèi pagherà il fio», trad. G. Morani-M. Morani 1987, p. 299); *Eum.* 541; Soph. *OC* 1153, πᾶργος δ' ἀτίζειν οὐδὲν ἄνθρωπον χρεῶν («e un uomo, si sa, non può permettersi di sottovalutare alcun fatto concreto», trad. Ferrari, Milano 2018<sup>33</sup>, p. 343); Eur. *Suppl.* 19, νόμιμ' ἀτίζοντες θεῶν, etc.; cfr. anche Ap. Rhod. 1, 478, θεοὺς [...] ἀτίζειν, etc. Nel Nazianzeno occorre in *epigr.* 86, 2 (=AG 8, 216, 2); *carm.* 1, 2, 1, 499,

col. 560, ὃς Χριστὸν μὲν ἀτίζεν (san Paolo prima della conversione); 1, 2, 2, 406, col. 610; 1, 2, 9, 19, col. 668; *ibid.*, v. 42, col. 670; 1, 2, 29, 229, col. 901; 2, 1, 1, 150, col. 981; *ibid.*, v. 410, col. 1000; 2, 1, 15, 43, col. 1253; 2, 1, 29, 73, col. 1277, θεουδέα λαὸν ἀτίζειν; 2, 1, 32, 36, col. 1303, καὶ οὐρανὸν αὐτὸν ἀτίζει; 2, 1, 34A, 49, col. 1311, εἰκόνα θεῖαν ἀτίζων, *ibid.*, v. 129, col. 1316; 2, 2, 5, 149, col. 1532; 2, 2, 7, 164, col. 1563, ὃν δὲ Θεὸν γενετήρα, βίου θ' ἡγήτορ' ἀτίζειν.

Sull'infinito iussivo, vd. *supra*, ad arc. 2, 81 ἀτιμάζειν.

**41 πρόσθε φέρων τὸ δ' ἔνερθεν:** Sono possibili due interpretazioni. La prima individua un'antitesi fra πρόσθε ed ἔνερθεν<sup>164</sup> (quindi τὸ μὲν πρόσθε φέρων τὸ δ' ἔνερθεν), interpretando il passo come un invito a non creare disegualianze fra le ipostasi trinitarie, ponendole su piani diversi, una al di sopra dell'altra. Niceta (*ad l.*, ed. cit., p. 86, 120-125), in particolare, lo legge alla luce di *epist.* 101, 67 (cit. *supra* ad arc. 3, 2 μέγα) come il tentativo di istituire una gerarchia del divino basata sulla successione di gradi progressivi:

Τούτου εἰς μνήμην τοῦ ὑποδείγματος ἰῶν, μηδὲν ἀτιμοῦν ἀποτόλμα τῆς θεότητος, ὥστε τὸ μὲν πρῶτον εἶναι λέγειν κατ' οὐσίαν, τὸ δ' ὀπισθεν, ἦτοι μείζον κατὰ σύγκρισιν καὶ ἔλαττον, ἢ μέγα καὶ μείζον καὶ μέγιστον, ὥσπερ ἐν βαθμοῖς ἀνίστοις καὶ ἀλλοτρίοις πάντη θεότητος τὴν Τριάδα θεωρεῖν<sup>165</sup>.

La stessa prospettiva è condivisa dalla *Parafrasi* anonima (ed. cit., p. 236, Ἐκείνων οὖν σὺ μνωόμενος, μηδὲν ἀτιμάζε τῆς Θεότητος, τὸ μὲν προτιθείς, τὸ δὲ ὑποβιβάζων), di Billius (*Ne Triadis sanctae quidquam aspernere, caveto, / Celsius inferiusve locans*), Caillau (*cave quidquam in Divinitate spernas, / Aut supra statuens aut infra*), Moreschini (2006, p. 224, «e non disprezzare nessun aspetto della natura divina, ponendo qualcosa, al suo interno, su di un piano superiore e qualcos'altro su di un piano inferiore»). Questa interpretazione pare accordarsi bene con il séguito del carne (41-43) e porta a considerare i vv. 40-41 come una conclusione non tanto del gruppo dei vv. 33-39 quanto di questa

<sup>164</sup> L'unico precedente sembra essere [Opp.] *Cyn.* 1, 406 s., καὶ στήθεα νέρθε κραταιά, / εὐρέα· τῷ πρόσθεν δέ κτλ.

<sup>165</sup> «Ricordando questo esempio, non osare disprezzare nessun aspetto della natura divina, così da dire che, secondo l'essenza, v'è uno che viene prima e uno che viene dopo, ossia uno che al confronto appare maggiore ed un altro, invece, inferiore, oppure che vi è uno grande, uno maggiore e uno grandissimo: in questo modo la Trinità sarebbe considerata come composta da tre gradi completamente ineguali e diversi di divinità», trad. cit., p. 87

intera prima parte di *arc.* 3, ma presuppone che si emendi τὸ δ' in τὸ δ', trādito peraltro da parte della tradizione (C<sup>M</sup>aC<sup>a</sup> VIMbPj L): l'ellissi di τὸ μὲν non creerebbe difficoltà, essendo un fenomeno ampiamente attestato, anche in Omero: vd. Denniston 1954, p. 166. V'è, tuttavia, anche un'altra possibilità, sostenuta da Sykes (1997, p. 126)<sup>166</sup>: questi, infatti, osservando che il principale significato di πρόσθεν è «in front, before», dal punto di vista e dello spazio e del tempo, e solo secondariamente denota priorità di rango, propone la seguente traduzione: «With these in mind, refrain from dishonouring Godhead in any way, bearing in front of you this analogy drawn from below» (p. 13): «Greg. is thus warning his reader of the dangers of analogy [...]. To apply slavishly to the Trinity the analogy of Adam, Eve, and Seth would clearly dishonour it. Adam, for instance, is anterior to Eve and both are anterior to Seth. Such temporal distinctions are meaningless and totally misleading if applied to the Godhead. The following lines support this interpretation» (p. 126). La proposta pare convincente, tenendo conto dell'uso gregoriano di πρόσθε φέρειν nel senso di «anteporre, preferire»<sup>167</sup>, anche se, leggendo strettamente i vv. 40-41 a quelli immediatamente precedenti, si viene a determinare un asindeto alquanto aspro. Forse si potrebbe anche vedere in τὸ δ' ἐνερθεν, più che uno specifico riferimento all'episodio genesiaco, introdotto peraltro da Gregorio stesso nella discussione, un'allusione più in generale a tutte le categorie terrene relative alla generazione (compreso naturalmente anche l'esempio di Seth), che non possono adeguatamente esprimere le realtà divine: Sykes probabilmente è stato influenzato nella sua lettura dal dimostrativo τὸ δ', che andrebbe eventualmente sostituito con τὸ δ'. In questo modo il lemma verrebbe a rappresentare un parallelo di *or.* 31, 10, 8-10, Λίαν μὲν αἰσχρόν, καὶ οὐκ αἰσχρόν μόνον, ἀλλὰ καὶ μάταιον ἐπεικῶς, ἐκ τῶν κάτω τῶν ἄνω τὴν εἰκασίαν λαμβάνειν κτλ. (vd. *supra*). L'assenza di un qualunque nesso avversativo al v. 40, tuttavia, mi rende più incline a slegare i vv. 40-41 da quelli immediatamente precedenti e a connetterli con il contesto più ampio della prima parte di *arc.* 3, dando la preferenza all'interpretazione di Niceta, che, come si è detto, si accorda meglio con i vv. seguenti, volti ad affermare l'assoluta uguaglianza dell'unica natura (μία φύσις) divina; cfr. anche *or.* 26, 19, cit. *infra*, ad v. 41; 31, 14, cit. *supra*, ad vv. 37-41

<sup>166</sup> Ma forse già prima da Hornschuch 1645, p. 47: *Ante-ferens, hoc infra (inferius)*.

<sup>167</sup> Cfr. *e.g. carm.* 2, 1, 10, 20, col. 1028, οὐδ' ἔθελον Χριστοῦ ἄλλο τι πρόσθε φέρειν; 2, 1, 16, 77 s., col. 1260, εἴτε τι γλῶσσα / πρόσθε φέροι; 2, 1, 45, 346, col. 1377.

## 41b-43

ἡ φύσις ἐστίν, ἄμετρον,  
ἄκτιστον, ἄχρονον, ἐσθλόν, ἐλεύθερον ἢδ' ὀμόσεπτον,  
εἰς Θεὸς ἐν τρισσοῖς ἀμαρύγμασι κόσμον ἐλίσσω.

**41b-42:** Per la successione asindetica di epiteti cfr. *supra*, ad *arc.* 1-9 e soprattutto *arc.* 1, 25 ss. Come ricorda Sykes (1997, p. 127), ricorre qui il medesimo linguaggio della teologia negativa già incontrato in *arc.* 1 (v. 25 ἄναρχος, ἀναίτιος, οὐ περιγραπτός, 27 ἀπείριτος) e 2, 16 (ἄσηκτος, ἀσώματος); cfr. anche *arc.* 4, 39 (ἄναρχος, ἀδήριτος). Sulla teologia negativa, vd. *supra*, ad *arc.* 1, 1-5 e *passim*. Da notare la *uariatio*, che a ἡ φύσις fa seguire degli aggettivi neutri, da intendere con Moreschini (2006a, p. 224) come sostantivati in funzione appositiva (le versioni di Billius, Hornschuch p. 47, Caillau e Sykes, più praticamente, li traducono *tout court* come attributi di φύσις); lo stesso accade in *or.* 23, 11, cit. *infra*. Ciascuno di essi, come si vedrà, oltre all'impiego trinitario, conosce uno specifico riferimento alle seconda e soprattutto alla terza ipostasi, conformemente a quanto dichiarato da Gregorio, sulla scia già di Atanasio e (Ps.-)Didimo (cfr. Simonetti 1975, pp. 487 ss., 507), in *or.* 31, 3, dove il passo del prologo giovanneo *Erat lux vera etc.* (1, 9) è applicato a ciascuna delle tre persone: Φῶς, καὶ φῶς, καὶ φῶς· ἀλλ' ἐν φῶς καὶ ἐν Θεός (ll. 17, p. 280; si confronti anche ἄλλος καὶ ἄλλος in *epist.* 101, 21, cit. *supra*, ad *arc.* 1, 29b-30, p. 210); cfr. anche Greg. Nyss. *Eun.* 3, 8, 10 ss. e *ad l.* Ramelli 2007, p. 1018.

Notevole è anche il gioco di assonanze, al v. 42, fra i suoni α, ε e ο.

**41 ἡ φύσις:** Il nesso, che ha un parallelo in diversi *loci* di Plotino (e.g. 5, 5, 3, 1, Μία τοίνυν φύσις αὐτῆ ἡμῖν κτλ.), ricorre anche in *arc.* 3, 71 (vd. *infra*), ἐν τρισσοῖς φαέεσσιν ἡ φύσις ἐστήρικται; cfr. anche *ibid.* v. 73, Τριάς [...] φύσις ἔστ' ἀκέαστος (per ἀκέαστος vd. *arc.* 2, 35, p. 311)<sup>168</sup>. Cfr. anche Ath. *hom. in Mt* 11, 27, PG 25, col. 217, ἡ φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος; Greg. Naz. *or.* 26, 19, 8-12, SCh 284, 270, ... τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ προϊόν, μία φύσις, τρεῖς ιδιότητες, Εἰς Θεός, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι [*Eph.* 4, 6]· οὔτε ὑπερτιθέμενος οὔτε μετατιθέμενος οὔτε μειούμενος οὔτε τεμνόμενος («... l'essere ingenerato, quello generato e quello che è proceduto, sono una sola natura in tre proprietà, un solo Dio, "che è al di sopra di tutto, attraverso tutto e in tutto", senza che sia posto sopra un altro, né modificato, né diminuito, né reciso», trad. cit.); 31, 10, 6, p. 292, εἰ δὲ εἰς ὁ Θεὸς καὶ μία φύσις ἢ ἀνωτάτω; *carm.* 2, 1,

<sup>168</sup> Sykes 1997, p. 127.



12, 311, col. 1188, φύσις μία (Trinità); *epist.* 101 (*theol.* 1), 68, Ἡμεῖς δὲ Θεὸν γινώσκουμεν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ταῦτα δὲ οὐ κλήσεις ψιλὰς τεμνούσας ἀξιωματῶν ἢ δυνάμεων ἀνισότητος, ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὡσπερ προσηγορίαν, οὕτω καὶ θεότητος φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν («Noi, invece, conosciamo Dio il Padre il Figlio e lo Spirito Santo, e questi non sono dei puri nomi che dividono dignità e potenze disuguali, ma un'unica e medesima denominazione, e parimenti un'unica e medesima natura e sostanza e potenza dell'essere divino», trad. Moreschini 2006a, p. 200). Vd. anche *infra*, ad v. 43.

φύσις è usato come sinonimo di οὐσία, termine dottrinalmente 'canonizzato' nella formula basiliana μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις (vd. *infra*): per questo uso, oltre ai passi citati *supra*, vd. *PGL*, p. 1496 s.v., I C 1, dove sono indicati diversi paralleli, fra i quali si segnalano in particolare Apoll. *fid. sec. pt.* 14 (Lietzmann 1904, pp. 172, 6), ἡ γὰρ θεότης μία φυσικῶς ἐν τριάδι μαρτυρουμένη τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως βεβαιῶι («la natura divina, infatti, confessata come unica per natura in una triade, rafforza l'unità della natura». trad. mia); *corp. et div.* 6 (*ibid.*, p. 188, 3), οὐδεμία ἀλλοίωσις περὶ τὴν θείαν φύσιν; Greg. Nyss. *Eun.* 3, 3, 10, μία τίς ἐστὶν ἡ θεία φύσις [...] καὶ ἐν τριάδι κηρύσσεται (per φύσις in Gregorio Niseno vd. la voce relativa curata da J. Zachhuber in Mateo-Seco-Maspero 2010, pp. 615-620, in particolare p. 619).

La differenza fra φύσις e οὐσία, scrive Prestige 1952, p. 234 (il riferimento è segnalato da Sykes 1997 *ad l.*, p. 127), è nel fatto che il primo ha un carattere più 'descrittivo' e generico, relativo soprattutto alla ἐνέργεια, mentre l'altro è metafisico e si riferisce maggiormente alla realtà: vd. anche *ibid.*, pp. 234 s.

Sul ruolo di μία φύσις nel dibattito cristologico di IV-V sec. vd. *supra*, ad *arc.* 2, 57-83 e Grillmeier 1982, pp. 614 ss. e *pass.*

**ἄμετρον:** Rare sembrano essere le occorrenze di questo aggettivo in diretto riferimento a Dio (cfr. *arc.* 1, 27, ἀπειριτος): oltre a questo luogo, cfr. Apoll. *fid. sec. pt.* 9 (Lietzmann 1904, pp. 170, 22), ἄμετρος ὁ πρὸ τῶν αἰώνων (cfr. *PGL*, p. 88 s.v.); è usato, invece, da Giustino (*dial.* 47, 5) in riferimento a *Rm* 2, 4 (τὸ ἄμετρον τοῦ πλοῦτου αὐτοῦ [*scil.*, Θεοῦ]).

**42 ἄκτιστον:** Tale lezione è testimoniata dalla maggioranza dei codici di Ω (Ma N Va Iv) e Π (VI δ<sup>1</sup> λ), mentre il resto della tradizione ha ἄκτιτον (CCa L CuS). La scelta di ἄκτιστον, operata da Moreschini nella sua edizione secondo il criterio di maggioranza, impone di attribuire valore monoconsonantico al nesso -στ-, che altrimenti allungherebbe *contra metrum* la vocale precedente (vd. p. 32). La difficoltà potrebbe esser risolta, come suggerito da Gonnelli (in Agosti-Gonnelli 1995, p. 403 e nota 409) e più recentemente sostenuto da Sicherl (2011, pp. 220-221), accogliendo la variante ἄκτίτον; questa solu-

zione, regolare dal punto di vista metrico, si presenterebbe tuttavia problematica sotto l'aspetto semantico: l'aggettivo (dal miceneo *a-ki-ti-to*) è infatti attestato unicamente in [Hom.] *hymn.* 5 (*in Ven.*), 123 nell'accezione di «non coltivato» (πολλὴν δ' ἄκληρόν τε καὶ ἄκτιτον [γῆν, *scil.*]), che mal si accorderebbe in un contesto teologico. In realtà, non sorprenderebbe l'uso, da parte di Gregorio, di ἄκτιτον *pro* ἄκτιστον, come gli stessi Gonnelli e Sicherl rilevano, senza contare che tale termine, se inteso in endiadi con ἄκληρον dell'inno omerico («non diviso»)<sup>169</sup>, potrebbe esser stato interpretato come sinonimo di ἀσύνθετος, appartenente al lessico della teologia negativa<sup>170</sup> ed in tal senso *lectio difficilior*. Considerando «l'accentuata insensibilità di Gregorio al peso dei gruppi consonantici»<sup>171</sup> si potrebbe tuttavia conservare il testo dato da Moerschini<sup>172</sup>.

In riferimento alla Trinità o comunque alla φύσις divina a prescindere dall'articolazione trinitaria, ἄκτιστος si rinviene, spesso in successioni asindetichiche di aggettivi riconducibili alla teologia negativa, ad es. in *Clem. epit. B* 17, 17 s., ἕνα θεὸν γνωρίζοντες ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἀναρχον [...] ἄκτιστον κτλ.; Orig. *FrEz*, PG 13, 809, col. 49 s., ὁ θεὸς ἀπαθὴς ἐστίν, ὡς καὶ ἀτρεπτος, καὶ ἄκτιστος; *Mart. s. Merc.* 7, 87 s., ἄκτιστον ἀρχήν, / μίαν, τρισυπόστατον; Bas. *epist.* 8, 3, 14, τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τὴν ἀγίαν καὶ ἄκτιστον δηλῶ; Greg. Nyss. *fid.*, GNO 3, 1, p. 67, 5, μίαν γὰρ ὁμολογήσει τὴν ἄκτιστον φύσιν, τὴν ἐν πατρὶ καὶ νιῶ καὶ πνεύματι ἀγίῳ θεωρουμένην; Greg. Naz. *or.* 6, 22, 18-21, SCh 405, 176, Μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη καὶ Τριάς εἰς Μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη, πᾶσα προσκυνητή, βασιλικὴ πᾶσα, ὁμόθρονος, ὁμόδοξος (cfr. il successivo ὁμόσεπτον) [...] ἄκτιστος, ἀόρατος; 23, 11, 4 s. 9 s., SCh 270, 302, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν [...] φύσιν θεότητος [...] αὐτὴν ἑαυτῷ συμβαίνουσαν [...] ἄποιον, ἄποσον, ἄχρονον, ἄκτιστον κτλ.; *ibid.* ll. 21 s., p. 304, τῆς ἀκτίστου [...] φύσεως; *Amphil. fr.* 4 Datema, Τὸ ἄχρονον ἄκτιστον, τὸ δὲ ἄκτιστον ἀναρχον, τὸ δὲ ἀναρχον αἰδίδιον, αἰδίδιος μόνος ὁ θεός. È tuttavia applicabile anche a ciascuna delle ipostasi trinitarie: cfr. e.g., per il Padre, *Test. Sal.*, p. 76, 13 McCown, ἄκτιστε καὶ ἀόρατε; Bas. *epist.* 38, 3, 3, Ὁ γὰρ τοῦ ἀκτίστου καὶ τοῦ ἀκαταλήπτου λόγος

<sup>169</sup> Cfr. DGE s.v.

<sup>170</sup> Vd. PGL, p. 252 s.v. e Moerschini 1997b, pp. 47-8. La stessa radice da cui ἄκτιτος vien fatto derivare, \*κτει-, avrebbe appunto il significato di «coltivare» o anche «costruire» (cfr. Faulkner 2008, p. 198).

<sup>171</sup> Gonnelli in Agosti-Gonnelli 1995, p. 403 nota 409.

<sup>172</sup> Le due lezioni erano già note a Niceta David, che le inserì una di fianco all'altra nel suo commento (ed. cit., p. 86, l. 127, ἄκτιτος ἢ ἄκτιστος), a riprova forse di una certa difficoltà nel riconoscere quella genuina.

(per la paternità dell'epistola vd. *supra*, p. 411); [Bas.] (= Didym.) *Eun.* 4, 1, PG 29, 681 C; per il Figlio, Greg. Naz. *or.* 43, 30, 25 s., *SCh* 384, 194, τὴν ἄκτιστον φύσιν καὶ ὑπέρχρονον; 38, 13, 28, *SCh* 358, 134, Ὁ ὦν γίνεται καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται («Colui che è diviene, l'increato è creato»); per lo Spirito Santo, Greg. Nyss. *fid.*, GNO 3, 1, p. 66, 1; Greg. Naz. *or.* 32, 5, 11, *SCh* 318, 94; 41, 7, 1 s., *SCh* 358, 328, Εἰ μὲν οὐδὲ ἄκτιστον [...] ὁμολογεῖτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐδὲ ἄχρονον; altri riferimenti in *PGL*, p. 68 3-5. Sulla fondamentale divisione fra realtà creata ed increata nel Nisseno vd. Moreschini 2014, pp. 804-5 nota 180 e bibliografia ivi indicata. In ambito pagano cfr. Plut. *Num.* 8, 7, ἀόρατον δὲ καὶ ἄκτιστον καὶ νοητὸν ὑπελάμβανεν εἶναι τὸ πρῶτον (Pitagora e Numa).

**ἄχρονον:** vd. *supra*, *ad arc.* 2, 7 ἄχρονος Υἱός.

**ἐσθλόν:** cfr. *supra*, *arc.* 1, 27, Υἱέος ἐσθλοῦ; 2, 51, ὄργανον ἐσθλόν; in *or.* 31, 29, 20, p. 334, lo Spirito Santo è detto ἀγαθόν, in ossequio a *Ps.* 142, 10, τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ὁδηγήσει με ἐν γῆ εὐθείᾳ (Vulg.: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*).

**ἐλεύθερον:** cfr. 2 *Cor* 3, 17, ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία (Vulg.: *Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas*); Greg. Naz. *or.* 31, 29, 15 s., p. 334, Πνεῦμα [...] ἐλευθερίας. Basilio, nel *De Spiritu Sancto* (20, 51) aveva contestato l'uso di questo che di questo aggettivo facevano i pneumatomachi, al fine di collocare lo Spirito Santo ad un livello intermedio fra il padrone e il servo (*SCh* 17<sup>bis</sup>, 426, Οὔτε δούλον φησιν, οὔτε δεσπότην, ἀλλ' ἐλεύθερον; cfr. la posizione di Eustazio di Sebaste riportata *supra*, *ad arc.* 1, 35); ad essi obiettava che una simile condizione non esiste nemmeno fra le creature e riferirla allo Spirito costituisce un'empietà (p. 430). «Here – osserva Sykes (1997, p. 128) – Greg. is maintaining the fullest possible meaning of 'free'», in analogia con αὐτοκέλευστον del v. 7. Per l'uso cristologico dell'aggettivo vd. *PGL*, p. 449 s.v. 2 a-b.

**ὁμόσεπτον:** attestato solo qui, nel senso di «worshipped equally with»<sup>173</sup> e in Pacomio Rusano, *Synt.* 1, p. 87, 10. Cfr. cfr. ὁμόδοξον *supra* al v. 9 e μονόσεπτος in *carm.* 2, 2, 4, 87, altro probabile conio nazianzenico (vd. Moroni 2006, p. 125 *ad l.*).

**43:** cfr. *arc.* 3, 46 (vd. *infra*); 4, 65, τρισσοφαοὺς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφῆριστον. Che la terminologia della luce (su cui vd. *supra*, pp. 124, 147, 146 e riferimenti ivi indicati e ancora Moreschini 1997f *passim*; Piottante 1999, p. 91) si prestasse in maniera particolarmente efficace ad esporre il discorso trinitario lo dichiara Gregorio stesso, ricollegandosi a *Ps.* 35, 10, 2 (ἐν τῷ

<sup>173</sup> *PGL*, p. 961 s.v.

φωτί σου ὀψόμεθα φῶς, *et in lumine tuo videbimus lumen*), in *or.* 31, 3, 20-22, p. 280, [...] ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριττον τῆς Τριάδος θεολογίαν<sup>174</sup>, e particolarmente *ibid.*, cap. 14 (ll. 2-9, p. 302), dove il Dio trinitario, consistente in un'unica οὐσία divina distinta in tre persone, è espressamente paragonato a tre soli che si compenetrano reciprocamente in un'unica fusione di luce<sup>175</sup>:

Ἡμῖν εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἄν τρία πιστεύηται. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἡττον Θεός· οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον· οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδέ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα λαβεῖν ἔστιν· ἀλλ' ἀμέριστον ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἢ θεότης· καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἔχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις<sup>176</sup>.

Cfr. anche *or.* 32, 21, 12 s., *SCh* 318, 130, τὴν μίαν ἐν τοῖς τρισὶ θεότητα καὶ λαμπρότητα; 39, 11, 12-15 e 17-19, *SCh* 358, pp. 170, 172, Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω, ἐνὶ φωτὶ περιαστράφητε καὶ τρισὶ· τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ιδιότητας, ἢ γ' οὖν ὑποστάσεις, εἴ τιτι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα [...]. ἐνὶ δὲ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἴτουν θεότητος. Διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως, ἴν' οὕτως εἶπω, καὶ συνάπτεται διηρημένως<sup>177</sup>; 42, 15, 16 s., *SCh* 384, 82, Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός. Espressioni formalmente più simili a questo passo s'incontrano anche nei *carmina*:

<sup>174</sup> «prendendo dalla luce, che è il Padre, la luce, che è il Figlio, nella luce, che è lo Spirito Santo: teologia breve e semplice della Trinità», trad. cit.

<sup>175</sup> È qui espressa, soprattutto nell'immagine del ritorno del Figlio e dello Spirito al Padre, quella realtà che la teologia greca successiva, a partire da Giovanni Damasceno, denominerà *περιχώρησις*, ossia «la reciproca presenza delle tre persone della Trinità» (cfr. Brugarolas Brufau 2012, p. 108; la citazione è da Moreschini 2005, p. 531); vd. però anche le precisazioni di Nigra (2019, pp. 170-172) sull'impiego di tale termine prima di Giovanni Damasceno; per i fondamenti scritturistici di tale dottrina e le sue radici nella tradizione neoplatonica vd. Lilla 1997, pp. 158-159.

<sup>176</sup> «Per noi c'è un solo Dio, perché c'è un'unica divinità; e gli esseri che da Lui provengono ritornano all'Uno, anche se si crede che siano Tre. Infatti, non è che uno sia Dio in maggiore, l'altro, invece, in minor misura; né l'uno prima e l'altro dopo. Non è separato in volontà, né diviso in potenza, né è possibile trovarvi alcuna delle caratteristiche che si trovano negli esseri divisibili: ma la divinità è indivisibile pur in esseri distinti, se bisogna dirla in breve, come in tre soli collegati reciprocamente, unico è il fascio di luce riunita», trad. cit.

<sup>177</sup> «Quando parlo di Dio, dovete essere abbagliati da una luce e da tre luci: tre in rapporto alle peculiarità, o ipostasi che di si voglia e, se qualcuno preferisce, si può anche parlare di Persone [...]; una, invece, in rapporto all'essenza della sostanza o della natura divina. Essa, infatti, viene divisa indivisibilmente, per così dire, e si congiunge in modo distinto», trad. cit.

cf. *carm.* 1, 2, 1, 29, col. 524, εἷς Θεὸς ἐν τρισσοῖσιν ἀνοιγόμενος φαέεσσι; 2, 1, 16, 29 s., col. 1256, Τριάς [...] ἡ μονόσεπτος / λαμπομένη τρισσοῖς κάλλεσιν οἰγομένοις; 2, 1, 34A, 77 s., col. 1313, φαεινῆς / εἷς ἐν ἀγειρομένης λάμπιν ἐμῆς Τριάδος; 2, 2, 4, 87 s., col. 1512, Τριάς θεότης μονόσεπτος, / ἐν φάος ἐν τρισσοῖς ἀμαρύγμασιν ἰσοθέοισι. Una simile formulazione, che richiama alla memoria Dante, *Par.* 31, 28 s.: «Oh trina luce che 'n unica stella / scintillando a lor vista, sì li appaga!», è presente in *Ath. Serap.* 1, 19, dove le tre ipostasi vengono rispettivamente presentate come luce, splendore e «colui nel quale siamo illuminati» (τοῖνυν πατρὸς φωτὸς ὄντος, τοῦ δὲ υἱοῦ ἀπανγασματος αὐτοῦ [...] ἔξεστιν ὄρᾶν καὶ ἐν τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα, ἐν ᾧ φωτιζόμεθα, «Il Padre dunque è luce e il Figlio è il suo splendore [...]. Ora è possibile vedere nel Figlio anche lo Spirito, nel quale siamo illuminati», trad. Cattaneo cit., p. 73), anche se Gregorio prende le distanze, in *arc.* 3, 61-69, da simili esemplificazioni, risalenti in gran parte agli apologisti, passibili di un'interpretazione in chiave modalista, e ancora, sotto forma di paragone, in Gregorio di Nissa: cfr. *Spir.* 6, GNO 3, 1, p. 93, 3 ss., ὡσπερ ἂν εἴ τις ἐν τρισὶ λαμπάσι διηρημένην βλέπων τὴν φλόγα – αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτὸς ὑποθώμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν κτλ. («Come se uno, vedendo una fiamma distinta in tre lampade – e intanto pensiamo che causa della terza luce è la prima fiamma, in quanto la prima accende il fuoco estremo, passando per successione attraverso quello mediano...», trad. Moreschini 2014, p. 1951); cfr. anche *Eun.* 1, 378; 1, 532 ss., in particolare 533, ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου ἄλλον ἡλιον ὁμοῦ τῆ τοῦ πρώτου ἐπινοία γεννητῶς αὐτῷ συνεκλάμποντα [...]. καὶ πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, οὐ χρονικῶ τινι διαστήματι τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀποτεμνόμενον, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός, φῶς μέντοι καὶ αὐτὸ καθ' ὁμοιότητα τοῦ προεπινοηθέντος λάμπον καὶ φωτίζον καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ τοῦ φωτὸς ἐργαζόμενον («...un secondo sole che proviene dal sole non generato: questo secondo sole brilla insieme con il primo per mezzo della generazione quando si pensa il primo sole [...]. E ancora noi pensiamo un'altra luce del genere, nello stesso modo, non troncata da un intervallo di tempo dal sole che è stato generato, ma che brilla attraverso di lui e possiede, però, la causa della sua sussistenza nella luce primigenia, e comunque è anch'essa luce che brilla e risplende a somiglianza della luce pensata precedentemente e produce tutti gli altri effetti propri della luce», trad. cit., p. 915).

**La formula μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις.** Il dettato gregoriano richiama in maniera evidente la formula μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, che rappresenta

l'esito della riflessione di Basilio sul problema trinitario<sup>178</sup>, accolta e sviluppata dagli altri Cappadoci.

Come evidenziato da Lilla (1997), già in Clemente (ad es. in *strom.* 5, 103, 1), nonostante lo sviluppo parziale della sua teologia trinitaria (soprattutto in merito allo Spirito), e ancor più in Origene sono riscontrabili riscontrabili forti analogie, per lo più mediate attraverso il riferimento ai «tre re» della seconda epistola pseudoplatonica (312 e 1-4) e alla loro interpretazione neoplatonica (ad es. *Enn.* 5, 1, 8), fra le tre ipostasi plotiniane e le persone divine, gerarchicamente diposte in maniera digradante<sup>179</sup>. Parimenti al maestro Alessandrino si deve il primo impiego del termine ὑπόστασις, nell'accezione di «entità individuale», per indicare le Persone trinitarie<sup>180</sup>, anche se – rileva Simonetti (in *DO*, p. 464) – «più complesso è il discorso riguardo al modo con cui Origene ha concepito l'unità per cui le tre ipostasi costituiscono un solo Dio», considerando anche l'atteggiamento di sospetto nei confronti dell'idea di un «sostrato» comune, passibile di un'interpretazione materialistica alla maniera stoica (vd. *ibid.*)<sup>181</sup>.

Lungo questa linea si collocano anche autori come Eusebio, Didimo Cieco e Teodoreto di Cirro, nei quali diviene esplicito il confronto fra ipostasi trinitarie e neoplatoniche, considerate, queste ultime, prefigurazioni delle prime<sup>182</sup>: emblematico è il caso del *De Trinitate* attribuito a Didimo<sup>183</sup>, che, a conferma dell'esistenza di tre ipostasi nell'ambito di un'unica θεότης ([Did.] *Trin.* 2, PG 39, 761 A 8-9, αἱ τρεῖς μακάριαι ὑποστάσεις ἐν μιᾷ θεότητι), non esita (col. 760, B) a far ricorso alla testimonianza di Porph. *hist. phil.*, fr. 16 Nauck (= Cyr. c. *Iul.*, PG 76, 553 = *FrGrHist* 2 B 260, fr. 16), ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν. εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν τὰγαθόν, μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργόν, τρίτην δὲ τὴν

<sup>178</sup> Per l'evoluzione del pensiero basiliano sul problema del rapporto οὐσία/ipostasi vd. Simonetti 1975, pp. 511 ss.

<sup>179</sup> Cfr. Lilla 1997, pp. 129-148.

<sup>180</sup> Cfr. Lilla 1997, p. 136 e *CIO* 2, 10, 75, cit. *supra*, nota 376 a pagina 230, e *ibid.* 10, 37, 246, *SCh* 157, 528, 530, dove sembra presupposta anche l'idea di una οὐσία comune al Padre e al Figlio (cfr. Simonetti in *DO*, p. 464).

<sup>181</sup> *Contra* Ramelli 2012, p. 302, ritiene la dottrina secondo cui «the Father, the Son, and the Spirit have the same οὐσία but are three different ὑποστάσεις» pienamente origeniana. Sul ruolo di Atanasio nell'elaborazione di tale formulazione vd. Dörrie 1955 (in Dörrie 1976, pp. 56 ss.) e la puntualizzazione di Simonetti 1975, pp. 511-12.

<sup>182</sup> Vd. *ibid.*, p. 128 e *passim*.

<sup>183</sup> Per uno *status quaestionis* relativo al problema della paternità dell'opera vd. la bibliografia indicata in *CPG* e *CPG Suppl.* 2570.

τοῦ κόσμου ψυχῆν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θεότητα προελθεῖν<sup>184</sup>. Allo stesso ambito neoplatonico (e forse allo stesso passo di Porfirio o alla sua fonte) sembra rinviare, come ragionevolmente sostenuto da Simonetti (1975, p. 513), Mario Vittorino, in cui è presente una delle prime attestazioni della formula poi recepita da Basilio<sup>185</sup>: cfr. *Adv. Ar.* 2, 4, *SCh* 68, 408: *Et ideo dictum est: de una substantia, tres subsistentias esse, ut id ipsum quod est esse subsistat tripliciter: ipse deus et Christus, id est λόγος, et spiritus sanctus*; 3, 4, *ibid.*, p. 450, *necessario et sunt tria et tamen unum, cum omne, quod singulum est unum, tria sint. Idque a Graecis ita dicitur: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις*.

Quest'ultima consentì poi a Basilio di trovare un punto di incontro fra le opposte posizioni dei niceni omousiani, che ammettevano in Dio un'unica οὐσία ed un'unica ipostasi, per quanto articolata in maniera trinitaria, e di omeousiani ed omei, favorevoli invece alle tre ipostasi<sup>186</sup>; più in generale rappresentò per i Cappadoci «an answer, on the one hand, to Sabellianism and Judaism, which blurred the distinction between the three persons, and, on the other, to Arianism, tritheism and the metaphysical system of Plotinus, which split the fondamentale unity of the Godhead by subordinating the second hypostasis to the first and the third to the second»<sup>187</sup>.

Come si è visto, la riflessione trinitaria cristiana era stata alimentata, fin dal II sec., da un proficuo confronto e da numerose 'interferenze'<sup>188</sup> con la speculazione medio- e neoplatonica<sup>189</sup>. A conferma di ciò Lilla ha giustamente messo in luce come la dottrina di Dio come monade triadica e triade monadica (vd. *infra*, ad v. 60), così caratteristica del pensiero del Nazianzeno e del

<sup>184</sup> «Platone disse, infatti, che l'essenza del divino procede fino a tre ipostasi e che il Dio sommo è il Bene, e dopo di lui il secondo è il demiurgo, e terza l'anima del mondo: fino all'anima, appunto, procede la divinità», trad. mia.

<sup>185</sup> Cfr. Hadot in *SCh* 69, 911: «Victorinus est le premier témoin de l'apparition de cette formule»; Simonetti 1975, p. 513.

<sup>186</sup> Vd. in generale Simonetti 1975, pp. 511 ss. In precedenza un tentativo di dirimere la questione era stato avanzato da Apollinare di Laodicea, proponendo di articolare la θεότης in tre πρόσωπα (cfr. *fid. sec. pt.* 13; 14; 25, pp. 171 s., 176 Lietzmann), senza tuttavia ottenere successo, forse a causa delle implicazioni modaliste insite nel termine (vd. Simonetti 1975, p. 193).

<sup>187</sup> Lilla 1997, p. 154.

<sup>188</sup> Cfr. Criscuolo 2005.

<sup>189</sup> Poteva talvolta verificarsi anche il caso inverso di un influsso cristiano sul pensiero neoplatonico: è il caso forse di Amelio, al quale Proclo, in un passo del *Commento al Timeo* platonico (2, 306, 1 ss. Diehl), attribuisce una concezione triadica del Demiurgo, sulla base dei tre re della seconda epistola pseudoplatonica, forse però per influsso delle coeve discussioni trinitarie: vd. Criscuolo 1999a, pp. 204-5.

Nisseno, non costituisca un prodotto originale della loro speculazione teologica, ma sia invece già presente negli *Oracula Chaldaica* (vd. *infra*) e nella fase post-plotiniana del pensiero di Porfirio<sup>190</sup>, il quale appunto aveva postulato, sotto l'influsso degli stessi *Oracula*, «at the top of his metaphysical system not the absolute 'one' of Plotinus, which admits no division whatever in itself [...], but a threefold 'one', viz., an intelligible triad composed by existence (ὑπαρξις, corresponding to the Fahter of the *Chaldean Oracles*), by its power or life (δύναμις, ζωή) and by its intelligence or noetic activity (νοῦς, νόησις, corresponding to the paternal intellect, πατρικὸς νοῦς, of the *Chaldean Oracles*)»<sup>191</sup>. Lo studioso (pp. 155 s.) fa riferimento in particolare ad alcuni *loci* del *Commento al Parmenide* attribuito a Porfirio<sup>192</sup>, dai quali si evince la consonanza fra le due triadi, neoplatonica e cristiana: cfr. 9, 1-4, 5-7 Hadot, Οἱ δὲ ἀρπάσαι ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόντες δύναμιν τε αὐτῷ διδόασιν καὶ νοῦν ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ συνηνῶσθαι [...] καὶ τῆς τριάδος αὐτὸν οὐκ ἐξελόντες ἀναρῆιν ἀριθμὸν ἀξιοῦσιν<sup>193</sup>; 14, 10-12, 15-16, Ἐν μὲν οὖν ἔστιν καὶ ἀπλοῦν κατὰ τὴν πρώτην [...] ἰδέαν, [...] οὐχ ἓν δὲ οὐδὲ ἀπλοῦν κατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ ζωὴν <καὶ> τὴν νόησιν<sup>194</sup>. La concezione, qui espressa, dell'unione dei tre membri della triade in una monade assolutamente semplice e priva di numero, che esclude però la confusione (σύγχυσις) e la perdita dei tratti distintivi dei suoi 'componenti'<sup>195</sup>, ha un riscontro preciso nella dottrina trinitaria sopra incon-

<sup>190</sup> Cfr. Lilla 1997, p. 155.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 156; non v'è dunque un Uno al di sopra della Triade (Hadot 1968, I 97, cit. in *ibid.*).

<sup>192</sup> I frammenti di quest'opera erano trāditi adespoti da alcuni fogli palinsesti di un evangelario bobbiense conservato presso la Biblioteca di Torino (F VI 1), andato perduto nel 1904 a causa di un incendio. Il contenuto è stato tuttavia preservato all'edizione pubblicata nel 1892 da Kroll (599- 627), sulla base anche di precedenti trascrizioni di B. Peyron e W. Studemund (cfr. Hadot 1961, p. 410, II). L'edizione di riferimento è quella di Hadot 1968 (vol. II), che ne ha rivendicato la paternità porfiriana.

<sup>193</sup> «D' altra parte, quelli che sostengono che Lui stesso è separato da tutte le cose che vengono da Lui ammettono, tuttavia, che la sua Potenza e il suo Intelletto siano co-unificati nella sua semplicità [...] e, non separandolo dalla Triade, credono che Egli non sia numero» (trad. in Hadot 1993, p. 81, con modifiche). Il riferimento è a *Orac. Chald.* 3 (ὁ πατήρ ἤρπασσεν ἑαυτὸν) e 4 (ἢ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ [Πατρί, *scil.*], νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου [Πατρός]) des Places (p. 67).

<sup>194</sup> «Egli è dunque Uno e Semplice secondo la sua prima forma, [...] ma Egli non è né Uno né Semplice secondo la distinzione EsistenzaVita-Pensiero», trad. cit., p. 95.

<sup>195</sup> Porfirio esponeva tale dottrina, diffusa in ambito neoplatonico (cfr. e.g. Plot. 5, 3, 12, 44 s., Οὐδὲ γὰρ ἀποτέμνηται τὸ ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' αὐτὸν αὐτῷ κτλ., «Non è infatti separato da Lui [dall'Uno, *scil.*] ciò che da Lui deriva, e nemmeno è identico a Lui ... », trad. Faggin



trata della «pericoresi» e in quella «nuova e paradossale unita distinzione e divisa unione» (καινήν και παράδοξον διάκρισίν τε συνημμένην και διακεκριμένην συνάφειαν) di cui parla Gregorio Nisseno nel *De Differentia Essentiae et Hypostasis* (= [Bas.] *epist.* 38, 4, 89-91 Courtonne, vd. *supra*, p. 411)<sup>196</sup>: «the absolutely simple Godhead is a monad composed of three distinct hypostases which, however, form a unity not only because they have the same substance and the same will, but also because they dwell in each other and blend themselves together without blurring their distinctive connotations»<sup>197</sup>.

Da quanto sin qui rilevato risulta che l'antecedente più prossimo della dottrina trinitaria dei Cappadoci è rappresentato da quella metafisica di Porfirio, che essi avrebbero appunto ripreso e riadattato al dogma cristiano<sup>198</sup>. Un riferimento specifico a Plotino sembra invece presente in μία φύσις, che nelle *Enneadi* (ad es. 4, 7, 11, 18; 4, 9, 5, 1 s.; 6, 4, 4, 34-36) esprime il permanere dell'unità dell'Anima nonostante la sua presenza nelle anime particolari (in maniera analoga alla Trinità, ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις)<sup>199</sup>.

Si ricorderà che anche per Teodoro di Asine «l'Uno monade», che determina la triade intelligibile, «è triadicamente strutturato e 'trinitariamente spiegato'», composto dalle tre lettere che compongono la parola ἔν (l'aspirazione dello spirito aspro è computato come una lettera a sé): vd. *ibid.*, pp. 219-220 e *supra*, p. 236.

Εἷς Θεός: cfr. *supra*, ad arc. 1, 25.

2019, p. 845), ma risalente in ultima analisi allo stoicismo e al pensiero anassagoreo, anche nei Συμμικτὰ ζητήματα, come dimostrato da Dörrie: cfr. Lilla 1997, pp. 158-9.

<sup>196</sup> Cfr. Greg. Naz. *or.* 25, 17, 2-5, *SCh* 284, 198, Νῦν δὲ δίδασκε τοσοῦτον εἶδέναι μόνον, μονάδα ἐν Τριάδι, καὶ Τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην, παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἔνωσιν («Per ora insegna a sapere questo soltanto, vale a dire che si adora una monade in una Triade e una Triade in una monade, situazione che presenta l'aspetto mirabile della distinzione e dell'unità insieme», trad. cit. con lievi modifiche).

<sup>197</sup> Lilla 1997, pp. 157-8.

<sup>198</sup> Cfr. Lilla 1997, p. 159. Alcuni studiosi (Holl, Marksches) hanno tuttavia contestato tale paradigma, osservando che la concezione espressa dalla formula in questione sarebbe un *monstrum* per il platonismo; ritengono, pertanto, più probabile immaginare una ripresa da parte dei Cappadoci della dottrina origeniana delle tre ipostasi, emendata dell'originario subordinazionismo. *Contra* Moreschini ha fatto notare che «la formula poteva essere inaccettabile per un neoplatonico pagano, ma non per un cristiano», manifestando la propria preferenza per l'idea di «un'interpretazione cristiana della ipostasi neoplatoniche, da parte dei Cappadoci» (Moreschini 2013, p. 783). Per un breve *status quaestionis* vd. Moreschini 2013, pp. 782-784; 2014, pp. 93-95.

<sup>199</sup> Lilla 1997, pp. 159-160.

**ἐν τρισσοῖς ἀμαρύγμασι:** Il sostantivo ἀμαρύγμα («scintilla, splendore, bagliore») è tipico del linguaggio poetico: cfr. Hes. *fr.* 43a, 4; 70, 38; 73, 3; 185, 20; 196, 6 Merkelbach-West, Χαρίτων ἀμαρύγματ' (cfr. *LSJ s.v.*: «the flashing steps of Graces»; riferito ai movimenti leggeri della lotta cfr. Bacch. *Epin.* 9, 36 Maehler, del labbro tremolante Theoc. *Id.* 23, 7); Sapph. *fr.* 16, 18 Voigt, κάμαρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω (cfr. Syn. *hymn.* 9, 28, ἀμαρύγμασιν προσώπων; Nonn. *D.* 10, 316, ἀμαρύγμα προσώπου; 7, 249, βλεφάρων ἀμαρύγματα); Ap. Rhod. 3, 288, βάλλεν ἐπ' Αἰσονίδην ἀμαρύγματα (Medea); 4, 847, ὠκύτερη ἀμαρύγματος (Teti); Tryph. 71, διδύμης ἀμαρύγματι χροῖης (riferito agli occhi del cavallo di Troia, fatti di gemme); Nonn. *D.* 2, 596, ἀμαρύγματα φαιδρὰ πεδίλων etc. (mancano occorrenze nella *Parafrasi*); Paul. Sil. *descr. s. Soph.* 192, 545. Nel Nazianzeno ricorre solo qui e in *carm.* 2, 2, 4, 88, cit. al lemma precedente.

**κόσμον ἐλίσσων:** Il senso, come giustamente rileva Sykes (1997, p. 128), non è tanto quello di *gubernare* proposto da Caillau, ma più precisamente quello di «volgere, far girare», che si riscontra ad es. in Eur. *IT* 1145 (εἰλίσσων θιάσους; altri esempi in *LSJ s.v.*, 3). La *iunctura* ricorre, oltre che nell'*Inno a Zeus* di Cleante, *SVF* 537 (I 122), vv. 3 s., Σοὶ δὴ πᾶς ὄδε κόσμος ἐλίσσόμενος περὶ γαῖαν / πείθεται, in forma identica in Mesom. *Sol.* 25, κόσμον ἐλίσσων; Greg. Naz. *arc.* 4, 16; 2, 2, 3, 5, col. 1480 (in entrambi i passi nella stessa *sedes* di esametro); cfr. anche *carm.* 2, 1, 42, 18 s., col. 1345, καὶ γὰρ πάντα / κόσμον ἄγεις, μεγάλοισι λόγοις κρυπτοῖσιν ἐλίσσων; 2, 2, 7, 302 s., col. 1574, οἶακα παντός, / ᾧ κόσμον μεγάλοιο Θεοῦ Λόγος αἰὲν ἐλίσσει; Paul. Sil. *descr. s. Soph.* 285, κόσμον ἐλίσσει; Orph. *hymn.* 4, 3, κόσμη πατήρ, σφαιρηδὸν ἐλίσσόμενος περὶ γαῖαν; per altre espressioni simili all'interno degli *arcana*, cfr. *arc.* 4, 58 (ἐλίσσομένων ἐνιαυτῶν); 5, 17 (τίν' οὐρανὸν ἄλλον ἐλίξεις;), 30 (εἰ μὴ καὶ Θεὸν αὐτὸν ὑπ' ἄστρασι σοῖσιν ἐλίξεις;); 6, 3 (Ἴριν ἐλίσσει); 8, 98 (ἄ θ' ὠρια κύκλος ἐλίσσει).

#### 44-53

τοῖσιν ἐγὼ νέος ἄλλος ἐγείρομαι, εὖτε λοετρῶ,  
 θαπτομένου θανάτοιο παλίσσυτος ἐς φάος ἔλθω·  
 τρισσὴ γὰρ θεότης με φαεσφόρον ἐξανέτειλεν.  
 οὐ σε, κάθαρσι φίλη, οὐ ψεύσομαι. εἰ θεότητι  
 λουσάμενος θεότητα διατηρήξαιμι φαεινήν,  
 λῳίον ἦν ...τρομέω δὲ κακοῦ μύθοιο τελευτήν,  
 ἐλπωρῆ θειοιο χαρίσματος ἢ ἐ λοετρῶν.

45

50

εἶ μ' ὄλον ἐξεκάθηρεν, ὄλος καὶ σεπτὸς ἔμοιγε  
 ἔστι Θεός. τὸ δ' ἄνισον ἔχει βροτὸς ὅστις ἀλιτρός,  
 ἀτὸς ἐν θεότητα, Θεοῦ γέρας, ἄνδιχα τέμνων.

Viene ora proclamato il valore soteriologico della retta confessione trinitaria, evidenziando lo stretto legame fra ortodossia (riconoscimento delle tre ipostasi dell'unica οὐσία divina) e la vita dei fedeli (qui rappresentata dall'*io* [ἐγώ] del poeta), che si manifesta attraverso la rigenerazione del battesimo. A tal fine viene recuperato, in una sorta di variazione sul tema, l'argomento, già introdotto al v. 4 e prima in *arc.* 2, 47-50 (vd. *supra*, p. 326 ss.), della divinizzazione: se la purificazione operata dal Dio uno e trino nel battesimo riguarda l'intero uomo, allora anche la divinità deve essere adorata intera, senza dividerne le Persone come fanno gli eretici, ai quali Gregorio rivolge un anatema in chiusura di sezione.

L'enfasi retorica del passo, che recupera e sintetizza argomentazioni presenti in diverse orazioni (ad es. *or.* 31, 28: vd. lemmi seguenti), è marcata dalla figura etimologica θαπτομένου θανάτοιο (v. 45), come anche dall'apostrofe al battesimo (47) e dall'aposiopesi (49).

**44 τοῖσιν:** si riferisce alle tre ipostasi trinitarie: è un evidente rimando alla formula liturgica del battesimo, desunta da *Mt* 28, 19 (... βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος); cfr. anche *or.* 40, 45, 9-13, *SCh* 358, 304, Βαπτίσω σε μαθητῶν εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. "Ὄνομα δὲ κοινὸν τῶν τριῶν ἐν, ἡ θεότης. Γνώση καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς ῥήμασιν, ὡς ὄλην ἀποπέμπη τὴν ἀθειαν, οὕτως ὄλη θεότητι συντασσόμενος («Io ti battezzero, insegnandoti, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Il nome comune ai Tre è uno solo, cioè quello di "Dio". Tu apprendereai dai gesti e dalle parole a respingere tutta l'empietà e così avrai un posto insieme con la divinità tutta intera», trad. cit.); 42, 16, 10-13, *SCh* 384, 84, πιστεύομενεις Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον, ὁμοούσιά τε καὶ ὁμόδοξα, ἐν οἷς καὶ τὸ βάπτισμα τὴν τελείωσιν ἔχει ἐν τε ὀνόμασι καὶ πράγμασιν («crediamo nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, nella loro comune sostanza e nella loro gloria comune, nei quali anche il battesimo trova il suo compimento, sia nelle parole che nelle azioni», trad. cit.).

**νέος ἄλλος:** Questo nesso, utilizzato da Gregorio anche in *arc.* 8, 53, ὡς κεν Ἀδὰμ νέος ἄλλος ἐπιχθονίοισι φαανθείς, sembra avere un unico precedente in un epigramma di Meleagro di Gadara (*AG* 5, 166, 7, νέος ἄλλος ἔρωσ) ed è ripreso da Nonn. *D.* 8, 50, Δίξέ σοι νέον ἄλλον ἐν αἰθέρι νυμφίον, Ἥρη; 25, 128, νέον ἄλλον (δεσμὸν, v. 130); *al.*; *P.* 6, 225, διάβολος νέος ἄλλος ἐν ὀψιγόνοισιν

ἀκούων (in riferimento a Giuda); 18, 71, νέος ἄλλος ἑταῖρος (Giovanni Evangelista); [Apoll.] *Met.* 2, 80, 21, οὐ τίς τοι νέος ἄλλος ἀνειρομένω θεὸς ἔσται; AG 2, 1, 96 (Christod.), Ζεὺς νέος ἄλλος ἐν Αὐσονίοισιν ἀκούων; al. In νέος è presente un riferimento a *Col.* 3, 10, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν<sup>200</sup>, mentre, in connessione con ἐγείρω, è presente in Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 50, 69 s., col. 1390, Λάζαρος ἐν νεκύεσσιν ἐγὼ νέος, ἀλλὰ βόησον, / Ἔγρεο [...].

**εὔτε λοετρῶ:** tale nesso è presente solo qui e in *carm.* 2, 1, 1, 325 s., col. 994, εὔτε λοετρῶ / ἔλκεται ἀνθρώποισι χάρις καὶ Πνεύματος αἰγλή.

λοετρόν è forma omerica (sempre al plurale: cfr. e.g. *Il.* 22, 444, θερμὰ λοετρά) per λουτρόν, «lavacrum, Ipsa aqua qua abluimur: interdum et Balneum» (*ThGL s.v.* V 394 C): vd. *ibid.* e *LSJ s.v.* Nel NT è presente due volte ad indicare il battesimo (*Eph.* 5, 26, ἵνα αὐτήν [τὴν ἐκκλησίαν, *scil.*] ἀγίαση καθάριας τῶ λουτρῶ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι<sup>201</sup>; *Tit.* 3, 5, 3 s., ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου<sup>202</sup>) e così anche nella letteratura patristica, in riferimento sia a quello di Cristo (cfr. e.g. *Clem. paed.* 1, 6, 25, 3, 8, *SCh* 70, 158; Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 34, 200, col. 960, τὸ λουτρόν ἦν καθάρσις ὑδάτων ἐμῶν) sia più in generale al sacramento (cfr. *Iust. 1 Apol.* 61, 3, p. 238 Minns-Parvis; *carm.* 2, 1, 1, 325 s., col. 994, cit. al lemma precedente): cfr. *PGL*, p. 812 s.v. II B. Numerosissime sono le occorrenze, in questo senso, nel Nazianzeno, in particolare nell'orazione 40 *Eis τὸ βάπτισμα*, dove il titolo di λουτρόν παλιγγενεσίας (cap. 4, l. 8, *SCh* 358, 202), di derivazione paolina<sup>203</sup>, è messo in relazione con la purificazione dal peccato (l. 14, p. 204, λουτρόν δέ, ὡς ἔκπλυνσιν, «lavacro, perché pulisce», trad. cit.); vd. anche e.g. *epist.* 78, 4, 4 Gallay (I 98), (τῶ λουτρῶ τῶν ἁμαρτιῶν ἐκαθάρθης); *or.* 4, 52, 11, *SCh* 309, 156, αἵματι οὐχ ὀσίω τὸ λουτρόν ἀπορρύπτεται (Giuliano «con sangue impuro si pulì del lavacro», trad. cit.); 8, 14, 17, *SCh* 405, 276; 18, 13, *PG* 35, 1001, 5; 34, 12, 11 e 13, *SCh* 318, 220; etc.; *epit.* 24, 5 s. (= AG 8, 103, 5 s.), τοῖς ῥα λοετροῖς / λύματ' ἀπωσάμενοι ζῆτε παλιγγενέες («nel lavacro avendo rimosso la lordura, vivete rigenerati», trad. Coco 2013, p. 29); *arc.* 3, 50 (vd. *infra*); 8, 87, λοετροῖο [...] χάρις, *ibid.*, v. 99, ξυνὸν δ' ἀνθρώποισι σαόμβροτον ἔπλετο λουτρόν («comune è agli uomini il lavacro salvatore dei mortali»); *carm.* 1, 2, 24, 277, col. 809, οὐ τὸ λουτρόν ἐστὶ μοι καθάρσιον; («Ma non è il battesimo

<sup>200</sup> Vulg.: *et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit illum.*

<sup>201</sup> Vulg.: *ut illum sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae.*

<sup>202</sup> Vulg.: *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.*

<sup>203</sup> Cfr. *Tit.* 3, 5, 3, ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας.

ad essere per me purificatore?», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 195); 1, 2, 34, 216 s., col. 961, Πλευρᾶς δὲ ῥεῦσαν αἷμα καὶ ὕδωρ ἄμα / τὸ δισσὸν ἦν βάπτισμα, λούτρου καὶ πάθους («Il sangue che scorre dal suo fianco misto all'acqua fu il doppio battesimo, quello dell'acqua e quello della passione», trad. cit., p. 265); *ibid.*, v. 237, col. 962, Τὸ λούτρὸν ἐστὶ δευτέρου βίου σφραγίς («Il battesimo è sigillo della seconda vita», *ibid.*, p. 266); 2, 1, 12, 442, col. 1198, *ibid.* v. 475 s., col. 1200, v. 482 s., col. 1201, v. 504, col. 1202, v. 522, col. 1204; 2, 1, 60, 10, col. 1404. Cfr. anche Nonn. P. 1, 95 καθαροῖο λουτροῦ; 3, 136, θείοιο λουτροῦ, etc.

**45 θαπτομένου θανάτοιο:** La *iunctura* pare non avere precedenti<sup>204</sup>; il concetto che essa esprime è, però, come ricorda Sykes (1997, p. 129), di derivazione paolina, cfr. Rom. 6, 4, συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν<sup>205</sup>; Col. 2, 12, συναφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συναγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν<sup>206</sup>. A tali passi Gregorio fa riferimento in or. 1, 4, 2 s., SCh 247, 76, χθὲς συνεθαπτόμην, σήμερον συνεγείρομαι («ieri venivo posto con lui nel sepolcro, oggi con lui mi alzo dalla tomba», trad. cit.); 33, 17 e 34, 11 (vd. *infra*, ad v. 47); 38, 4.18; 40, 4, 11, SCh 358, 204, βάπτισμα δέ, ὡς συνθαπτομένης τῷ ὕδατι τῆς ἁμαρτίας (è detto «battesimo, perché il peccato è stato seppellito nell'acqua», trad. cit.); *ibid.*, cap. 9.

**παλίσσυτος ἐς φάος ἔλθω:** cfr. Theos. Gr. Frr., corpus γ (=π 8), l. 25, ἀνέρα τὸν θρήνησε παλίσσυτον ἐς φάος ἔλκων; cfr. anche Greg. Naz. arc. 8, 94, πρὸς ζωὴν παλίνορσον ἄγω πόδα<sup>207</sup>.

<sup>204</sup> Si può forse confrontare il seguente passo di or. 29 (cap. 20), καὶ καταλύει τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον. θάπτεται, ἀλλ' ἀνίσταται.

<sup>205</sup> Vulg.: *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem: ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.*

<sup>206</sup> Vulg.: *consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis.*

<sup>207</sup> Arc. 8, 93-95, Χριστοῦ φωτοδότα θεόρρητος, ὡς κεν ἀλύξας / βένθος ἄχους καὶ βαιὸν ἀπ' ἄχθεος ἀυχέν' ἀνασχῶν / πρὸς ζωὴν παλίνορσον ἄγω πόδα. καὶ γὰρ ὀδίτης / ἀμπνεύσας καμάτοιο, νεόσσυτα γούνατ' ἀείρει (il battesimo «fluisce da Cristo Dio datore di luce, affinché io, sfuggendo l'abisso dell'afflizione e sollevando per un poco il collo dal peso, muova il piede all'indietro <verso la vita>: anche il viandante, infatti, dopo aver ripreso fiato, muove le ristorate ginocchia», trad. mia).

**παλίσσυτος:** «Ad retrogradum gressum incitatus [...] simpliciter Retrogradus, Retrogrediens [...]» (*ThGL s.v.*, VI 100 A)<sup>208</sup>, voce poetica, non attestata in Omero (cfr. Livrea 1973, p. 256), in uso presso i Tragici (e.g. Soph. *OT* 193, παλίσσυτον δράμημα; Eur. *Suppl.* 388 s., παλίσσυτος / στείχ') e i poeti di età ellenistica ed imperiale (Theoc. *Id.* 25, 231; Lyc. *Alex.* 1461; Ap. Rhod. 1, 1206; 3, 112; etc.; Nic. *Ther.* 571; [Opp.] *Cyn.* 1, 489; 4, 102; [Orph.] *Lith.* 121; Nonn. *D.* 6, 119; 12, 129; 18, 110, 29, 6; P. 11, 38; 21, 99; [Apoll.] *Met.* 2, 29, 6; 2, 67, 56; 2, 89, 38; 2, 121, 1), mentre scarse sono le attestazioni in prosa (Phil. *agric.* 76, 3; Gal. Kühn 19, 79, 14; Aret. *SD* 2, 3, 1, 5; *CHerm* 10, 8, 3; Eus. *l. Const.* 6, 15, 5). Nel Nazianzeno ricorre, oltre che in questo luogo, in *carm.* 1, 2, 2, 350, col. 606 (ὡς κεν ὑποτρομέουσα, παλίσσυτος ὕψι φέρηαι, «affinché tremante tu sia portata di nuovo in alto», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 108) e *ibid.*, v. 601, col. 625 (παλίσσύτοισι ρεέθροις). Come scrive Sykes (1997, p. 129), «παλίσσυτος is a forceful, not to say violent, word [...] appropriated to describe the swift action of baptism which rushes a man back from death to life».

**ἐς φάος ἔλθω:** cfr. Ps. Phocyl. *sent.* 103, ἐς φάος ἔλθειν; Opp. *Hal.* 1, 654, εὔτε [...] ἐς φάος ἔλθη; Man. *Apotel.* 3, 106 s. εὔτε [...] / [...] ἐς φάος ἔλθη; *carm.* 2, 1, 92, 4, col. 1447, ἐς δὲ φάος ἦλυθον; 2, 2, 7, 220, col. 1568, Εἴ τοι μὴ καθαρῆς διὰ νηδύος ἐς φάος ἦλθες, / οὐ καθαρός. La connessione fra illuminazione e battesimo è ribadita da Gregorio ad es. in *or.* 40, 6, 25 s., *SCh* 358, 208: φῶς παρὰ ταῦτα ἰδιοτρόπως ὁ τοῦ βαπτίσματος φωτισμός («Luce, oltre a tutte queste, e in modo particolare, l'illuminazione del battesimo», trad. cit.): si tratta di un tema «di antica tradizione cristiana [...] comune nel quarto secolo (e già prima)»<sup>209</sup>.

**46:** Questo verso appare ispirato a 2 Pt 1, 19, ἕως οὗ [...] φωσφόρος ἀνατείλη ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (Vulg.: *donec* [...] *lucifer oriatur in cordibus vestris*) e a Ps. 111, 4, ἐξάνειλεν ἐν σκότει φῶς τοῖς εὐθέσιν (*Exortum est in tenebris lumen rectis*), come Sykes (1997, p. 129) osserva: la differenza fra il passo biblico e quello gregoriano consiste tuttavia nel fatto che nel primo l'aggettivo si riferisce ad un soggetto divino, nell'altro ad un essere umano; φαεσφόρος

<sup>208</sup> Cfr. Hsch. π 223, παλίσσυτοι ἀναχωρήσαντες; *lex. Greg. carm.* 59, παλίσσυτος παλινόρμητος (corrispondente a παλινόρσος, vd. *LSJ s.v.*).

<sup>209</sup> Moreschini 1997f, p. 79 nota 7, che rinvia a Iust. *1 Apol.* 61, 12, p. 242 Minnis-Parvis, καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων; Clem. Al. *Paed.* 1, 6, 26, 1, 2 s., *SCh* 70, 158 βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα; 1, 6, 27, 3, *l. cit.*, p. 160; *Quis dives* 42, 4.

viene così ad essere in qualche modo sinonimo di θεοφόροι e χριστοφόροι di Ign. Eph. 9, 2 (cfr. *ibid.*).

**τρισσή... θεότης:** vd. *supra*, ad v. 43.

**φαεσφόρον:** Questo aggettivo (*ThGL* VIII 576 s.v.: «Lucifer, Lucem affe-rens») non è attestato prima di Eschilo (*Ag.* 489, λαμπάδων φαεσφόρων) ed Euripide (*Cycl.* 462; *Hel.* 629); presso gli autori di età ellenistica ed imperiale ricorre come epiteto di divinità: Diana, e.g. *Call. hymn.* 3, 204; Castore: [*Opp.*] *Cyn.* 2, 14; Ecate: *Hymn. Anon.* 2, in Heitsch 1963, p. 171; l'aurora: *Ap. Rhod.* 4, 885, *Quint. Smyrn. posthom.* 2, 186 e 656; la Luna: *Max. Astr.* 7, 305, *Orph. hymn.* 9, 1; *Theos. Tub.* 56, 3; il Sole: *Nonn. D.* 37, 89; cfr. anche *Porph. phil. ex orac.* p. 135 Wolff, 4 s., πῦρ φαεσφόρον / ἄνθρακος πεφλεγμένου. Sulla scia del modello eschileo lo si incontra in riferimento alla luce delle lampade: cfr. e.g. *Meth. symp.* 12, 1, 1 *et pass.*, λαμπάδας φαεσφόρους; *Greg. Naz. carm.* 1, 1, 27, 71, col. 503, Λύχνος [...] φαεσφόρος; *Musae. H. & L.* 218. Nel Nazianzeno figura come epiteto divino: *carm.* 1, 2, 1, 209, col. 538 (Ἄνακτα φαεσφόρον), *ibid.*, v. 367, col. 550 (Θεὸν [...] φαεσφόρον); , 1, 1, 545, col. 1010 (Θεοῖο φαεσφόρου); cfr. ancora *carm.* 2, 1, 10, 9, col. 1027; 2, 2, 1, 119, col. 1460, dove è usato in riferimento alla vita dei monaci (γένος [...] φαεσφόρον; cfr. anche *ibid.*, v. 125, *l. cit.*, φωσφόρος).

**ἐξανατέλλω:** Le prime attestazioni di questo verbo (*ThGL* III 1241 s.v.: «Ex-oriri et existere facio») risalgono al V sec. a.C.: *Telecl. fr.* 47, 1 K.-A. (VII 686), θόρυβον πολὺν ἐξανατέλλει; *Emp.*, DK 31 B 61, 23 s., τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν / ἀνδροφυῆ βούκρανα («ed altre all'incontrario sorgere, umane stirpi di cervici bovine», trad. Gallavotti 1975, p. 25); 62, 7, οὐλοφυσὶς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον («Dapprima s'erano alzati su dalla terra gli stampi completi», trad. cit., p. 53); *Tim.* (V-IV) *fr.* 15, col. V 229-231 Page (num. 791, p. 413), νῦν δὲ Τιμόθεος μέτροις / ῥυθμοῖς τ' ἑνδεκακρουμάτοις / κίθαριν ἐξανατέλλει («e ora Timoteo, con metri e ritmi a undici note innalza la cetra»). In ambito ellenistico è presente in *Ap. Rhod.* 4, 1423 s., καὶ δὴ χθονὸς ἐξανέτειλαν / ποίην πάμπρωτον («Dal terreno fecero sorgere anzitutto l'erba») e *Mosch. Eur.* 58 s. (ed. A. S. F. Gow 1969, p. 135), τοῖο δὲ φοινήμετος ἀφ' αἵματος ἐξανέτελλεν / ὄρνις ἀγαλλόμενος πετερύγων πολυανθεί χροίῃ (qui intransitivo, nel senso di «Exorior» [*ThGL*], «Dal suo [di Argo, *scil.*] scuro sangue sorse un uccello fiero del variopinto colore delle sue ali»); si ritrova poi diverse volte nei LXX (*Gen* 2, 9; *Ps.* 103, 14; cfr. in particolare *Ps.* 111, 4, ἐξανέτειλεν ἐν σκότει φῶς τοῖς εὐθέσιν, *Vulg.*: *Exortum est in tenebris lumen rectis*) e nel NT nella parabola del seminatore (*Mt* 13, 3-9; *Mc* 4, 3-9), a proposito del seme caduto su terreno sassoso, che «subito germogliò, perché il terreno non era profondo»

(trad. *BJ*, p. 2115, *Mt* 13, 5, 2 2., και εὐθέως ἔξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς; cfr. *Mc* 4, 5, 2). A tale episodio evangelico si ricollega il Nazianzeno in *or.* 4, 11, che costituisce l'unica altra occorrenza (l. 8, *SCh* 309, 102), oltre alla presente, di ἔξαντέλλω negli scritti del Cappadoce. Cfr. anche [*Apoll.*] *Met.* 2, 84, 24, γαίης ἔξανέτειλεν ἀληθείη χάριεσσα («dalla terra sorse la bella verità») e, in generale, *DGE s.v.*

**47 οὐ σε ... ψεύσομαι:** Questo passaggio va compreso alla luce della polemica antieunomiana. Socrate Scolastico e Sozomeno attribuiscono a frange scismatiche all'interno dello stesso movimento di Eunomio (fra il 381 e il 394), particolarmente a Teofronio ed Eutichio, che erano stati suoi discepoli, l'alterazione<sup>210</sup>, nella prassi battesimale, della formula trasmessa da *Mt* 28, 10, praticando una sola immersione nella morte di Cristo<sup>211</sup>, frutto forse anche di un'interpretazione troppo letterale di *Rm* 6, 3<sup>212</sup>, mentre Teodoreto la fa risalire direttamente ad Eunomio (*Thdt. haer.* 4, 3, *PG* 83, 420 B)<sup>213</sup>. Questi, invece, secondo Epifanio (*Pan.* 76, 54), avrebbe conservato la triplice immersione nel nome delle tre Persone, designando però il Figlio come κεκτισμένος e lo Spirito come κτισθέν. A questa prassi sembra far riferimento anche il Niseno in *ref.* 3 (*GNO* 2, 2, p. 313), laddove presenta come figlio del diavolo «padre della menzogna» (*Gv* 8, 44, πατήρ ψεύδους) chiunque osi alterare la formula tradizionale attraverso sottrazioni, addizioni o mutamenti:

ταύτης οὖν παρὰ τοῦ θεοῦ τοῖς ἀποστόλοις παραδοθείσης τῆς πίστεως οὔτε ὑφαίρεσιν οὔτε παραλλαγὴν οὔτε προσθήκην ποιούμεθα, σαφῶς εἰδότες ὅτι ὁ τολμῶν τὴν θείαν φωνὴν διὰ κακουργίας σοφιστικῆς παρατρέπειν οὗτος ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὃς ἀφεις τῆς ἀληθείας τὰ ῥήματα ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, πατήρ ψεύδους γινόμενος<sup>214</sup>.

<sup>210</sup> Già l'apostolo Paolo, in *1 Cor* 11, 17 ss., metteva in guardia i fedeli dal pericolo di abusi nella celebrazione liturgica e dalla ricezione in maniera indegna delle specie eucaristiche (ma ἀναξίως è lezione solo di alcuni testimoni, non accolta nel testo da Nestle-Aland<sup>27</sup>).

<sup>211</sup> Socr. *HE* 5, 24, 4-6, *SCh* 505, 244; Soz. *HE* 6, 26, 2.4, *SCh* 495, 372-376.

<sup>212</sup> ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; (Vulg.: *an ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus?*); cfr. Wiles 1997, p. 338.

<sup>213</sup> Anche Sozomeno conosce questa versione, che ritiene tuttavia meno plausibile (*HE* 6, 26, 4); Didym. *Trin.* 2, 15, *PG* 39, 720, parla invece genericamente di Eunomiani: οἱ δὲ Εὐνομιανοὶ μὲν, διὰ τὸ μίαν κατάδυσιν ποιῆσθαι, λέγοντες μόνον εἰς τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου βαπτίζεσθαι.

<sup>214</sup> «Poiché, dunque, questa fede fu consegnata da Dio agli apostoli, noi non vi facciamo nessuna sottrazione, nessun mutamento e nessuna aggiunta, poiché ben sappiamo che colui che per malvagità osa sofisticamente modificare la parola di Dio proviene da suo padre il



Nel capitolo seguente (*l. cit.*, p. 314) il Cappadoce fornisce anche un esempio della prassi battesimale degli eretici, in accordo con la testimonianza di Epifanio: «e chiamano il Padre, invece che “Padre”, “creatore” e “artefice” del Figlio, e il Figlio, invece che “Figlio”, “opera” e “creatura” e “fattura”, e lo Spirito, invece che “Spirito Santo”, “creatura di creatura” ed “opera di opera”» (ὡς ἀντὶ μὲν τοῦ πατρὸς κτίστην αὐτὸν καὶ δημιουργὸν τοῦ υἱοῦ ὀνομάζειν, ἀντὶ δὲ τοῦ υἱοῦ ἔργον καὶ κτίσμα καὶ ποιήμα, ἀντὶ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος κτίσμα κτίσματος καὶ ἔργον ἔργου)<sup>215</sup>. Lungo la stessa linea si colloca anche il Nazianzeno: cfr. *or.* 34, 11, 8-11, *SCh* 318, 218, Οὐ φέρω ἀφώτιστος εἶναι μετὰ τὸ φῶτισμα, παραχαράσσων τι τῶν τριῶν, εἰς ἃ βεβάπτισμαι, καὶ ὄντως ἐνταφῆναι τῷ ὕδατι, οὐκ εἰς ἀναγέννησιν, ἀλλ’ εἰς νέκρωσιν τελειούμενος («Non accetto di essere senza luce dopo l’illuminazione, imprimendo una falsa impronta a una delle tre Persone in nome delle quali ho ricevuto il battesimo, e non accetto di essere realmente sepolto nell’acqua, iniziato non per la rigenerazione, ma per la morte», trad. cit.), e particolarmente in *or.* 33, 17, dove, dopo aver fatto riferimento a coloro che amministrano un battesimo funesto, che provoca la morte per annegamento (cfr. *PGL*; *LSJ* s.v. καταβαπτίζω), ed un secondo battesimo<sup>216</sup> (7 s., *SCh* 318, 194, Τί φατε, οἱ καταβαπτίζοντες ἢ ἀναβαπτίζοντες;), pronunzia delle parole assai simili a quelle del presente passo (11-13, *l. cit.*): Οὐ ψεύσομαι σε, Πάτερ ἄναρχε· οὐ ψεύσομαι σε, μονογενὲς Λόγε· οὐ ψεύσομαι σε, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Dal punto di vista formale il modello potrebbe essere stato *4 Mac.* 5, 34, 1, οὐ ψεύσομαι σε, παιδευτὰ νόμῳ, anche se probabilmente non in maniera esclusiva, ma in associazione con altre reminiscenze classiche, prima fra tutte Aesch. *Eum.* 615, μάντις ὦν δ’ οὐ ψεύσομαι (ma qui il verbo è usato in modo assoluto nel senso di «mentire»; cfr. anche Greg. Naz. *or.* 2, 9, οὐ ψεύσομαι); cfr. anche [Apoll.] *Met.* 2, 88, 72, σταθεροῦς δ’ οὐ ψεύσομαι ὄρκους.

**κάθαροι:** per la figura dell’apostrofe in Gregorio vd. Ruether 1969, pp. 74-76; per il battesimo come κάθαρις vd. *carm.* 1, 2, 34, 200 cit. *supra*; *or.* 8, 20; 38, 16; 40, 8; *PGL*, p. 686 s.v., A 1.

diavolo, il quale, abbandonando le parole di verità, parla per conto proprio, in quanto è padre della menzogna», trad. Moreschini 2014, p. 1731.

<sup>215</sup> Cfr. Sykes 1997, pp. 129-130; vd. in generale Wiles 1997.

<sup>216</sup> Che Eunomio amministrasse un secondo battesimo a quanti, ortodossi od anche ariani, avessero aderito alla sua setta è testimoniato anche da Epiph. *Pan.* 76, 54, 32, (Holl III 414), ἀναβαπτίζει γὰρ τοὺς ἤδη βαπτισθέντας, οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ ὀρθοδόξων πρὸς αὐτὸν ἐρχομένους καὶ αἰρέσεων, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀπ’ αὐτῶν τῶν Ἀρειανῶν (cfr. la nota *ad l.* di Moreschini 1985, p. 195).

**47b-49:** Attraverso la figura retorica dell'aposiopesi (vd. *infra*, ad v. 49), che conferisce πάθος al discorso, Gregorio evoca le gravi conseguenze derivanti dal rinnegamento, dopo il battesimo, della retta fede trinitaria, introducendo divisioni all'interno della θεότης; il timore per il castigo paventato, così terribile da non poter essere neanche nominato, è però smorzato dalla fiducia nell'aiuto divino e nella grazia del battesimo. Questo passo ha un parallelo nell'augurio a perseverare nella confessione della retta fede trinitaria, senza dividere le ipostasi, che il Teologo rivolge a sé stesso e a chi gli è caro in *or.* 31, 28, 1-4, *SCh* 250, 330: "Ἐχω μὲν οὕτω περὶ τούτων, καὶ ἔχοιμι, καὶ ὅστις ἐμοὶ φίλος – σέβειν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρεῖς ιδιότητας, θεότητα μίαν, δόξην, καὶ τιμὴν, καὶ οὐσίαν, καὶ βασιλείαν μὴ μεριζομένην («Questo è il mio pensiero su questi argomenti, e voglia il cielo che io continui a pensarla così, e così anche chiunque mi è amico: venerare Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio lo Spirito Santo, tre proprietà, un'unica divinità, non divisa nella gloria, nell'onore, nella sostanza e nel regno», trad. cit.).

**47 εἰ θεότητι - 48 λουσάμενος κτλ.:** Si noti l'*enjambement* e il poliptoto θεότητι-θεότητα.

**48 λουσάμενος:** vd. *supra*, ad *arc.* 2, 70, p. 379 e *PGL*, p. 813 s.v.

**θεότητα διατημέξαιμι φαινήν:** cfr. *carm.* 2, 1, 2, 7, col. 1018, εἰ Τριάδος θεότητα διατημέξαιμι («Se spezzero la divinità della luminosa Trinità...», trad. Crimi-Costa 1999, p. 66); 2, 1, 55, 14 s., col. 1400, ἀθέων ἀγέλας, / οἱ μεγάλην θεότητα διατημέξαντες ἔλυσαν («le mandrie di atei [gli Ariani, *scil.*] che, separando la grande natura divina, così la dissolvono», trad. cit., p. 190). Per διατημέγω, poetico per διατέμνω (vd. *DGE*; *LSJ* s.v.), cfr. *supra*, ad *arc.* 2, 14.25.27 e ad *arc.* 3, 84, mentre per φαινός cfr. *supra*, ad *arc.* 3, 2, p. 450.

**49 λώϊον ἦν:** cfr. *supra*, *arc.* 3, 21. Come scrive giustamente Sykes (1997, p. 130), l'aposiopesi richiama *Mt* 26, 24, καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος (Vulg.: *bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*), anche se formalmente l'espressione può ricollegarsi al modello omerico (*Od.* 20, 331 s., ἐπεὶ τόδε κέρδιον ἦεν, / εἰ κτλ.); è possibile forse anche un riferimento alla bestemmia contro lo Spirito, che non sarà perdonata: cfr. *Mt* 12, 31, Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται (Vulg.: *Ideo dico vobis: Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemia non remittetur*); cfr. *Mc* 3, 29; *Lc* 12, 10; Greg. Naz. *or.* 34, 11, 3-6, *SCh* 18, 218, αἰδοῦμαι δὲ τὴν ὁμοτιμίαν τοῦ Πνεύματος· φοβοῦμαι δὲ τὴν ὀρισμένην ἀπειλήν τοῖς εἰς αὐτὸ βλασφημοῦσι. Βλασφημία δὲ οὐχ ἡ θεολογία, τὸ δὲ ἄλλοτριοῦν τῆς θεότητος («Rispetto l'uguale dignità dello Spirito, temo la minaccia pronunziata contro coloro che

su di lui bestemmiano. È bestemmia, non teologia, considerarlo estraneo alla divinità», trad. cit.).

**κακοῦ μύθοιο:** La *iunctura* è omerica (*Il.* 5, 650, κακῶ [...] μύθω;) ed è ripresa anche nell'epica di età ellenistica ed imperiale (Ap. Rhod. 1, 1337; Quint. Smyrn. *posthom.* 1, 722; 5, 228; Naumach. *fr.*, v. 56 Heitsch); alcune attestazioni si contano anche nei *Clementina*, ad es. in *Hom. Clem.* 4, 8, 6, 2, GCS 42; nel Teologo non sono presenti altre occorrenze (cfr. però *carm.* 2, 2, 7, 4, col. 1551, ἡσσονα μῦθον).

**μῦθοιο τελευτήν:** clausola omerica (*Il.* 9, 625, μῦθοιο τελευτή), ripresa da Gregorio anche in *carm.* 1, 2, 1, 700, col. 575, ἐμοῦ μῦθοιο τελευτήν.

**50 ἔλπωρῆ:** Forma epica per ἐλπίς (vd. DGE; LSJ s.v.). Nel Nazianzeno s'incontra anche in *arc.* 5, 48; *carm.* 1, 1, 34, 27, col. 516; 1, 2, 1, 542, col. 563; 1, 2, 2, 211, col. 595; 1, 2, 9, 56, col. 671; 2, 1, 1, 136, col. 980; *ibid.*, v. 437, col. 1002; 2, 1, 19, 78, col. 1277; 2, 1, 31, 37, col. 1303; 2, 1, 45, 85, col. 1359; 2, 2, 1, 196, col. 1465; 2, 2, 5, 223, col. 1537.

**θεῖοιο χαρίσματος:** Nesso presente già nell'apocrifo *Libro dei Giubilei* (*fr.* c, ed. Denis 1970, p. 76) e frequentemente attestato nei Padri: cfr. e.g. Clem. Al. *fr.* 59, 6, GCS 17, 227; Orig. *Clo* 6, 33, 166, 10; etc. Nel Nazianzeno cfr. *carm.* 1, 2, 34, 230, col. 962, Χάρισμα δ' οἶδα Πνεύματος θεῖαν δόσιν. χάρισμα («dono della grazia di Dio», cfr. PGL; LSJ s.v.) forma qui con λοετρά un'endiadi, «expressing the assurance of the gracious gift which issues from baptism» (Sykes 1997, p. 130).

**λοετρῶν:** Lezione di Π, poziore rispetto a λοετρόν di Ω e L, da intendere verisimilmente come errore ἀπὸ φωνῆς.

**51-52:** Oltre a quanto osservato *supra*, ad *arc.* 2, 47-50 (p. 327), cfr. *or.* 31, 28, 9-12, SCh 250, 332 (cit. *supra*, p. 417); 33, 17, 3-6, SCh 318, 194, Οὐκ ἀνέχεται Πατήρ Υἱὸν ζημιούμενος, οὐδὲ Υἱὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ζημιούται δέ, εἰ ποτὲ καὶ εἰ κτίσμα. Οὐ γὰρ Θεὸς τὸ κτιζόμενον. Οὐ φέρω ζημιούμενος οὐδὲ ἐγὼ τὴν τελείωσιν. “Εἷς Κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα” [*Ef* 4, 5] («Il Padre non accetta di essere privato del Figlio, né il Figlio di essere privato dello Spirito Santo: subiscono questa privazione, infatti, se hanno un principio e se sono creature: ciò che è creato non è Dio. Non sopporto neanche io di essere privato della mia perfezione. “Un solo Signore, una sola fede e un solo battesimo”», trad. cit.).

**51 ὄλον:** Lezione concorde di tutti i testimoni tranne L, che ha ὄλος. Attar (2005b, p. 125 nota 78) difende quest'ultima come *lectio potior*:

«pour Grégoire, la Trinité tout entière est agissante dans la baptême,

et doit être adorée tout entière. Le baptême ne saurait réaliser la transformation de la nature humaine, s'il n'est pas reçu au nom de la Divinité tout entière (ὅλος θεός, vers 51), ou s'il est administré au nom d'une créature. [...] Quiconque refuse la divinité à l'Esprit et le tient pour inférieure à Dieu, c'est sa propre divinisation par conséquent qu'il rejette»,

e cita a proposito il caso di *arc.* 7, 103, ὅλον μ' ὅλον. Il testo trådito da tutti gli altri codici sembra in realtà preferibile: la presenza di due aggettivi identici all'interno dello stesso verso entrambi riferiti a Θεός costituirebbe in qualche modo una ripetizione non necessaria, che rischierebbe di banalizzare il testo, senza tener conto che quella di L costituisce una *lectio singularis*. Il Nazianzeno sembra qui invece voler insistere sullo stretto legame intercorrente fra la purificazione/divinizzazione dell'uomo (qui simboleggiato dall'*io* del Poeta, με) nel battesimo ed il riconoscimento e l'adorazione della monotriade divina: se nel battesimo la Trinità realizza la purificazione dell'uomo tutto intero, allora anche Dio deve essere venerato nella sua interezza (gli stessi argomenti erano già stati espressi in *arc.* 2, 47-50); in mancanza di questa condizione, anche la divinizzazione dell'uomo risulterà incompleta e vano sarà stato di fatto il battesimo, come Gregorio esplicitamente dichiara ai vv. 52 s. Per questo motivo il poliptoto ὅλον ... ὅλος appare particolarmente appropriato per esprimere tale concezione, formando a sua volta un chiasmo con i due poli del discorso, l'uomo e Dio (μ' - ὅλον - ὅλος - Θεός).

**51 ὅλος-52 Θεός:** Si noti l'*enjambement*.

**52 τὸ δ' ἄνισον:** Lezione trasmessa in maniera concorde dall'intera tradizione manoscritta, recepita anche da Billius e Hoeschel. L'edizione di Moreschini presenta, invece, in suo luogo, τὸ δ' ἄν ἴσον, attestato, a quanto risulta, nella sola *Patrologia Graeca*<sup>217</sup>. Quest'ultima lezione, oltre ad essere *singularis*, non sembra ben armonizzarsi con il contesto di questi versi: poco chiara risulterebbe, infatti, l'individuazione del referente di τὸ [...] ἴσον; in altre parole, dopo i vv. 51-52b («se Dio tutto intero mi ha purificato, tutto intero devo anch'io venerarlo»), stonerebbe un augurio a patire la «stessa sorte», per riprendere la traduzione di Moreschini, rivolto agli eretici<sup>218</sup>: lo si potrebbe giu-

<sup>217</sup> Nell'apparato è attribuita erroneamente a Billius. Nel commentario Sykes (p. 131) la fa risalire a Cu, che in realtà legge τὸ δ' ἄνισον. Non è noto al momento da quale fonte i Maurini l'abbiano ricavata: pur mantenendola nel testo, nella nota *ad l.* Caillau (1840, p. 217 = PG 37, 412) manifesta tuttavia la propria preferenza per τὸ δ' ἄνισον («quod forte melius»).

<sup>218</sup> Moreschini 2006a, p. 225: «Subisca la stessa sorte quel mortale così sciagurato da dividere in due parti la sua natura divina, che Dio gli ha donato».

stificare ricollegandolo ai vv. 47-48 (εἰ [ ... ] θεότητα διατμήζαιμι φαινήν), che appare invero troppo lontano. È forse per ovviare a questa aporia che Sykes rende τὸ [ ... ] ἴσον con «giusta ricompensa»<sup>219</sup>. Sembra tuttavia senz'altro preferibile mantenere la lezione dei testimoni. In quest'ottica τὸ δ' ἄνισον indicherebbe la «disuguaglianza» (ἀνισότης) delle ipostasi<sup>220</sup>, come si legge in Niceta (ed. cit., p. 88, 152-158), che così chiosa il passo:

Εἵπερ ὄλον με, φησίν, ὁ τρισήλιος καθάρας ἐθέωσε Θεός, ὄλος μοι σε-  
πτὸς ὁμοίως καὶ σεβαστός· ἀσεβῆς δὲ ἄνθρωπος καὶ βέβηλος τὸ ἄνισον  
καὶ ἀνόμιον ἐχέτω, αὐτὸς τὴν ἰδίαν θεότητα, τουτέστι τὴν δωρεὰν τοῦ  
Θεοῦ καὶ τὴν χάριν, ἦν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος εἰλήφει, διχῆ τέμνων καὶ  
ὑβρει θεομαχίας διαιρῶν καὶ ἐξ αὐτῆς δηλονότι διαιρούμενος<sup>221</sup>.

Lungo questa linea si collocano anche la *Parafrasi* anonima<sup>222</sup>, Billius, nella

<sup>219</sup> Sykes (1997, p. 13): «It would be a just recompense for any mortal who gives way to so that he should divide his own Godhead, God's gift».

<sup>220</sup> Cfr. anche Greg. Nyss. *ref.* 207, GNO 2, 2, p. 400, 16-19, ἐκ τῶν θεοπρεπῶν νοημάτων, ὧν πάντων κατὰ τὸ ἴσον ἐπιλεγόμενων τῷ τε υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι παρὰ τῆς ἁγίας γραφῆς ἐν τίνι βλέπει τὸ ἄνισον οὐκ ἂν εἰπεῖν ἔχοι («... se ci si basa sui pensieri che convengono a Dio; la Sacra Scrittura li enuncia tutti allo stesso modo per il Figlio e per lo Spirito Santo, per cui Eunomio non sarebbe in grado di dire in che cosa veda consistere la diversità», trad. Moreschini 2014, p. 1851).

<sup>221</sup> «Se Dio, simile a tre soli, dopo avermi purificato, mi ha interamente divinizzato, parimenti anch'egli deve essere tutto intero da me venerato e temuto: la disuguaglianza e la differenza in Dio se la tenga pure un uomo empio e non iniziato, che, così facendo, divide in due parti la propria natura divina, cioè il dono e la grazia di Dio, ricevuta attraverso il battesimo; egli la separa con un'insolenza ostile a Dio e perciò resta evidentemente separato da essa», trad. cit., p. 89.

<sup>222</sup> Attar 2005b, p. 238, Τὸ δὲ ἄνισον σέβας ἐκεῖνος ἔχει ὁ ἄνθρωπος, ὅστις ἀμαρτωλός ἐστι καὶ ἀντίθεος, αὐτὸς τὴν μίαν Θεότητα τὴν μίαν καταμερίζων τιμὴν («L'homme qui est un pécheur et un ennemi de Dieu accorde un honneur inégal à la divinité de l'Esprit, tranchant lui-même l'unique Divinité, l'unique honneur», trad. *ibid.*, p. 239). Nella tradizione degli *Arcana* ἔχει (ἔχοι *cett.*) è lezione di Pj (forse anche di Ca).

traduzione e negli *scholia*<sup>223</sup>, Hornschuch<sup>224</sup> ed Attar<sup>225</sup>. Un'ulteriore conferma a questa interpretazione sembra venire da un passo dell'orazione 34, che rappresenta il principale *locus parallelus* dei vv. 52 s.:

Ὅστις δὲ ἄλλοτριῶς ἔχει Θεοῦ καὶ διὰ τοῦτο τέμνει τὴν μίαν καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα οὐσίαν εἰς ἀνισότητα φύσεων, θαυμαστὸν εἰ μὴ τῇ ῥομφαίᾳ τμηθῆσεται καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων τεθήσεται, πονηρὸν δρεπομένου πονηρᾶς δόξης καρπὸν καὶ νῦν καὶ ὕστερον<sup>226</sup>.

Il sostantivo ἀνισότης è usato in senso tecnico trinitario anche in *epist.* 101 (*theol.* 1), 68, Ἡμεῖς δὲ Θεὸν γινώσκομεν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ταῦτα δὲ οὐ κλήσεις ψιλὰς τεμνούσας ἀξιωματῶν ἢ δυνάμεων ἀνισότητας, ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὡσπερ προσηγορίαν, οὕτω καὶ θεότητος φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν<sup>227</sup>; 29, 14, 31, *SCh* 250, 206; 31, 20, 18 s., *l. cit.*, p. 314, dove Gregorio afferma che gli eretici si servono delle preposizioni ἔξ οὗ – δι' οὗ – ἐν ᾧ (vd. *supra*, p. 219) per inferire una differenza di dignità e di natura fra le ipostasi (τοσαύτην σὺ διὰ τούτων εἰσάγεις καὶ τῆς ἀξίας καὶ τῆς φύσεως ἀνισότητα); 39, 11, 25 s., *SCh* 358, 172, τί γὰρ δεῖ Θεὸν ἢ συναλείφειν κακῶς ἢ κατατέμνειν εἰς ἀνισότητα;<sup>228</sup> Lo stesso vale anche per l'aggettivo ἄνισος: cfr. *or.* 18, 16, *PG* 35, 1005, 11 s., (Gregorio il Vecchio non operava all'interno della divinità «una mutilazione per mezzo di diversità tra loro estranee, diversità

<sup>223</sup> Rispettivamente, p. 38: «Dissimile ast habeat, pietas cui sancta nefando / Est odio, quique ipse suum discindere numen, / Diuino accepit quod munere, perfidus audet»; p. 44: «Si me totum, inquit, triplici radio fulgens Deus purgavit, ac diuinitate affecit, totus proinde mihi aequae colendus ac venerandus est. At impius & prophanus homo inaequalitatem ac dissimilitudinem sibi habeat, suam ipse diuinitatem, hoc est Dei donum ac gratiam, quam ex Baptismo consecutus est, bifariam secans, atque impia contumelia diuidens, vicissimque ab ea diuisus ac distractus».

<sup>224</sup> p. 49: «At inaequalitatem habeat mortalis, quisquis (est) sceleratus, Ipse unam Deitatem, Dei honorem, in duas partes secans». «unam» traduce ἓν, che è lezione marginale di seconda mano di *Ms*: vd. *supra*.

<sup>225</sup> «Tout mortel qui est criminel accepterait l'inégalité, tranchant lui-même en deux sa divinité, don de Dieu» (p. 125).

<sup>226</sup> *Or.* 34, 9, 7-12, *SCh* 318, 214: «Chi è estraneo a Dio e per questo scinde in nature diseguali la sostanza unica che è al di sopra di tutte le altre, c'è da meravigliarsi se non sarà diviso dalla spada e se non prenderà posto tra gli infedeli [cfr. *Lc* 12, 46], cogliendo, per il presente e per il futuro, un frutto malvagio di una opinione malvagia?», trad. cit.

<sup>227</sup> «Noi, invece, conosciamo Dio il Padre il Figlio e lo Spirito Santo, e questi non sono dei puri nomi che dividono dignità e potenze disuguali, ma un'unica e medesima natura e sostanza e potenza dell'essere divino», trad. Moreschini 2006a, p. 205.

<sup>228</sup> «Perché, infatti, si deve contrarre Dio in modo errato [Sabelliani] o trancarlo in nature diseguali fra loro [Ariani]?», trad. cit.

sia di grandezza sia di natura», τῷ κατατέμνειν ἀνίσοις ἄλλοτριότησιν, ἢ μεγέθους, ἢ φύσεως); 23, 10, 11 s., *SCh* 270, 300, Τριάς δέ, οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαρίθμησις<sup>229</sup>; 43, 30, 15 s., *SCh* 384, 192, [Ἄρειος] οὔτε τὸν Πατέρα τιμήσας καὶ ἀτιμάσας τὰ ἐξ αὐτοῦ διὰ τῶν ἀνίσων βαθμῶν τῆς θεότητος<sup>230</sup>.

**ὅστις ἀλιτρός:** vd. *supra*, ad arc. 1, 9.

**53 θεότητα... τέμνων:** cfr. *supra*, ad v. 48 (διατμήξαιμι) e or. 18, 12, *PG* 35, 1000, 22-24, τῆς Ἀρείου [...] μανίας, [...] τὴν θεότητα τέμνοντος; 24, 13, 24 s., *SCh* 284, 68, Τριάδος τὴν θεότητα τεμνομένην; 40, 44, 24 ss., *SCh* 358, 302, Ἔμοι δὲ οὐ σχολὴ τέμνειν θεότητα καὶ νεκρὸν σε ποιεῖν ἐν καιρῷ τῆς ἀναγεννήσεως, ἵνα μήτε τὸ χάρισμα ἔχης μήτε τὴν ἐλπίδα τῆς χάριτος, ἐν ὀλίγῳ ναυαγήσας τὴν σωτηρίαν, ὡς ὁ τι ἂν ὑφέλης τῶν τριῶν τῆς θεότητος, τὸ πᾶν ἔση καθηρηκῶς, καὶ σεαυτῷ τὴν τελείωσιν («Io non ho tempo di dividere in due parti la divinità, e di fare di te un morto proprio nel momento della rigenerazione, in modo che tu non abbia né la grazia né la speranza della grazia, facendo naufragare in breve tempo la tua salvezza. Infatti, qualunque delle tre parti tu abbia sottratto alla natura divina, avrai distrutto tutto il complesso e, per te stesso, la perfezione», trad. cit.); 41, 16, 14, *SCh* 358, 350, γλώσσας [...] αἱ θεότητα τέμνουσιν; arc. 3, 58 s., *infra*; *carm.* 1, 1, 6, 38, col. 468, τοῖς τέμνουσι τὴν θεότητα.

Per ἄνδιχα τέμνειν cfr. *Dion. Per. orb. desc.* 340, 890; *Greg. Naz. carm.* 1, 1, 27, 29, col. 500, Ἄλλ' ὅποταν κρίνης ἀλίην, διὰ δ' ἄνδιχα τέμνης («Ma quando tu giudicherai la pesca e la dividerai in due parti...», trad. Moeschini *et al.* 1994, p. 61); 2, 2, 3, 275 s., col. 1499 s., Καὶ νεφέλην καθύπερθεν ἐφέσσαο, ἄνδιχα κόσμου / τεμνόμενος χθονίοιο («Ti sei fatto ricoprire da una nube per tagliarti fuori dal mondo terreno», trad. Crimi-Costa 1999, pp. 246-7); *Paul. Sil. descr.* 371 s., κυλίνδρου / ἄνδιχα τεμνομένοιο; *AG* 11, 262, 1 s., Σελήνην / [...] ἄνδιχα τεμνομένην.

**Θεοῦ γέρας:** La *iunctura* è di derivazione tragica (*Aesch. Prom. vict.* 82, θεῶν γέρα; *Eur. Bacch.* 878.898, παρὰ θεῶν γέρας; cfr. anche *Plat. Phdr.* 259 b 1), presente in *Phil. e.g. v. Mos.* 1, 149; *Opp. Hal.* 2, 68; *Greg. Naz. or.* 8, 23, 12, *SCh* 405, 296 (ἐκ Θεοῦ γέρας); *carm.* 1, 2, 9, 84, col. 674; 2, 1, 12, 479, col. 1200 (ἐκ Θεοῦ γέρας); *Cyr. Al. Trin. dial.* p. 563, 4, etc.

<sup>229</sup> «Ma la Trinità non è una somma di elementi ineguali», trad. cit.

<sup>230</sup> «non venerando il Padre e disonorando ciò che da lui procede, con la distinzione di disuguali gradi di divinità», trad. cit.

54-89

54-59

εἴ τινα δ' ἢ περὶ Παιδὸς ἀκούομεν, ἢ ἀγαθοῖο  
 Πνεύματος ἐν θείοισι λόγοις καὶ θειοφόροισιν  
 ἀνδράσιν, ὡς ῥα Θεοῖο τὰ δεύτερα Πατρὸς ἔχουσιν,  
 ὠδε νοεῖν κέλομαι σε λόγους Σοφίης βαθυκόλπου,  
 ὡς εἰς ρίζαν ἀναρχὸν ἀνέρχεται, οὐ θεότητα  
 τέμνει, ὄφρα κεν οἶον ἔχης κράτος, οὐ πολύσεπτον.

55

Gregorio passa ad affrontare le obiezioni di quanti assegnavano al Figlio e allo Spirito, sulla base di passi della Sacra Scrittura e probabilmente di alcuni Padri precedenti (così sembra debba essere inteso il riferimento ai θεῖοφοροι ἄνδρες ai vv. 55 s.), una posizione secondaria, subordinata, rispetto al Padre. La risposta si fonda ancora una volta sulla distinzione fra causa ontologica e cronologica: il Padre rappresenta la causa (la radice, ρίζα) priva di inizio del Figlio e dello Spirito Santo solo dal punto di vista ontologico, mentre da quello cronologico anche questi ultimi sono privi di inizio (συνἀναρχα: vd. *supra*, *ad arc.* 1, 25 ἀναρχος); la loro “dipendenza” (cfr. *supra arc.* 2, 5-8) ed il loro ritornare alla radice (di nuovo un accenno alla «pericoresi») assicura l’unità della θεότης e la preserva dal pericolo della divisione: cfr. *or.* 31, 14, 2-8, *SCh* 250, 302, Ἡμῖν εἰς Θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἀν τρία πιστεύηται. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἦττον Θεός· οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον· οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδέ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα λαβεῖν ἔστιν· ἀλλ’ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις [...] ἢ θεότης («Per noi c’è un solo Dio, perché c’è un’unica divinità; e gli esseri che da Lui provengono ritornano all’Uno, anche se si crede che siano Tre. Infatti, non è che uno sia Dio in maggiore, l’altro, invece, in minor misura; né l’uno prima e l’altro dopo. Non è separato in volontà, né diviso in potenza, né è possibile trovarvi alcuna delle caratteristiche che si trovano negli esseri divisibili: ma la divinità è indivisibile pur in esseri distinti [...]», trad. cit.); *ibid.* 9-13, pp- 302, 304, Ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν καὶ τὴν μοναρχίαν ἐν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον· ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἢ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκείθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα («Allora, quando ci rivolgiamo alla natura divina e alla prima causa e alla monarchia, ci appare l’unità; quando, invece, ci rivolgiamo agli esseri nei quali si trova la divinità, e che provengono, fuori dal



tempo, dalla causa prima e con uguale gloria, sono Tre, allora, gli esseri che noi adoriamo», trad. cit.).

**54 δ' ἦ:** Lezione dei principali testimoni di Ω e Π, contro δή di **MaIv** e **SComdMsVp**, accolto anche da Hoeschel, senz'altro *lectio faciliior*.

**περὶ Παιδὸς ἀκούομεν:** è forse presente una reminiscenza di Hom. *Od.* 11, 458, εἴ που ἔτι ζώντος ἀκούετε παιδὸς ἑμοῖο («se sapete dove è vivo mio figlio», trad. Privitera 2007, p. 341).

**55 ἐν θείοισι λόγοις:** Il nesso, già incontrato in Plat. *Phaed.* 85 d 3 (cit. *supra*, nota 91 a pagina 112) e presente ad es. anche in *CHerm.* 12, 8, 5, è usuale per indicare la Sacra Scrittura in Filone (e.g. *Leg. all.* 3, 8, 1)<sup>231</sup>, Origene (e.g. *Cels.* 1, 69, 3, *SCh* 132, 268; 2, 78, 26, *l. cit.*, p. 472), nel Nisseno (*Trin.*, GNO 3, 1, p. 6, l. 5; *res.* 3, GNO 9, p. 261, l. 21) ed altri ancora; per il Nazianzeno cfr. *or.* 8, 9, 25, *SCh* 405, 264; 18, 16, *PG* 35, 1004, 43; 32, 4, 14, *SCh* 318, 90; *ibid.*, cap. 20, 13, *l. cit.*, p. 126; 36, 4, 3, *l. cit.*, p. 248; 43, 26, 28, *SCh* 384, 186; *carm.* 2, 1, 11, 1113 Jungck; 2, 2, 1, 93 (col. 1458), 165 (1163); cfr. anche 38, 6, 18, *SCh* 358, 114 (καὶ θεῖος ὁ λόγος, nel senso di «discorso relativo a Dio»).

Già in *or.* 29, 18, invero, il Cappadoce aveva fornito un lungo elenco di passi scritturistici (fra i quali anche *Gv* 14, 28: vd. *supra*, *ad arc.* 2, 28) impiegati dagli Ariani per collocare il Figlio in posizione subordinata rispetto al Padre e così anche in *or.* 30, interamente dedicata alla corretta esegesi di quelle pericopi e alla confutazione delle interpretazioni distorte. Uno dei principali passi scritturistici impiegati dagli eretici per contestare la divinità dello Spirito è invece *Am* 4, 13 (κτίζων πνεῦμα)<sup>232</sup>, assieme anche a *Gv* 1, 3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο: lo Spirito veniva annoverato appunto fra i πάντα creati dal Figlio; cfr. anche *1 Cor* 8, 6); parimenti «the 'sending' of the Spirit was held to imply his lower status» (Sykes 1997, p. 131; cfr. *Gv* 15, 26, ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς).

**55 s. θειοφόροισιν ἀνδράσιν:** Non è facile stabilire l'identità di questi θειόφοροι ἄνδρες, se cioè si tratti degli autori dei libri della Sacra Scrittura oppure dei teologi (cfr. *PGL*, p. 620 *s.v.*), conformemente alle diverse accezioni che il corrispondente θεοφόρος può assumere (vd. *ibid.*, pp. 642 *s.*, *s.v.*, § 4). Sykes (1997, p. 131) giustamente afferma che «The first alternative would provide a doublet to the preceding words». Il riferimento sarebbe pertanto ai teologi

<sup>231</sup> Filone, tuttavia, impiega frequentemente θεῖος come epiteto del Λόγος, ad es. *opif. mund.* 20, 3, etc.

<sup>232</sup> Vd. *supra*, *ad arc.* 3, 10-16. Questa citazione costituisce il *pendant* di *Prov.* 8, 22 ss. (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελιώσέν με ἐν ἀρχῇ κτλ.), impiegato dagli Ariani per inferire la creaturalità del Figlio.

precedenti, nei quali, su influsso della coeva speculazione filosofica medio- e neoplatonica, spesso il Figlio assumeva i tratti di un δεύτερος θεός, in posizione subordinata rispetto al Padre (si pensi ad Origene o ad Eusebio: vd. *supra*, p. 192)<sup>233</sup>, da cui consegue un declassamento anche della terza ipostasi: cfr. e.g. *Iust. 1 apol.* 13, 3, 4-6, *SCh* 507, 160, υἰὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν ἀποδείξομεν; *Orig. Prin. fr.* 9, 4 (= *Iust. epist. ad Memn.*, *PG* 86.1, coll. 981 B 7-C 2), p. 168 Görgemanns-Karpp, Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδούς ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν, ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνᾳ τὰ λογικά (δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός), ἔτι δὲ ἡττόνως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους δικνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἢ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἢ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια<sup>234</sup>. Gregorio starebbe quindi fornendo un criterio ermeneutico da adottare di fronte a simili formulazioni: «no interpretation is acceptable which gives to the Son and the Holy Spirit the kind of 'second place' which divides the Godhead» (Sykes 1997, p. 132). In tale atteggiamento è forse presente un'implicita polemica con Eunomio (ma verisimilmente anche con altri eretici), il quale, dopo il Padre, aveva collocato il Figlio e lo Spirito Santo rispettivamente come secondo e terzo, per ordine, dignità e natura, richiamandosi appunto all'insegnamento dei «santi» (gli autori biblici, ma forse interpretabili anche in senso più ampio in maniera analoga a θειόφοροι ἄνδρες)<sup>235</sup>. Contro tale posi-

<sup>233</sup> La scelta del termine θειόφορος esclude in ogni caso qualsiasi riferimento agli eretici.

<sup>234</sup> «Dio padre, che tutto abbraccia, giunge fino a ciascuno degli esseri, facendolo partecipare del suo essere e facendolo essere ciò che è; il Figlio è inferiore rispetto al Padre giungendo soltanto alle creature razionali: infatti è secondo dopo il Padre; ancora inferiore è lo Spirito santo che giunge solo ai santi. Perciò la potenza del Padre è maggiore di quella del Figlio e dello Spirito santo; quella del Figlio maggiore rispetto allo Spirito Santo; quella dello Spirito santo a sua volta è superiore rispetto agli altri essere santi», trad. Simonetti 2010, pp. 171-2.

<sup>235</sup> Cfr. *Eun. Apol.* 25, 1-5, p. 66 Vaggione, Ἀρκούντων δὲ ἡμῖν τοσούτων καὶ περὶ τοῦ μογογενοῦς, ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ περὶ τοῦ παρακλήτου λοιπὸν εἰπεῖν, οὐ ταῖς ἀνεξετάστοις τῶν πολλῶν ἀκολουθοῦντες δόξαις, τὴν δὲ τῶν ἁγίων ἐν ἅπασι φυλάττοντες διδασκαλίαν, παρ' ὧν τρίτον αὐτὸ ἀξιῶματι καὶ τάξει μαθόντες, τρίτον εἶναι καὶ τὴν φύσιν πεπιστεύκαμεν («Ma se riguardo all'Unigenito sono per noi sufficienti tutte queste argomentazioni, ora per concludere sarebbe coerente parlare anche del Paraclito. Noi, senza seguire le opinioni dei più, non confermate da alcuna indagine, ma salvaguardando sotto tutti gli aspetti l'insegnamento dei santi da cui abbiamo appreso che egli è terzo per dignità e ordine, crediamo che egli sia terzo anche per quanto riguarda la natura», trad. Ciarlo 2007, p. 56).

zione già Basilio aveva chiarito il retto modo di intendere gli aggettivi δεύτερος e τρίτος applicati al Figlio e allo Spirito Santo:

«Se lo Spirito è terzo per dignità e ordine, perché deve essere necessariamente terzo anche per natura? Che egli sia per dignità secondo al Figlio, forse lo trasmette la Parola della pietà; ma che disponga di una natura terza né l'abbiamo imparato dalle Sacre Scritture né è possibile dedurlo come conseguenza dalle premesse. Come infatti il Figlio è secondo al Padre per ordine, poiché viene da lui, e per dignità, perché è principio e causa del fatto che quegli gli è Padre e perché tramite il Figlio si accede e ci si accosta a Dio Padre, ma non è secondo per natura, perché in entrambi una sola è la divinità, è così evidentemente anche per lo Spirito Santo [...]»<sup>236</sup>.

Cfr. anche Greg. Nyss. *Spir.* 6, GNO 3, 1, p. 92, 31-34, Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο αὐταρκες εἰς ἀπολογία ἀυτοῖς, ὅτι ἐπειδὴ κατὰ τὴν τάξιν τρίτον ὑπὸ κυρίου τοῖς μαθηταῖς παραδέδοται, διὰ τοῦτο τῆς θεοπρεποῦς ἐννοίας ἀπηλλοτριώται («E nemmeno quest'altro punto è sufficiente a scusarli, cioè, che, siccome lo Spirito è stato rivelato dal Signore ai suoi discepoli in terzo ordine, per questo motivo è estraneo al concetto che si addice all'essere divino», trad. Moreschini 2014, p. 1951).

La forma θεϊόφορος è attestata solo in questo passo e in *arc.* 4, 94 (θειοφόρων χώρημα).

**56 τὰ δεύτερα Πατρὸς ἔχουσιν:** cfr. *or.* 29, 14, 20-26, *SCh* 250, 206, [...] εἶτα τῷ Πατρὶ μὲν τοῦτο διδούς, τὸν Υἱὸν δὲ ἀποστερῶν καὶ ὑποτιθεῖς, καὶ τὰ δεύτερα νέμων αὐτῷ τῆς τιμῆς καὶ τῆς προσκυνήσεως, κἂν ταῖς συλλαβαῖς χαρίζῃ τὸ ὅμοιον, τῷ πράγματι τὴν θεότητα περικόπτεις, καὶ μεταβαίνεις κακούργως ἀπὸ τῆς τὸ ἴσον ἐχούσης ὁμωνυμίας ἐπὶ τὴν τὰ μὴ ἴσα συνδέουσιν («e dopo aver accordato questo [di essere Dio, *scil.*] al Padre, ne privi il Figlio e lo subordini, assegnandogli onori e venerazione in quantità inferiore, ed anche se a parole ne riconosci l'uguaglianza con il Padre, nei fatti tronchi la divinità, e maliziosamente passi dall'omonimia che comporta anche l'uguaglianza a quella che

<sup>236</sup> *Eun.* 3, 1, *PG* 29, 653, 32-656, 12, Τίς γὰρ ἀνάγκη, εἰ τῷ ἀξιώματι καὶ τῇ τάξει τρίτον ὑπάρχει τὸ Πνεῦμα, τρίτον εἶναι αὐτὸ καὶ τῇ φύσει; Ἀξιώματι μὲν γὰρ δευτερεύειν τοῦ Υἱοῦ παραδίδωσιν ἴσως ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος· φύσει δὲ τρίτη χρῆσθαι, οὔτε παρὰ τῶν ἁγίων Γραφῶν δεδιδάγμεθα, οὔτε ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ τὸ ἀκόλουθον δυνατὸν συλλογίσασθαι. Ἵς γὰρ ὁ Υἱὸς τάξει μὲν, δεύτερος τοῦ Πατρὸς, ὅτι ἀπ' ἐκείνου· καὶ ἀξιώματι, ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία, τῷ εἶναι αὐτοῦ πατέρα, καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἡ πρόσοδος καὶ προσαγωγή πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα· φύσει δὲ οὐκέτι δεύτερος, διότι ἡ θεότης ἐν ἑκατέρῳ μία· οὕτω δηλονότι καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (trad. cit., p. 304 s.).

riunisce cose diseguali...», trad. cit.). L'aggettivo sostantivato τὰ δεύτερα nel senso di «secondo posto, rango» è attestato in Hom. *Il.* 23, 538; Hdt. 8, 104 (cfr. *LSJ s.v.*, III; *DGE s.v.* III 1); cfr. anche Greg. Naz. *carm.* 1, 2, 1, 474, col. 558, εἰ δὲ Θεοῖο λαχοῦσα τὰ δεύτερα, πρῶτα δέδορκα («Ma se tu, avendo ricevuto in sorte il secondo posto presso Dio, miri a primo», trad. Moreschini *et al.* 1994, p. 87). Come aggettivo è adoprato dal Nazianzeno per esprimere l'inferiorità di rango tipica delle realtà create, in particolare quelle angeliche: *or.* 6, 12, 27, *SCh* 405, 154; 40, 5, 10, *SCh* 358, 204, δεύτερον δὲ φῶς ἄγγελος; *arc.* 6, 11 s. (= *carm.* 1, 2, 1, 18 s., col. 523), φῶτα / δεύτερα (angeli); 1, 2, 14, 12, col. 765, πάντα Θεοῦ δεύτερα (vd. Domiter 1999, p. 249 *ad l.*); 2, 1, 30, 67 s., col. 1292, οἱ τὰ δεύτερα / θρόνων λελογχότες (angeli).

**57 ὦδε νοεῖν κέλομαι σε:** La costruzione di κέλομαι con l'accusativo e l'infinito è attestata in Omero (e.g. *Il.* 5, 810), Alceo (*fr.* 368 Voigt), Eschilo (*Ag.* 1119): cfr. *LSJ s.v.* 1.

**λόγους Σοφίης βαθυκόλπου:** La *iunctura* σοφίης βαθυκόλπου è desunta da Pind. *P.* 1, 12, σοφία βαθυκόλπων τε Μοισᾶν. Per λόγους σοφίης cfr. invece Hipp. *epist.* 6, 2 s. Littré, λόγος ἐμοί σοφίης χρυσοῦ πλέον δύναται; Ps.-Phocilyd. *Sent.* 129 cit. *supra*, p. 430; Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 38, 22, col. 1327, Ἀστέρες ἡγαθέης εἰσι λόγος σοφίης (cfr. *Ps.* 18, 2, *Caeli enarrant gloriam Dei*); l'origine del nesso è tuttavia da ricercare nella combinazione di motivi classici, nella fattispecie Pind. *fr.* 260, 7 Snell-Maehler (εἰς σοφίας λόγον), e paolini: *I Cor* 2, 4, 1, οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]; *ibid.* 2, 13, 1 s., οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις; *ibid.* 12, 8, ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα; *Col* 2, 23; vd. anche *CHerm.* 1, 29, 6, τοὺς τῆς σοφίας λόγους; *fr.* 12 A 1 s. (= Lact. *diu. inst.* 4, 7, 3), ἀπόρρητος λόγος σοφίας κτλ.

**λόγους:** Lezione di Ω e L contro λόγοις di Π: la prima è senza dubbio *potior*, dal momento che νοεῖν richiede appunto un accusativo, non un dativo, che solo difficilmente potrebbe spiegarsi in questo contesto<sup>237</sup>.

**βαθύκολπος:** «Profundos sinus habens» (*ThGL* II 30 s.v.), è frequentemente impiegato come epiteto femminile<sup>238</sup> (donne troiane: *Il.* 18, 122, 339; 24, 215; ninfe: [Hom.] *hymn.* 2, 5; 5, 257; Nonn. *D.* 42, 99; Terra: Pind. *P.* 9, 101, Nonn. *D.* 40, 534; Antigone e Ismene: Aesch. *Sept.* 864): vd. *DGE*; *LSJ*

<sup>237</sup> Così Niceta (p. 88, 167-169) chiosa il presente passaggio: οὕτως ἐγώ, φησί, νοεῖν περὶ τούτου καὶ ἐν λόγοις σοφίας βαθύφρονος διακρίνειν ὑποτίθεμαι κτλ. («io, dice, consiglio a tale riguardo di considerare e distinguere nel seguente modo le parole della sapienza dalla mente profonda», trad. *ibid.*, p. 89).

<sup>238</sup> Vd. però anche *DGE s.v.* II per altri usi.

s.v. Della designazione del Figlio come sapienza si è già detto *supra*, ad *arc.* 1, 34 s.v. σθένος ἢ δὲ νόημα; l'epiteto attribuito a quest'ultima, tuttavia, si qualifica come tipicamente femminile, come anche in *arc.* 7, 59 s. (= *carm.* 1, 2, 1, 81, col. 528), σοφίης ἐπίστορα μητρὸς ἀπάντων: si tratta di una concezione risalente a Filone Alessandrino, che presenta la Sapienza divina come entità androgina, di genere femminile in quanto inferiore a Dio, ma maschile quanto a natura<sup>239</sup>, madre del Logos, di cui Dio rappresenta il padre<sup>240</sup>; cfr. Tommasi Moreschini 1998b, p. 988.

**58 εἰς ρίζαν ἀναρχον ἀνέρχεται:** Sykes (1997, p. 132) rimanda al confronto con Plat. *resp.* 511 cd, ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντες; cfr. anche l'anatematismo 27 del concilio di Sirmio (351) (*Ath. syn.* 27, 3, 26, p. 256 Opitz), Εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἀναρχον λέγοι τὸν υἱόν, ὡς δύο ἀναρχα καὶ δύο ἀγέννητα λέγων καὶ δύο ποιῶν θεούς, ἀνάθεμα ἔστω. κεφαλὴ γάρ, ὃ ἔστιν ἀρχὴ πάντων, ὁ υἱός. «κεφαλὴ δέ», ὃ ἔστιν ἀρχή, «τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός» [*I Cor* 11, 3], οὕτω γὰρ εἰς μίαν ἀναρχον τῶν ὄλων ἀρχὴν δι' υἱοῦ εὐσεβῶς τὰ πάντα ἀνάγομεν<sup>241</sup> ed *Ath. sent. Dion.*

<sup>239</sup> Cfr. *fug. inv.* 51, καὶ πῶς ἢ γε θυγάτηρ τοῦ θεοῦ, σοφία, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως εἶναι πατήρ; ἢ διότι ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἔστιν, ἄρρεν δὲ ἡ φύσις; καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προσήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων· ἐπειδὴ τὸ μετὰ τὸν θεόν, κἂν εἰ τῶν ἄλλων ἀπάντων πρεσβύτατον εἴη, δευτέραν ἔχον χώραν θῆλυ ὡς ἂν παρὰ ἄρρεν τὸ τὰ ὅλα ποιοῦν ἐλέγχθη κατὰ τὴν πρὸς τᾶλλα ὁμοιότητα· αἰεὶ γὰρ προνομίαν τοῦ ἄρρενος ἔχοντος ἐνδεῖ καὶ ὑστερίζει τὸ θῆλυ («Ma come si può essere nel giusto chiamando “padre” la saggezza, figlia di Dio? Forse perché il nome della saggezza è femminile, ma è maschile la sua natura? In effetti, tutte le virtù hanno appellativi femminili, ma esplicano poteri e attività di uomini pienamente compiuti. Perché ciò che viene dopo Dio, fosse anche tra tutte le altre cose la più venerabile, occupa il secondo posto, e ad esso è stato attribuito un nome femminile a indicare insieme il contrasto con quello dell'Ente creatore dell'universo, considerato maschile, e la sua affinità con tutte le altre cose. Infatti il femminile è in una condizione di inferiorità e di subordinazione rispetto al maschile che detiene sempre la preminenza», trad. Radice *et al.* 2011, p. 1455).

<sup>240</sup> Cfr. *ibid.*, 109, οὕτε γὰρ ἐπὶ πατρί, τῷ νῶ, οὕτε ἐπὶ μητρὶ, τῇ αἰσθήσει, φησὶν αὐτὸν Μωυσῆς δύνασθαι μιαινεσθαι, διότι, οἶμαι, γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατὴρ μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπτάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἤλθεν εἰς γένεσιν («Infatti, Mosè dice [*Lev.* 21, 11] che il sommo sacerdote <il Logos>, non può contrarre contaminazione né per parte del padre, l'intelletto, né per parte della madre, la sensazione, perché – credo – ha avuto in sorte genitori incorruttibili e purissimi: suo padre è Dio, che è anche Padre dell'universo, sua madre la Sapienza, per il cui tramite l'universo è entrato nell'esistenza», trad. cit., p. 1471).

<sup>241</sup> «Se qualcuno dicesse che il Figlio è ingenerato e privo di inizio, si da dire che ci sono due esseri privi di inizio ed ingenerati e da farne due dèi, sia anàtema. È vero, infatti, che il Figlio è il capo, che principio di tutti gli esseri, ma il capo, che è principio, è il Dio di Cristo: così infatti riconduciamo attraverso il Figlio, conformemente alla pietà, tutte le cose

18, 3 (Opitz 1940, pp. 59-60), και γὰρ και φυτὸν εἶπον ἀπὸ σπέρματος ἢ ἀπὸ ρίζης ἀνελθὸν ἕτερον εἶναι τοῦ ὅθεν ἐβλάστησε [...] («e infatti dissi che anche una pianta sorta da un seme o da una radice è diversa dall'essere dal quale è germogliata»). Per la concezione del Padre come ρίζα vd. *arc.* 2, 31 e relativo commentario, p. 301. La *iunctura* ρίζα ἄναρχος è invece attestata per la prima volta in *Iren. haer.* 1, 2, 1, *SCh* 264, 36 [37] (= *Eph.*, Holl 1915, p. 403), Καὶ οἱ μὲν λοιποὶ ὁμοίως Αἰῶνες ἡσυχῇ πως ἐπεπόθουν τὸν προβολέα τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἰδεῖν, καὶ τὴν ἄναρχον ρίζαν ἱστορησαί, dove designa il Pre-Padre; *Didym. Trin.* 1, 30, 10, 2, p. 204 Hönscheid, τὴν [...] αὐτογενῆ καὶ ἄναρχον ρίζαν; *Cyr. Trin. dial.*, 449, 24; etc.

Si noti il gioco di allitterazioni (ρίζαν ἄναρχον ἀνέρχεται; ἄναρχον ἀνέρχεται).  
**ἄναρχον:** vd. *supra*, ad *arc.* 1, 25.

**59 πολύσεπτον:** «worshipped as plural» (*PGL s.v.*). L'aggettivo, che Gregorio impiega anche al v. 73, è molto raro ed è attestato in *Porph. Chr. fr.* 78, 2, p. 93 von Harnack, τὸ τῶν θεῶν πολύσεπτον ὄνομα; *Orph. hymn.* 26, 6, πολύσεπτε (Terra); *Eudoc. mart. Cypr.* 1, 296 s., πολυσέπτων / βίβλων; *Theos. Sib.* 13, 3 (ed. Erbse 1995, p. 83), πολυσέπτου θεοῦ.

## 60-69

ἐκ μονάδος Τριάς ἐστι, καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὐθις,  
 οὔτε πόρος, πηγὴ, ποταμὸς μέγας, ἐν τε ῥέεθρον  
 ἐν τρισσοῖσι τύποισιν ἐλαυνόμενον κατὰ γαίης·  
 οὔτε δὲ πυρκαϊῆς λαμπὰς πάλιν εἰς ἐν ἰοῦσα,  
 οὔτε λόγος προϊὼν τε νόου καὶ ἔνδοθι μίμνων,  
 οὔτε τις ἐξ ὑδάτων κινήμασιν ἠλιακοῖσι  
 μαρμαρυγῇ, τοίχοισι περίτρομος, ἀστατέουσα,  
 πρὶν πελάσαι φεύγουσα, πάρος φυγέειν πελάουσα.  
 οὐδὲ γὰρ ἀστατός ἐστι Θεοῦ φύσις ἢ ῥέουσα  
 ἢ πάλιν συνιοῦσα· τὸ δ' ἔμπεδόν ἐστι Θεοῖο.

60

65

Il concetto espresso al v. 60, incisivo come una γνώμη ed enfaticizzato da un evidente chiasmo (μονάς – τριάς – τριάς – μονάς), si ricollega a quanto affermato nei versi precedenti: immediatamente prima, infatti, Gregorio aveva chiarito che il Figlio e lo Spirito non sono secondi al Padre per natura, ma da Lui derivano come da una radice ed alla stessa radice ritornano, senza tagliare la θεότης. Ora, in questo luogo, il duplice momento di processione dalla all'unico principio privo di inizio di tutti gli esseri», trad. mia.

radice/monade, che permane immutata (μονή), e ritorno ad essa (πρόδος e ἐπιστροφή, per usare la terminologia neoplatonica) è reso attraverso il recupero di una formula di origine caldaica<sup>242</sup> (vd. *infra*; la terminologia è però neopitagorica, vd. 245), attestata anche presso precedenti autori cristiani: si pensi a Dionigi di Alessandria e a Marcello di Ancira (altri esempi *infra*). Il primo, discepolo di Origene e successore di Eracla alla guida del διδασκαλεῖον alessandrino (231-232), rispondendo al vescovo di Roma Dionigi, presso il quale era stato accusato, fra le altre cose, di triteismo *ante litteram*, di dividere cioè la monade divina in tre ipostasi del tutto separate<sup>243</sup>, difese la necessità di conservare l'irrinunciabile articolazione trinitaria della divinità, salvaguardandone al contempo l'unità, esprimendosi in questi termini: οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα (Ath. sent. Dion. 17, 2, ed. Opitz 1940, p. 58)<sup>244</sup>. Lo stesso schema è adoperato, in un contesto dottrinale decisamente monarchiano, da Marcello, per il quale Dio, monade indivisibile, si dilata (πλατύνεσθαι) in una diade (tale termine, tuttavia, non compare nei frammenti in nostro possesso) al momento dell'incarnazione del Λόγος e successivamente in triade con l'effusione dello Spirito Santo sui discepoli, mentre il momento della ἐπιστροφή è destinato a realizzarsi solo in prospettiva escatologica, con il riassorbimento della triade nella monade<sup>245</sup>.

<sup>242</sup> Sulla formula μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις vd. *supra*, ad v. 43, p. 485; vd. anche quanto osservato *supra*, ad arc. 1, 25.

<sup>243</sup> Cfr. Ath. decr. 26, 3, Opitz 1940, p. 22, οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἅγιαν μονάδα («quelli invece in un certo senso predicano tre dèi, dato che dividono la santa monade in tre ipostasi estranee l'una all'altra e completamente separate», trad. Cattaneo 2001, p. 110). Dionigi Alessandrino era accusato parimenti di aver sostenuto la natura creaturale del Figlio. Sull'intera vicenda vd. Simonetti 1993a.

<sup>244</sup> «Così noi dilatiamo in triade la monade indivisibile e di nuovo ricapitoliamo nella monade la triade che non può subire diminuzioni». Commenta al riguardo Simonetti (1993a, p. 292): «il peso dell'argomentazione insiste sugli aggettivi contrapposti e correlati ἀδιαίρετον e ἀμείωτον: la dilatazione della monade nella trinità avviene senza che la monade risulti divisa; la ricapitolazione della trinità nella monade avviene senza che la trinità venga diminuita, cioè in modo da garantire la distinzione e la sussistenza individuale delle tre ipostasi».

<sup>245</sup> Cfr. Simonetti 1975, pp. 66-71 e i riferimenti ai frammenti di Marcello ivi indicati, in particolare ai *frr.* 66, 67, 71, 76, 77, 117, 121. Seibt (1994, pp. 464 ss.) ha messo in luce l'influsso sul pensiero di Marcello dell'aritmetologia e geometria neopitagorica (influenza invero dalla speculazione platonica e dell'Accademia antica, cfr. Reale 2018, p. 1917): secondo le testimonianze di Filone (*op. mund.* 49) e di Sesto Empirico (*adv. math.* 4, 5), infatti, la monade, corrispondente alla figura geometrica del punto, si prolunga ("scorre",

Il Nazianzeno, tuttavia, è preoccupato<sup>246</sup> di chiarire che «Il movimento dalla Monade alla Triade e il ritorno della Triade alla Monade non avviene in senso fisico e temporale»<sup>247</sup>; per questo motivo, ai vv. 61-67, manifesta la propria riprovazione per una serie di analogie trinitarie, in uso presso gli Apologeti ed altri autori cristiani, tratte per lo più dal mondo natura, passibili da un lato di presentare la οὐσία divina come composita, dall'altro di un'interpretazione monarchiana della divinità<sup>248</sup>.

Questa sezione ha per parallelo *or.* 31, 31 s., ma la corrispondenza è solo parziale: il paragone del cap. 32 (quello del sole, del raggio e della luce), infatti, è qui omesso e sostituito da quello del rogo e della torcia; ad esso segue anche quello della parola profferita ed immanente, parimenti assente in *or.* 31.

**60:** La concezione della monade triadica e della triade monadica, come si è detto, è presente anche negli *Oracula Chaldaica*, cfr. *Orac. Chald. fr.* 26 des Places, Μονάδα γάρ σε τριούχον ιδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος<sup>249</sup>; 27, Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἀρχεῖ<sup>250</sup>. Questo verso ha diversi paralleli negli scritti del Nazianzeno: cfr. *or.* 29, 2, 13-15, *SCh* 250, 180, cit. *supra*, p. 191; 6, 22, 18 s., *SCh* 405, 176, Μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη καὶ Τριάς εἰς Μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη; 23, 8, 8-10, *SCh* 270, 298, Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μὲν κινήσεως διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης; 25, 17, 3 s., *SCh* 284, 198, μονάδα ἐν Τριάδι καὶ Τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην; 26, 19, 6-8, *SCh* 284, 270, [...] τὸ πρῶτον καὶ μέγιστον [...] πῶς ἢ αὐτὴ καὶ μονὰς νοῆ

ρύσις nel passo di Filone) nella diade, corrispondente alla linea, che ha solo la lunghezza (cfr. anche Plot. 3, 7, 3), e poi nella triade, dotata di lunghezza e larghezza, raggiungendo così la condizione di superficie piana, mentre con il quarto numero si ottiene un solido, la piramide, dotato anche di profondità; il momento della ἐπιστροφή dopo la πρόοδος sembra invece teorizzato da Moderat. *fr.* 1, 1-3 Mullach (II 48; cfr. Tommasi Moreschini 1998b, p. 982 e nota 26), Ἔστι δ' ἀριθμὸς [...] προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος, καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων («Est autem numerus [...] progressus multitudinis a monade incipiens, simulque regressus in eam desinens», trad. *ibid.*). «In der Theorie des Fließens der Monas zur Trias, bzw. des Punktes zur Linie und der Linie zur Erscheinung (Oberfläche) klingt Markells Rede vom Hervorgehen des Logos vom Vater und des Geistes von Vater und Logos an» (Seibt 1994, pp. 466 s.).

<sup>246</sup> Tale preoccupazione, secondo Sykes 1997, p. 133, potrebbe esser stata suggerita dall'impiego di ῥίζα al v. 58: si pensi allo schema *radix – frutex – fructus* (radice – arbusto – frutto) applicato alle ipostasi trinitarie in Tert. *Prax.* 8, *CSEL* 47, 238 s.

<sup>247</sup> Criscuolo 2012, p. 179 nota 74.

<sup>248</sup> Cfr. Moreschini 1997e, pp. 121-122.

<sup>249</sup> «vedendo te, monade triadica, il cosmo ti venerò», trad. Tonelli 2016

<sup>250</sup> «in tutto il cosmo rifulge una triade, che una monade domina», trad. cit. Il termine τριάς ricorre ancora altre volte negli *Oracula Chaldaica*, e.g. *fr.* 23, 28 s., 31 des Places.



καὶ Τριάς εὐρίσκη; *carm.* 2, 1, 10, 2, col. 1027, μεγάλης μονάδος [...] ἐν Τριάδι; 2, 1, 11, 685 s. Jungck, πῶς ἡ μονὰς τριάζεθ', ἡ τριάς πάλιν / ἐνίξετ' ἀμφοῖν ἐν-θέως νοουμένοι; 2, 1, 12, 312, col. 1188. Cfr. anche Bas. *Eun.* 3, 6, PG 29, 668, Οὕτω δὴ καὶ ἐν τῇ Τριάδι ὁ τῆς μονάδος διασωθήσεται λόγος, ἕνα μὲν Πατέρα ὁμολογούντων, καὶ ἕνα Υἱόν, καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον<sup>251</sup>; *Eriph. Anc.* 2, 6, 6 s., GCS 25, 8, τριάς γὰρ ἐν μονάδι καὶ εἰς θεὸς πατήρ, υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα; 22, 7, 2 s., *l. cit.*, p. 31, μονὰς ἐν τριάδι καὶ τριάς ἐν μονάδι, etc.; Greg. Nyss. *comm. not.*, 3, GNO 3, 1, p. 21, 15-19, εἰ γάρ, ἔνθα διαφορά, τριάς διὰ τὴν διαφορὰν, ἔνθα ταυτότης, μονὰς διὰ τὴν ταυτότητα· ἔστι δὲ ταυτότης τῶν προσώπων κατὰ τὴν οὐσίαν· μονὰς ἄρα αὐτῶν κατὰ τὴν οὐσίαν. εἰ δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν μονὰς τῆς ἁγίας τριάδος, δῆλον ὅτι καὶ κατὰ τὸ θεὸς ὄνομα<sup>252</sup>; *Syn. hymn.* 1, 210-213, Ὑμῶ σε, μονὰς, / ὕμῶ σε, τριάς· / μονὰς εἶ τριάς ὦν, / τριάς εἶ μονὰς ὦν<sup>253</sup> (vd. Terzaghi 1944, p. 97 *ad l.* per l'indicazione di *loci paralleli* tratti da fonti orfiche, ermetiche e neoplatoniche); 2, , 117-119, Μονὰς ἅ τριττύς, / μονὰς ἅ γε μένει / καὶ τριάς ἤδη<sup>254</sup>.

**Τριάς:** la più antica attestazione in accezione trinitaria è generalmente individuata in Thphl. *Autol.* 2, 15, 17 (ed. Grant 1970, p. 52) (si veda però quanto osservato da Grant *ad l.*), mentre in ambito latino *trinitas* si trova per la prima volta in Tertulliano (e.g. *Prax.* 3, CSEL 47, p. 230, etc.; *pud.* 21, CSEL 20, p. 271, 4, *trinitas unius diuinitatis*).

**61 s.:** Come si è detto, il principale *locus parillelus* di questo passo è *or.* 31, 31 (per il contesto, vd. *supra*, *ad arc.* 2, 23, p. 292), dove Gregorio riferisce del suo tentativo – fallito – di trovare nel mondo terreno una realtà che potesse assomigliare alla natura della Trinità: uno dei primi modelli presi in considerazione fu quello, già sfruttato dagli Apologisti (vd. *infra*), della sorgente, della fonte e del fiume «per verificare se non ci fosse un'analogia del Padre con la prima, del Figlio con la seconda e dello Spirito con la terza» (6-8, *SCh* 250, 338, Ὀφθαλμὸν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, μὴ τῷ μὲν

<sup>251</sup> «Così il principio dell'unità sarà salaguardato anche nella Trinità, se confesseremo un solo Padre e un solo Figlio e un solo Spirito Santo», trad. Ciarlo 2007, p. 319

<sup>252</sup> «Se, infatti, dove c'è la differenza, lì c'è la Trinità proprio a motivo della differenza, allora dove c'è l'identità, lì c'è la Monade a motivo dell'identità; ma l'identità riguarda le Persone secondo la sostanza: dunque, secondo la sostanza, esse costituiscono una Monade. E se, secondo la sostanza, la santa Trinità è una Monade, è chiaro che è una Monade anche secondo il nome di 'Dio'», trad. Moreschini 2014, p. 1893.

<sup>253</sup> «Te canto, o Monade, te canto, o Triade; sei Monade pur essendo Triade; sei Triade pur essendo Monade», trad. Garzya 1989, p. 745.

<sup>254</sup> «Sei Monade pur essendo Triade, sei la Monade che permane e sei per vero Triade», trad. cit. p. 763.

ὁ Πατήρ, τῇ δὲ ὁ Υἱός, τῷ δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχη): queste realtà, infatti, presentano il vantaggio di non avere intervalli di tempo e di non essere separate l'una dall'altra nella continuità, anche se sembrano in qualche modo divise in tre proprietà (9 s., *ibid.*, Ταῦτα γὰρ οὔτε χρόνῳ διέστηκεν, οὔτε ἀλλήλων ἀπέρρηκται τῇ συνεχείᾳ, κἂν δοκῇ πως τρισὶν ιδιότητι τέμνεσθαι). Alcune considerazioni lo indussero, tuttavia, a rigettare questa analogia: in primo luogo, il pericolo di ammettere un flusso senza fine della natura divina (11 s., Ἄλλ' ἔδεισα, πρῶτον μὲν ῥύσιν τινα θεότητος παραδέξασθαι στάσιν οὐκ ἔχουσαν); secondariamente, il timore di incappare in una interpretazione modalista, introducendo l'unicità quanto al numero (12 s., δεῦτερον δὲ μὴ τὸ ἐν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰσάγηται): «infatti la sorgente, la fonte e il fiume sono, sì, un'unica cosa per il numero, ma assumono forme differenti» (13 s., Ὁφθαλμὸς γὰρ καὶ πηγῆ καὶ ποταμὸς ἐν ἑστὶν ἀριθμῷ διαφόρως σχηματιζόμενα, trad. cit.).

In *or.* 31 ὀφθαλμός è generalmente interpretato come *prima fontis scaturigo* (cfr. *ThGL* V, 2450): tale accezione, per quanto rara<sup>255</sup>, non è priva di attestazioni nella letteratura greca, cfr. Greg. Thaum. *epist. Euagr.* (= [Greg. Nyss]. *epist.* 26; per l'attribuzione vd. *CPG Suppl.* 3222), *PG* 46, 1105-1107, ἕξ ἐνὸς ὀφθαλμοῦ τῆς πηγῆς (vd. *infra*); [Mac. Aeg] *hom.* 15, 48, *PG* 34, 609 A, τὸ γὰρ κακὸν ὡσπερ πηγῆς ὀφθαλμός ἐστι, πάντοτε βρῦον. πόρος deve essere inteso qui come un sinonimo di ὀφθαλμός (cfr. lat. *meatus*, vd. *ThGL* s.v.), se si vuole conservare l'analogia trinitaria, come indicano anche Niceta (l. 88, p. 90, πόρος, ὃ ἐστὶν ὕδατος ὀφθαλμός), Billius (p. 38, «vitrei non tanquam fontis ocellus»), Hornschuch (p. 53, «Nec [est] aqua [aquae oculus h.e. os vel ostium]») <sup>256</sup>, mentre Sykes, più audacemente ma in maniera efficace, lo rende con «underground passage» (p. 15), dal quale proviene l'acqua che sgorga alla fonte (cfr. p. 134): Gregorio, del resto, scrive Moroni (2006, p. 168), possedeva delle «conoscenze [...] relative ai fiumi sotterranei, che probabilmente derivava da manuali scolastici»; cfr. anche Polyb. 34, 9, 6 (τοὺς τῆς πηγῆς πόρους); Strab. 3, 5, 7, 44-48, εἶναι ἂν τινα τῶν ῥεόντων ὑδάτων, ἃ κατ' ἄλλους μὲν πόρους ἔχει τὴν ἔκρυσιν κατὰ φύσιν εἰς τὴν ἐπιφάνειαν, ὧν δὴ τὰ στόματα πηγᾶς καὶ κρήνας καλοῦμεν, κατ' ἄλλους δὲ πόρους συνέλκεται πρὸς τὸ τῆς θαλάττης βάθος. Questa interpretazione pare preferibile rispetto a quella più generi-

<sup>255</sup> I due termini ὀφθαλμός e πηγῆ sono associati in *LXX Ger* 8, 23, τίς δώσει [...] ὀφθαλμοῖς μου πηγὴν δακρύων; *Eus. PE* 10, 5, 8, *SCh* 369, 388, τὸ Ἄϊν [...] σημαίνει «πηγὴν ἢ ὀφθαλμόν» (la lettera ebraica *ain* significa 'fonte' od 'occhio'); *Hsch.* π 2147, πηγαὶ τῶν ὀφθαλμῶν· οἱ πρὸς τῇ ῥίνι κανθοί (cfr. anche *Poll.* 2, 71, 5-6).

<sup>256</sup> La *Parafrasi* anonima si attiene al passo di *or.* 31: cfr. *Attar* 2005b, p. 241.

ca – «ruscello» – di Caillau («non ut rivus, fons, magnus fluvius...»), seguita anche da Moreschini (2006, p. 335, «non come un ruscello, una sorgente, un grande fiume [...]») e Attar (2005, p. 127, «elle n'est pas un cours d'eau, une source, un grand fleuve [...]»), che vanificherebbe del tutto il paragone trinitario.

Come Sykes (1997, p. 133) evidenzia, la presente analogia può esser fatta risalire in ultima analisi a *Gv* 7, 38 s., ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιτίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὁ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόνη<sup>257</sup>; essa, variamente declinata, conobbe in ogni caso una notevole fortuna presso gli autori cristiani: cfr. e.g. Tert. *Prax.* 8, CSEL 47, 238 s. (schema *fons – fluvius – rivus*); Hipp. *Noët.* 11, 1, ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἢ ὡς ἀκτίνα ἀπὸ ἡλίου (il *Lóγος* rispetto al Padre); Ar. *epist. Alex.* 4, p. 13, 7 Opitz; Ath. *sent. Dion.* 18, 3 (ed. Opitz 1940, p. 60), καὶ ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα ἕτερον σχῆμα καὶ ὄνομα μετελιφέναι· μήτε γὰρ τὴν πηγὴν ποταμὸν μήτε τὸν ποταμὸν πηγὴν λέγεσθαι καὶ ἀμφοτέρα ὑπάρχειν καὶ τὴν μὲν πηγὴν οἰονεῖ πατέρα εἶναι, τὸν δὲ ποταμὸν εἶναι τὸ ἐκ τῆς πηγῆς ὕδωρ («e [dissi che] il fiume che scorre da una fonte assume un'altra forma ed un altro nome: né infatti la sorgente è detta fiume né il fiume sorgente, eppure l'una e l'altro esistono, e la sorgente è come il Padre, mentre il fiume è l'acqua che proviene dalla fonte»); *ibid.*, cap. 5, *l. cit.*, ζωὴ ἐκ ζωῆς ἐγεννήθη καὶ ὡσπερ ποταμὸς ἀπὸ πηγῆς ἔρρευσε καὶ ἀπὸ φωτὸς ἀσβέστου λαμπρὸν φῶς ἀνήφθη («La vita è stata generata dalla vita e come un fiume dalla fonte scorse e da una luce inestinguibile si accese una splendida luce»); *ibid.*, cap. 19, 1, *l. cit.*, τὸν λόγον εἶναι ὡς ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς καὶ βλαστὸν ἀπὸ ρίζης καὶ τέκνον ἀπὸ γονέως καὶ φῶς ἐκ φωτὸς καὶ ζῶν ἐκ ζωῆς («... il *Lóγος* è come un fiume [che deriva] da una fonte, un germoglio da una radice, un figlio da un genitore, luce da luce, vita da vita»); Id. *Serap.* 1, 19, 4, 3 s. (ed. Savvidis 2010, p. 499), πάλιν τε τοῦ πατρὸς ὄντος πηγῆς, τοῦ δὲ υἱοῦ ποταμοῦ λεγομένου, πίνειν λεγόμεθα τὸ πνεῦμα («Analogamente, se il Padre è la fonte e il Figlio è chiamato fiume, noi «beviamo» lo Spirito», trad. Cattaneo 1986, p. 74); Id. *Ar.* 1, 19; Bas. *Eun.* 2, 25; Greg. Nyss. *tres dii*, GNO 3, 1, p. 50, 15, p. 51, 15. Il parallelo più vicino è tuttavia Greg. *Thaum. epist. Euagr.* (= [Greg. Nyss.]. *epist.* 26), PG 46, 1105 D-1108 A, Ὅν δὲ τρόπον κάπο τινος ὑδάτων πηγῆς νεκταριῶδες ἀφθόνως προϊεμένης ὕδωρ, συμβαίνει ῥεῦμά τι παμπληθές, καὶ ῥεῖθρον ἀκατάσχετον, εἰς ποταμοὺς δύο τῷ ῥεύματι τέμνεσθαι, μίαν ἐξ ἑνὸς ὀφθαλμοῦ τῆς πηγῆς τὴν

<sup>257</sup> Vulg.: *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum.*

ρόην ἐξ ἀρχῆς ἐσχηκός· δίρρυτος δὲ τῶν ποταμῶν σχηματισθέντων τοῖς εἶδεσι, βλαβὲν δὲ ὅμως οὐδὲν εἰς τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς διαιρέσεως [...]· παραπλησίως οὖν καὶ ὁ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων Θεὸς [...] δίρρυτόν τινα τοῦ τε Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν νοητὴν εἰς ἡμᾶς ἀποστείλας χάριν, οὐτ' αὐτός τι πέπονθεν εἰς τὴν οὐσίαν βλαβεῖς κτλ.<sup>258</sup>; cfr. *PGL s.v. πηγῆ*. In ambito pagano vd. Plot. 3, 8, 10, 2-10, Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὔσα πρώτη, ἀλλ' ὡσπερ προχυθεῖσα αὐτῇ οἶον ἐκ πηγῆς. Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτήν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλη ρεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἶον ἐκάστους εἰδότας οἱ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ρεύματα<sup>259</sup>; cfr. anche *ibid.* 1, 6, 9, 41 s., τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ [cfr. *Phdr.* 245 c 9]).

**ποταμὸς μέγας:** cfr. Hom. *Il.* 20, 73 (μέγας ποταμὸς); 21, 192.282.329; *Od.* 11, 157; al.; Ap. Rhod. 2, 1265, ποταμοῖο μέγαν ρόον (cfr. Greg. Naz. *carm.* 1, 1, 18, 10, col. 481, ὡς τε ρόον μεγάλου ποταμοῦ, βασιλῆιον αἶμα); 4, 227 (μεγάλου ποταμοῖο); Greg. Naz. *carm.* 2, 2, 4, 200, p. 88 Moroni = col. 1520, Μὴ φράξης πηγὴν, ποταμὸν μέγαν ὠδίνουσαν («Non ostruire la sorgente che genera un grande fiume», trad. Ead., p. 89; vd. *ibid. ad l.*, p. 167 per l'indicazione dei *loci paralleli*); 2, 2, 5, 261, p. 192 Moroni = col. 1540, Οὐ φράξω πηγὴν, ποταμὸν μέγαν ἐντὸς ἔχουσαν («Non ostruirò la sorgente che ha in sé un grande fiume», trad. Ead. p. 193); 2, 2, 7, 12, col. 1552, ὥστε ρόος μέγαλοιο μεριζόμενος ποταμοῖο («allo stesso modo in cui viene diviso il corso di un grande fiume», trad. Crimi-Costa 1999, p. 275).

**ἐν τε ρέεθρον:** cfr. Strab. 4, 1, 11, 58; 5, 2, 5, 41; Greg. Nyss. *hom. Cant.*, GNO 6, p. 393, 2; *uirg.* 6, 2, 8, *SCh* 119, 344. ρέεθρον è forma ionico-epica per ρεῖθρον, vd. *LSJ s.v.*

<sup>258</sup> «But also just as from a certain spring of waters which ungrudgingly wells forth water like nectar, it happens that an abundant stream and unchanneled flood is carved into rivers which may be two as regards their stream, but have a single flow from the beginning, from one eye of the well. Though it is double in its flowing due to the forms of the channeled rivers, yet there is no damage to its substance from the division [...]. In very much the same way also, therefore, the God of all good things, [...] though he sent us as intelligible grace a certain double flow of the Son and the Holy Spirit, did not himself suffer anything as if damaged in substance [...].», trad. Slusser 1998, pp. 177-8.

<sup>259</sup> «Ciò che è al di sopra della vita è causa della vita; l'attività della vita, che è tutte le cose, non è la prima, ma scaturisce da esso come da una sorgente. Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano, e rimane sempre calma; i fiumi che escono da essa scorrono tutti assieme prima di dirigersi verso punti diversi, ma ciascuno sa già dove i flutti lo porteranno», trad. Faggin 2019, p. 525.

**63:** cfr. *or.* 30, 6, 32-36, *SCh* 250, 238, οὐχ ὁ Πατήρ, πάντως εἰς αὐτὸν ἀναλυθέντος τοῦ Υἱοῦ, ὡσπερ εἰς πυρὰν μεγάλην λαμπάδος πρὸς καιρὸν ἀποσπασθείσης, εἶτα συναφθείσης – μηδὲ γὰρ Σαβέλλιοι τῷ ῥητῷ τούτῳ παραφθειρέσθωσαν –, ἀλλ’ ὅλος Θεός κτλ.<sup>260</sup> (cfr. il *locus parallelus*, segnalato da Kertsch 1978, p. 176, di *Luc. De domo* 16, 5 s., καθάπερ εἰ λύχνον τις εἰς πυρκαϊᾶν μεγάλην φέρων ἐμβάλλοι). Il rischio insito in questa immagine è quello di cadere nel modalismo, privando il Figlio di sussistenza ipostatica e rendendolo mera esteriorizzazione del Padre. Una simile posizione era stata quella di Marcello di Ancira, il quale presenta una teologia del Λόγος affine alla distinzione fra Λόγος ἐνδιάθετος e προφορικός in uso presso gli Apologisti (ma di derivazione stoica e filoniana, cfr. *SVF* II, *fr.* 135, 223; *v. Mos.* 2, 25, 127)<sup>261</sup>: in questa prospettiva il Λόγος, inteso come «semplice facoltà operativa del Padre»<sup>262</sup>, è presente ‘in principio’ all’interno del Padre ‘in potenza’ (δυνάμει) e fuoriesce (προέρχομαι), diviene ‘in atto’ (ἐνεργεῖα), solo in vista della creazione<sup>263</sup>, pur restando anche in tal caso «nientr’altro che λόγος»<sup>264</sup>, non distinto personalmente dal Padre, al pari di quanto avviene con la parola umana<sup>265</sup>; alla fine dei

<sup>260</sup> «la parola “Dio” non indica solo il Padre, nel senso che in Lui si risolve completamente il Figlio, come una torcia in un grande rogo, che, separata in un certo momento, torna poi a congiungersi ad esso (non alterino i Sabelliani il senso di questa parola), ma Dio per intero [... ]», trad. Moreschini 2012, p. 727.

<sup>261</sup> La terminologia stoica è impiegata in *Thphl. Autol.* 2, 22; *Tert. Prax.* 6, ma il concetto è generalmente diffuso fra gli Apologisti: cfr. Simonetti 1975, p. 7 nota 13 e i *loci* segnalati *ibid.*, p. 6 nota 10.

<sup>262</sup> Simonetti 1975, p. 67 nota 78. È questo un significativo *discrimen* rispetto alla dottrina degli Apologisti, per i quali invece il momento dell’emissione del Λόγος coincide con il suo passaggio dal suo stato di indistinzione all’interno del Padre a quello di distinzione personale (cfr. *ibid.*, pp. 6-7).

<sup>263</sup> Cfr. *fr.* 52, 1-4, ἴν’ ἐν μὲν τῷ φησὶ “ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος” δεῖξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον (ἀρχὴ γὰρ ἀπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεὸς “ἔξ οὗ τὰ πάντα”), ἐν δὲ τῷ “καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν” ἐνεργεῖα πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον (“πάντα” γὰρ “δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν”); 60, 1-6, πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ. ὅτε δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ποιῆσαι προέθετο, ἐνεργείας ἢ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδέϊτο δραστηκῆς· καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἑτέρου πλὴν θεοῦ (πάντα γὰρ ὁμολογεῖται ὑπ’ αὐτοῦ γεγενῆσθαι), τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής, ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶς ἐτοιμάζων αὐτόν. Per una corretta comprensione della differenza fra δύναμις/ἐνεργεῖα in Marcello vd. Lienhard 1999, pp. 54 ss.

<sup>264</sup> Cfr. *fr.* 42, 1, ὁ μὲν γὰρ λόγος “ἐν ἀρχῇ ἦν”, μηδὲν ἕτερον ὧν ἢ λόγος. «Only after it took on flesh was the Word proclaimed Christ, Jesus, Life, Way, Day, Resurrection, Door, Bread, and all the other titles» (Lienhard 1999, p. 52).

<sup>265</sup> Cfr. *fr.* 61, 8-10, οὐδὲ γὰρ τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον δυνάμει καὶ ὑποστάσει χωρίσαι τινὶ δυνατὸν· ἐν γὰρ ἔστιν καὶ ταῦτὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος, καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἑτέρῳ ἢ μόνῃ

tempi tornerà ad essere riassorbito nella monade<sup>266</sup>.

L'immagine del fuoco che ne accende altri senza per questo subire diminuzione era stata usata, nell'ambito della teologia di II secolo sopra richiamata, per indicare la generazione del Λόγος dal Padre, da Giustino:

ἀλλ' οὐ τοιοῦτον ὁποῖον καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενον ὀρώμεν; λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννώμεν, οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, προβαλλόμενοι. καὶ ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὀρώμεν ἄλλο γινόμενον, οὐκ ἐλαττουμένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἢ ἀναψις γέγονεν, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὄν φαίνεται, οὐκ ἐλαττώσαν ἐκείνο ἐξ οὗ ἀνήφθη (*dial.* 61, 2, p. 346 Bobichon)<sup>267</sup>,

e dal suo discepolo Taziano, che parla più specificamente di una torcia dalla quale vengono accesi molti fuochi:

ὡσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς δαδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δαδὸς διὰ τὴν ἔξαψιν τῶν πολλῶν δαδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα (*orat.* 5, 2, p. 10 Whittaker)<sup>268</sup>.

Si tratta in ogni caso di una dottrina, quella dell'«undiminished giving»<sup>269</sup>, forse desunta dalla fisica di Posidonio<sup>270</sup> o più in generale dal Mediostoicismo<sup>271</sup>, in ogni caso tipica del pensiero di Numenio (*fr.* 14, 9-16 des Places

τῆ τῆς πράξεως ἐνεργεία («neppure infatti è possibile distinguere la parola umana in δύναμις e ὑπόστασις: la parola, infatti, nei confronti dell'uomo, è un'unica ed identica cosa e non è distinta da lui per nessun altro motivo che per la sola operazione dell'azione»).

<sup>266</sup> Cfr. *e.g. fr.* 121 e Simonetti 1975, pp. 66-71.

<sup>267</sup> «Mais n'est-ce pas comparable à ce que nous voyons se produire en nous? Lorsque nous proférons quelque parole, nous engendrons un verbe, mais nous le proférons sans amputation qui aurait pour effet de faire diminuer celui qui est en nous. Et ainsi que d'un feu on en voit naître un autre, sans que soit diminué le feu d'où il a tiré sa flamme, – il demeure au contraire semblable à lui-même –, de même le feu qui s'y est allumé existe-t-il aussi de manière visible, sans avoir diminué celui où il s'est allumé», trad. Bobichon, pp. 347-349.

<sup>268</sup> «Come, infatti, da una sola fiaccola si accendono molti fuochi, ma non diminuisce la luce della prima fiaccola a causa dell'accensione di molte torce, così anche il Λόγος, procedendo dalla potenza del padre, non ha privato il genitore della facoltà razionale».

<sup>269</sup> Ph. Merlan in Armstrong 1967, p. 102.

<sup>270</sup> Cfr. Witt 1931, p. 200 nota 8.

<sup>271</sup> Cfr. E. R. Dodds 1963, p. 214.

= Eus. *PE* 11, 18, 16-17, *SCh* 292, 142), che pure adopera l'immagine della torcia<sup>272</sup>:

Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ καλὸν χρῆμα ἐπιστήμη ἢ καλή, ἣς ὄνατο μὲν ὁ λαβὼν, οὐκ ἀπολείπεται δ' αὐτῆς ὁ δεδωκώς. Οἷον ἂν ἴδοις ἐξαφθέντα ἀφ' ἐτέρου λύχνου λύχνον φῶς ἔχοντα, ὃ μὴ τὸν πρότερον ἀφείλατο ἀλλ' ἢ τῆς ἐν αὐτῷ ὕλης πρὸς τὸ ἐκείνου πῦρ ἐξαφθείσης. Τοιοῦτον τὸ χρῆμά ἐστι τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἢ δοθείσα καὶ ληφθεῖσα παραμένει μὲν τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἢ αὐτῇ<sup>273</sup>,

e poi ancora di Plotino (e.g. *S*, 1, 6, 28-35), a proposito dell'Uno:

Περιλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὥσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρουσίας δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρητημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ· πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα κτλ.<sup>274</sup>.

La simbologia della torcia (λαμπάς), che secondo Kertsch (1978, p. 177) è di probabile derivazione platonica<sup>275</sup>, è usata, «in a Trinitarian argument in favour of the equality of the Holy Spirit», da Gregorio di Nissa (*Spir.* 6, GNO 3, 1, p. 93, 10-14; cfr. anche *supra*, p. 485), come ricorda Sykes (1997, p. 135):

<sup>272</sup> Lo stesso paragone era presente, secondo la testimonianza di Cic. *off.* 1, 51, in Ennio, *scen. fr.* 17 (*fab. inc.*), 398-400 (ed. Vahlen 1903, pp. 195-6), *Homo qui erranti comiter monstrat viam / Quasi lumen de suo lumine accendat facit. / Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderit*; cfr. Witt 1931, p. 200 nota 8, che osserva al riguardo: «But Ennius does not enunciate the complete doctrine of sunlight, which in my view was first developed by Posidonius».

<sup>273</sup> «Questo bel tesoro è la bella scienza, di cui il beneficiario gode senza che ne sia privato il donatore. Potresti ad esempio vedere una lampada accesa da un'altra lampada e dotata di una luce che non è stata tolta alla prima lampada; piuttosto il suo stoppino è stato acceso al fuoco di quella. Di questo tipo è il tesoro della scienza, che, quando sia stata donata e ricevuta, permane nel donatore, ma è presente identica nel beneficiario», trad. Vimercati 2015, p. 1385.

<sup>274</sup> «Un irradiazione che si diffonde da Lui, da Lui che resta immobile, com'è nel sole la luce che gli splende tutt'intorno; un irradiazione che si rinnova eternamente, mentre Egli resta immobile. Tutti gli esseri, finché sussistono, producono necessariamente dal fondo della loro essenza, intorno a sé e fuori di sé, una certa esistenza, congiunta alla loro attuale virtù, che è come un'immagine degli archetipi dai quali è nata: il fuoco effonde da sé il suo calore [... ]», trad. Faggin 2019, p. 803.

<sup>275</sup> Cfr. *Resp.* 1, 328 a; *Leg.* 6, 776 b.

εἰ δὲ κωλύει οὐδὲν πῦρ εἶναι τὴν τρίτην λαμπάδα, κὰν ἐκ προλαβούσης ἀναλάμψη φλογός, τίς ἢ σοφία τῶν διὰ τοῦτο τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἄξιαν ἀθετεῖν εὐσεβῆς νομιζόντων, ἐπειδήπερ μετὰ πατέρα καὶ υἱὸν ἠριθμήθη παρὰ τῆς θείας φωνῆς;<sup>276</sup>

ed anche – rileva Kertsch (p. 176) –, in un contesto trinitario più generale, dallo stesso Nazianzeno in *or.* 40, 41, 22-24, *SCh* 358, 294, Ὅταν τὰ τρία συνέλω τῇ θεωρίᾳ, μίαν ὁρῶ λαμπάδα, οὐκ ἔχων διελεῖν ἢ μετρησαὶ τὸ φῶς ἐνιζόμενον<sup>277</sup>.

**πυρκαϊῆς λαμπάς:** cfr. *AG* 7, 188 (*Ant. Thall.*), vv. 7-8, ἤματι δ' ᾧ νυμφεῖος ἀνήπτετο λαμπάδι παστάς, / τούτῳ πυρκαϊῆς, οὐ θαλάμων ἔτυχες («proprio nel dì che brillava la stanza nuziale di torce, non il talamo, il rogo ti toccò», trad. Pontani II 97); *Greg. Naz. epist.* 101 (*theol.* 1), 45, καὶ λαμπάς ὀλίγη μεγάλη πυρκαϊᾶ προσχωρήσασα οὔτε ἀπόλλυται οὔτε φαίνεται οὔτε χωρίζεται, ἀλλ' ὅλον ἐστὶ πυρκαϊά, τοῦ ὑπερέχοντος ἐκνικήσαντος («e una piccola lampada, se accostata ad un grande rogo, non perisce e non si vede e non si distingue da lui, ma tutto quanto è rogo, perché la sostanza più forte vince», trad. Moerschini 2006a, p. 195); *Greg. Nyss. Spir.* 6 (cit. *supra*); *Orph. Arg.* 328, Πυρκαϊῆ δ' ἐκέλευον Ἰήσωνα λαμπάδα θέσθαι / πεύκης ἀζαλής. πυρκαϊῆ, ionico ed epico per πυρκαϊά, indica in Omero la pira funeraria (vd. *LSJ s.v.*).

**εἰς ἐν ἰοῦσα:** vd. *supra*, *ad v.* 12.

**64:** Il riferimento è evidentemente alla dottrina del λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, di cui si è detto *supra*, *ad v.* 63 e nota 343 a pagina 219, ma soprattutto al pensiero di Marcello di Ancira, che impiega frequentemente l'avverbio ἔνδον (unito a εἶναι, μένειν) ed il verbo πρόσειμι ad indicare i due stadi del λόγος preincarnato: oltre ai *loci* citati *supra*, *ad v.* 63, cfr. anche *Eus. Marcell.* 2, 1, 3, 1-3 (*GCS* 14, 31 s.), λόγον εἶναι φήσας ἔνδον ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ, ποτὲ μὲν ἡσυχάζοντα, ποτὲ δὲ σημαντικῶς ἐνεργοῦντα, μόνη τε ἐνεργεία προϊόντα<sup>278</sup> τοῦ

<sup>276</sup> «Dunque, se niente impedisce che la terza lampada sia fuoco, anche se viene accesa dalla precedente fiamma, che sapienza è la loro a pensare che corrisponda ai principi della nostra religione eliminare in questo modo la dignità dello Spirito Santo solo perché lo Spirito è stato numerato dalla parola di Dio dopo il Padre e il Figlio?», trad. Moerschini 2014, p. 1951.

<sup>277</sup> «Allorquando li riunisco insieme nella contemplazione, io vedo un solo splendore, e non riesco a distinguere o a misurare la luce che è unificata», trad. Moerschini 2012, p. 971.

<sup>278</sup> Cfr. Simonetti 1975, pp. 68-9: «Marcello non adopera mai il termine *generare* per indicare il procedere del logos dal Padre in vista della creazione, ma lo riserva esclusivamente alla incarnazione, allorché il logos è disceso su Maria ed è stato generato da lei, diventando carne» (cfr. *frr.* 48-49).



πατρός<sup>279</sup>; *ET* 2, 8, 2-3 (GCS 14, p. 107, 8-11), οὕτω δὴ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀρνούμενος, τὸν ἐν τῷ θεῷ λόγον ποτὲ μὲν ἔνδον εἶναι ἐν τῷ θεῷ ἔφασκεν ποτὲ δὲ προϊέναι τοῦ θεοῦ, καὶ ἄλλοτε πάλιν ἀναδραμεῖσθαι εἰς τὸν θεὸν καὶ ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ πρότερον ἦν<sup>280</sup>; *ibid.* 2, 17, 6, *l. cit.*, p. 121, 10-13, οὐ κατὰ τὸν προφορικὸν ἀνθρώπων λόγον ἐκ συλλαβῶν καὶ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων συγκείμενος, οἷα δὲ μονογενῆς τοῦ θεοῦ υἱὸς ζῶν καὶ ὑφεστῶς πρόεισιν μὲν τῆς πατρικῆς θεότητός τε καὶ βασιλείας<sup>281</sup> (cfr. *PGL*, p. 1145, s.v. 1); si confrontino poi anche i seguenti passi, segnalati da Sykes (p. 136), *Eus. Marcell.* 1, 1, 15, 4-8, *l. cit.*, p. 4, 13-17, ...ψιλὸν λόγον εἶναι τὸν υἱὸν ὑπολαμβάνων καὶ μόνον λόγον εἶναι μαρτυρόμενος καὶ πολλάκις τοῦτ' αὐτὸ λέγων ὡς οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος, ἔνδον μένων<sup>282</sup> ἐν ἡσυχάζοντι τῷ πατρὶ ἐνεργῶν δὲ ἐν τῷ τὴν κτίσιν δημιουργεῖν, ὁμοίως τῷ ἡμετέρῳ ἐν σιωπῶσιν μὲν ἡσυχάζοντι ἐν δὲ φθεγγομένοις ἐνεργοῦντι<sup>283</sup>; *ET* 3, 3, *l. cit.*, p. 157, 4 ss.

**λόγος προϊών:** *iunctura* frequentissima, soprattutto al genitivo (προϊόντος τοῦ λόγου) per indicare l'avanzare di un discorso, attestata a partire dal V sec. a.C.: vd. e.g. *Antiph. Or. caed. Her.* 10, 11 s.; *Isoc. or.* 17, 19, 3; *Plat. Soph.* 218 b 5 s.; *Phdr.* 238 d 1 s.; etc.; per il Nazianzeno cfr. e.g. *or.* 7, 23, 13, *SCh* 405, 240, Ὅρατε ποῖ προϊὼν ἀνήγαγεν ἡμᾶς ὁ λόγος («Guardate dove il procedere del mio discorso ci ha condotti», trad. Moeschini 2012, p. 275); in riferimento alla dottrina stoica del λόγος ἐνδιάθετος/προφορικός cfr. *Iambl. v. Pyth.* 32, 218, 21-23, περί τε τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου καὶ τοῦ ἔξω προϊόντος ἐπιστημονικῶς διεξήλθε («e giunse a trattare scientificamente del discorso interiore e di quello che procede verso l'esterno», trad. F. Romano 2012, p. 245); cfr. anche *Eus. ET* 2, 15, 3, 1, εἶθ' ἐξῆς προϊὼν ὁμοῦ καὶ ἐνδιάθετον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παρίστη («poi, procedendo ancora presentava al contempo il λόγος di Dio anche come

<sup>279</sup> «...dicendo che il λόγος si trova all'interno di Dio stesso, ora in quiete, ora agendo in modo significativo e procedendo dal Padre in funzione di quella sola azione», trad. mia.

<sup>280</sup> «Negando in questo modo il Figlio di Dio, sostiene che il Logos che è in Dio talora si trova in lui, talora procede da lui e altre volte ritorna nuovamente indietro in Dio, per essere in lui come era prima», trad. Migliore 1998, p. 116.

<sup>281</sup> «[il Logos perfetto del Dio assoluto] procede dalla divinità e regalità paterna non come il logos espresso degli uomini, composto di sillabe, parole e suoni, ma come Figlio unigenito di Dio, vivente e sussistente», *ibid.*, p. 137.

<sup>282</sup> A meno che, osserva Sykes 1997, p. 136, non si voglia leggere, al posto di μένων, μὲν ὦν.

<sup>283</sup> «[...] supponendo che il Figlio sia una semplice parola e proclamando che esso è solo λόγος e dicendo spesso che questo stesso non è nient'altro che λόγος, che resta all'interno del Padre quando questi è immobile, ma che è attivo nella creazione del creato, in maniera simile alla nostra parola, che sta in quiete in noi quando stiamo zitti, mentre è in atto quando parliamo [...]».

immanente»).

**ἔνδοθι μίμων:** la stessa clausola è presente in *carm.* 2, 1, 34 A, 111, col. 1315; prima di Gregorio è attestata in Quint. Smyrn. *posthom.* 1, 442 (ἔνδοθι μίμνεν, stessa *sedes*); 12, 158 s. (Τρῶες δὲ [...] ἔνδοθι πύργων / μίμνον). Cfr. anche *Or. Chald.* 52, 1 s. des Places, Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἐκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῆ, / ἔνδον ὄλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προίεισα («Nel fianco sinistro di Hekate dimora la fonte della virtù, che permane tutta quanta raccolta all'interno, non perde la sua verginità», trad. Tonelli 2016, p. 149).

**65-69:** Si tratta di un esempio di non immediata comprensione, presente anche, in forma più estesa, in *or.* 31, 32, 10-17, *SCh* 250, 340:

Ἦκουσα δὲ τινος καὶ τοιοῦτον ὑπογράφοντος λόγον· μαρμαρυγὴν τινα ἠλιακὴν τοίχῳ προσαστράπτουσαν, καὶ περιτρέμουσαν ἐξ ὑδάτων κινήσεως, ἦν ἡ ἀκτὶς ὑπολαβοῦσα διὰ τοῦ ἐν μέσῳ ἀέρος, εἶτα σχεθεῖσα τῷ ἀντιτύπῳ, παλμὸς ἐγένετο καὶ παράδοξος. Αἰττεῖ γὰρ πολλαῖς καὶ πυκναῖς ταῖς κινήσεσιν, οὐχ ἐν οὔσα μᾶλλον ἢ πολλά, οὐδὲ πολλὰ μᾶλλον ἢ ἔν, τῷ τάχει τῆς συνόδου καὶ τῆς διαστάσεως, πρὶν ὄψει κρατηθῆναι, διαδιδράσκουσα<sup>284</sup>.

Una plausibile spiegazione del passo è data da Mason (1899, p. 188 nota 8):

«It seems at first as if the trinity were the sunbeam, the water, and the wall, which combine to produce the παλμός, the dancing and quivering reflexion. The point, however, appears to lie rather in the junction of unity with multiplicity (the number three being for the moment lost sight of) displayed in the vibrations of the sunbeam».

Anche questo paragone, in ogni caso, è ritenuto inammissibile (cap. 33), poiché, mentre il movimento del raggio di sole dipende dal movimento dell'acqua (cfr. περιτρέμουσαν ἐξ ὑδάτων κινήσεως), Dio invece non ha nulla di

<sup>284</sup> «Io ho letto anche che uno proponeva una spiegazione di questo genere: un bagliore del sole sfolgora su un muro, tremolante per via del movimento delle acque; una volta che il raggio ha preso in sé questo movimento, passando per l'aria che si trova nel mezzo, e poi è arrestato davanti all'ostacolo, si produce un insolito rimbalzo. Il raggio, infatti, brilla con frequenti e numerosi movimenti, e non è uno piuttosto che molteplice, né molteplice piuttosto che uno, data la velocità con cui si unisce a noi e con cui da noi si separa, e sfugge prima di essere catturato dalla vista», trad. cit.

anteriore che possa averLo messo in moto<sup>285</sup>; in secondo luogo si riproporranno gli stessi rischi già evidenziati nell'immagine del sole, del raggio e della luce (in *or* 31, 32, omessa in *arc.* 3), e cioè:

- considerare la divinità un qualcosa di composito, mentre invece è assolutamente semplice<sup>286</sup>;
- assegnare la οὐσία al solo Padre, rendendo il Figlio e lo Spirito potenze inerenti a Dio, prive di sussistenza (δυνάμεις [...] ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστῶσας, altro riferimento a Marcello di Ancira) e attribuendo a Dio al contempo l'essere e il non essere<sup>287</sup>;
- attribuire a Dio una natura mutevole, fluida, di per sé stessa incompatibile con la θεότης<sup>288</sup>.

Di queste motivazioni in *arc.* 3 è ripresa solo l'ultima, quella dell'instabilità (ricorre lo stesso aggettivo ἄστατος) e del flusso (vv. 68-69).

Per Moreschini (1997b, p. 58) Gregorio potrebbe aver desunto l'immagine in questione da Plut. *fac. orb. lun.* 23, 936 B 10-C3:

ὅταν γὰρ αὐγῆς ἀφ' ὕδατος πρὸς τοῖχον ἀλλομένης ὄψις ἐν αὐτῷ τῷ πε-  
ρωτισμένῳ κατὰ τὴν ἀνάκλασιν τόπῳ γένηται, τὰ τρία καθορᾶ, τὴν τ'

<sup>285</sup> *or.* 31, 33, 1-4, *SCh* 250, 340, Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτο δυνατὸν ἐμοί, δι' ἐν μὲν, ὅτι τὴν μὲν τὸ κινήσαν καὶ πάνυ δηλον· Θεοῦ δὲ οὐδὲν πρεσβύτερον, ἴν' ἦ τι τὸ τοιοῦτον κεινηκός· αὐτὸς μὲν γὰρ πάντων αἰτία, αἰτίαν δὲ πρεσβύτεραν οὐκ ἔχει («Ma neppure questo esempio io posso ammettere, per una sola ragione: infatti, è chiaro quale sia la causa che lo muove. Eppure, non c'è nulla di anteriore a Dio, sì da averlo messo in movimento. Dio, infatti, è la causa di tutto, e non ha una causa anteriore a sé», trad. cit.)

<sup>286</sup> *Il.* 1-3, *l. cit.*, p. 338, Ἄλλὰ κἀνταῦθα δέος, πρῶτον μὲν μὴ σύνθεσις τις ἐπινοῆται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως («Ma anche in quel caso c'era il timore, innanzitutto, che si pensasse ad una sintesi di una natura che non è composta», trad. cit.).

<sup>287</sup> *Il.* 3-9, pp. 338, 340, δεύτερον δὲ μὴ τὸν Πατέρα μὲν οὐσιώσωμεν, τᾶλλα δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις Θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστῶσας – οὔτε γὰρ ἀκτίς, οὔτε φῶς, ἄλλος ἥλιος, ἀλλ' ἠλιακαὶ τινες ἀπόρροιαί, καὶ ποιότητες οὐσιώδεις–, καὶ ἅμα τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι τῷ Θεῷ δῶμεν ἐν τούτοις, ὅσον ἐκ τοῦ ὑποδείγματος, ὃ καὶ τῶν εἰρημένων ἀποπώτερον («secondariamente, che si assegnasse la sostanza al Padre, ma che non facessimo sussistere anche gli altri, considerandoli potenze inerenti a Dio, ma non ipostasi: infatti, né il raggio, né la luce costituiscono un altro sole, ma sono delle emanazioni del sole e delle qualità sostanziali. Con questo esempio il pericolo era quello di assegnare a Dio contemporaneamente l'essere e il non essere, cosa che è anche più assurda di quelle dette finora», trad. cit.).

<sup>288</sup> *Cap.* 33, 5-7, p. 340, κἀνταῦθα τῶν αὐτῶν ὑπόνοια, συνθέσεως, χύσεως, ἀστάτου καὶ οὐ παγίας φύσεως, ὧν οὐδὲν ἐννοητέον περὶ θεότητος («anche in questo caso bisognerebbe supporre le stesse cose che ho detto prima, cioè la composizione, il fluire, una natura mobile e non fissa: e niente di tutto questo si può pensare della natura di Dio», trad. cit.).

ἀνακλωμένην αὐγὴν καὶ τὸ ποιοῦν ὕδωρ τὴν ἀνάκλασιν καὶ τὸν ἥλιον  
αὐτόν, ἀφ' οὗ τὸ φῶς τῷ ὕδατι προσπίπτον ἀνακέκλασται<sup>289</sup>,

come confermano alcune corrispondenze a livello lessicale (Greg. τοίχω/τοίχοισι – Plut. τοίχω; μαρμαρυγή – αὐγή), ma potrebbe aver tenuto presente anche D. Chrys. *or.* 21, 14 (II 214 von Arnim):

Ἵτι τοῦ ἡλίου ἐπιλάμψαντος εἰς τὸ κατ' εὐθὺ μάλιστα ἀντιλάμπει. καὶ  
ἴσως ἐώρακας ἐν τοῖς τοίχοις τὸ κινούμενον καὶ περιτρέχον φῶς, οὐκ ὄν  
ἀληθινόν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς ὕδασι αὐγῆς τοῦ ἡλίου γεγονὸς<sup>290</sup>,

dove, oltre a τοίχος, ricorre anche περιτρέχον, che potrebbero corrispondere a περιτρέμουσαν e περίτρομος dei passi gregoriani.

Come Kertsch (1978, pp. 211 ss.) precisa, l'immagine del raggio di sole riflesso dall'acqua è s'incontra per la prima volta in Emp. DK 31 A 30, 9 s.<sup>291</sup> e poi in Ap. Rhod. 3, 755-760 (secondo Fränkel per influsso stoico)<sup>292</sup>, dove la palpitazione del cuore di Medea, preoccupata per il destino di Giasone, è paragonata appunto al guizzo all'interno di una stanza di un raggio di sole riflesso dall'acqua appena versata in un recipiente:

πυκνὰ δέ οἱ κραδίη στηθέων ἔντοσθεν ἔθνιεν,  
ἡλίου ὡς τίς τε δόμοις<sup>293</sup> ἐνὶ πάλλεται αἴγλη,  
ὕδατος ἔξανιοῦσα τὸ δὴ νέον ἢ ἐλέβητι  
ἢ ἐπου ἐν γαυλῷ κέχυται, ἢ δ' ἐνθα καὶ ἐνθα  
ὠκείη στροφάλιγγι τινάσσεται αἰσσοῦσα –  
ὡς δὲ καὶ ἐν στήθεσσι κέαρ ἐλελίζετο κούρης<sup>294</sup>

755

<sup>289</sup> «Se infatti, quando un raggio rimbalza dall'acqua su un muro, l'occhio si trova nello stesso posto che è illuminato dalla riflessione, esso vede tre cose: il raggio riflesso, l'acqua che ha causato la riflessione e il sole stesso, cadendo dal quale la luce è stata riflessa sull'acqua», trad. Lelli *et al.* 2017, p. 1811.

<sup>290</sup> «Quando il sole risplende si riflette soprattutto su ciò che è su superficie piana. E forse hai visto sui muri la luce che si muove e corre di qua e di là, che non è reale, ma nasce dal raggio del sole sull'acqua».

<sup>291</sup> ὁ δὲ ἥλιος τὴν φύσιν οὐκ ἔστι πῦρ, ἀλλὰ τοῦ πυρὸς ἀντανάκλασις ὁμοία τῇ ἀφ' ὕδατος γινομένη.

<sup>292</sup> Citato in Kertsch 1978, p. 211 e *passim*.

<sup>293</sup> Come osserva Kertsch (1978, p. 215), δόμοις corrisponde a τοίχοις.

<sup>294</sup> «Il cuore nel petto le palpitava velocissimo: come in una stanza irrompe un raggio di sole, riflesso dall'acqua appena versata in un lebete o in un mastello, e guizza ora qua ora là proiettato dal rapido vortice del liquido, così alla ragazza turbinava il cuore nel petto», trad. Borgogno 2007, p. 191.

e ricorre ancora in nel passo sopra citato di Dione Crisostomo, in Arr. *Epict. Diss.* 3, 3, 20-22:

Οἶόν ἐστιν ἡ λεκάνη τοῦ ὕδατος, τοιοῦτον ἡ ψυχή, οἶον ἡ αὐγή ἡ προσπίπτουσα τῷ ὕδατι, τοιοῦτον αἱ φαντασίαι. ὅταν οὖν τὸ ὕδωρ κινηθῆ, δοκεῖ μὲν καὶ ἡ αὐγή κινεῖσθαι, οὐ μόντοι κινεῖται. καὶ ὅταν τοίνυν σκοτωθῆ τις, οὐχ αἱ τέχναι καὶ αἱ ἀρεταὶ συγχέονται, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα, ἐφ' οὗ εἰσιν· καταστάντος δὲ καθίσταται κάκεινα<sup>295</sup>,

e Bas. *hex.* 2, 7, *SCh* 26, 172:

Καὶ αἰθὴρ ἡδίων μετὰ τὸ φῶς· καὶ ὕδατα φανότερα, οὐ μόνον δεχόμενα τὴν αὐγὴν, ἀλλὰ καὶ παρ' ἐαυτῶν ἀντιπέμποντα κατὰ τὴν ἀνάκλασιν τοῦ φωτός, μαρμαρυγῶν πανταχόθεν ἀποπαλλομένων τοῦ ὕδατος<sup>296</sup>,

che anche presenta il sostantivo μαρμαρυγή ed il verbo ἀποπάλλεσθαι (cfr. παλμός di *or.* 31)<sup>297</sup>. In Nonn. *D.* 38, 133-124 si ha invece una variazione sul tema, attraverso la sostituzione del sole con la luna: Climene, figlia di Tesi, «lavadosi risplendeva, come quando, colmando i due corni in un cerchio luminoso, la Luna nutrice brilla di sera sull'acqua» (λουομένη δ' ἤστραπτεν· ἔην δέ τις, ὡς ὅτε δισσης / μαρμαρυγὴν τροχόεσαν ἀναπλήσασα κεραίης / ἔσπερήν σελάγιζε δι' ὕδατος ὄμπνια Μήνη).

**66 μαρμαρυγή:** in Omero lo s'incontra solo in *Od.* 8, 265 ad indicare il movimento rapido dei piedi (così anche in [Hom.] *hymn. Apoll.* 203); nel senso di «splendore» («Splendor, s. Splendor vibrans, Fulgor», *ThGL* V 558, s.v.) è invece attestato a partire (forse) da *Alcm. fr. PMGF* 5, fr. 2 (= 81 Calame), col. 3, 27 (vd. però Calame 1983, p. 512, *ad l.*) e *Bacch. Epin.* 3, 17, p. 9 Maehler, λάμπει δ' ὑπὸ μαρμαρυγαῖς ὁ χρυσός; cfr. anche *Plat. Tim.* 68 a 6; *Crit.* 116 c 1; *Resp.* 7, 515 d 1; per altre occorrenze vd. *LSJ*; *ThGL* s.v. Nel Nazianzeno ricorre solo qui, nel passo sopra esaminato di *or.* 31, 32 e in *carm.* 2, 1, 34A, 110, 1315 (μαρμαρυγαῖς τοῦ μεγάλιοι φάους).

<sup>295</sup> «L'anima è come un catino pieno d'acqua; e il raggio di luce che cade sopra l'acqua sono le rappresentazioni. Quando, dunque, l'acqua è mossa, sembra che anche il raggio di luce sia mosso, ma, in realtà, non lo è. Pertanto, quando la mente di uno si offusca, non sono le arti e le virtù che si confondono, bensì lo spirito nel quale si trovano. Quando questo ritorna allo stato precedente, anch'esse vi ritornano», trad. in Reale *et al.* 2017, p. 573.

<sup>296</sup> «Anche l'etere, dopo la creazione della luce, divenne più piacevole e le acque più brillanti, non soltanto perché ricevevano il suo splendore, ma anche perché da loro stesse, riflettendo lo sfolgorio della luce, lo rinviavano, così che lo scintillio veniva a ripercuotersi su ogni parte dell'acqua», trad. Trisoglio 2017, p. 103

<sup>297</sup> Cfr. Kertsch 1978, pp. 213-215.

**τοίχοισι:** secondo Tompkins (1999) potrebbe indicare non un muro, ma la fiancata di una barca, come in *Od.* 12, 420 (vd. *LSJ s.v.*). Questa interpretazione appare invero non necessaria: nessuna delle 19 occorrenze di τοίχος nel Nazianzeno (vd. *TLG<sup>o</sup> s.v.*) sembra infatti possedere tale accezione.

**περίτρομος:** Tale lezione (precedentemente usata da Opp. *Hal.* 2, 309), trasmessa da Π e L, è certamente preferibile a περίδρομος di Ω (*lectio facilior*) ed è confermata anche da *or.* 31, 32 (περιτρέμουσαν). Tompkins (1999) segnala il caso di Σ *Soph. Ai.* 140d Christodoulos (ἄμμα πελείας [...] περίτρομον γὰρ τὸ ζῶον): «the chorus' fear is likened to the eye of a dove since this is a περίτρομος creature».

**ἀστατέουσα:** «Instabilis et inconstans sum» (*ThGL* I.2 2232 *s.v.*): in questa accezione ἀστατέω ricorre in *AG App.* 3, *epigr. demonstr.* 146 (Teone), 4, p. 315 Cougny, οὐδὲ πόλοιο φορὰν σὺ διέγνωσ ἀστατέουσαν («neque poli motum tu dignovisti instabilem», trad. *ibid.*), *Plut. Crass.* 17, 1, 1 s., ἔτι δ' ἀστατούσης χειμῶνι τῆς θαλάσσης e ancora molte volte nel Nisseno (e.g. *antirrh.*, *GNO* 3, 1, p. 181, 11; *Placill.*, *GNO* 9, p. 476, 12, ἀστατούσης οὖν τῷ τοιούτῳ κλύδωνι τῆς ψυχῆς); nel *NT* è attestato in un solo luogo (*1 Cor* 4, 11, 3, ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας καὶ πεινώμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν, *Usque in hanc horam et esurimus, et sitimus, et nudi sumus, et colaphis caedimur, et instabiles sumus*), dove indica il vagare senza mèta (così anche in *carm.* 2, 1, 34 A, 105, vd. Piottante 1999, p. 100 *ad l.*), mentre in ambito astrologico denota incostanza (*Vett. Val.* 2, 38, 70, ἀστατοῦντες περὶ τοὺς γάμους). Nel Nazianzeno è attestato in *epist.* 81, 1, 1 (Gallay I 104), ἀστατεῖν σεαυτῷ φαίνη («hai la sensazione d'esser senza tregua», Conte 2017, p. 147); *or.* 5, 23, 17, *SCh* 309, 338, πόδες ἀστατοῦντες (i piedi irrequieti di Giuliano all'epoca del soggiorno ateniese); *carm.* 1, 2, 1, 443, col. 555, κόσμοιο σὺν ἀστατέοντι ῥεέθρω; 1, 2, 9, 60, col. 672, ὑπ' ἴχνεσιν ἀστατέουσιν; 1, 2, 16, 29 s., col. 780, ἀστατέοντα / πάντα πέλειν; 2, 1, 17, 16, col. 1263, ἀστατέουσι νόον; 2, 1, 34A, 105, col. 1314, νόον [...] ἀστατέοντα. Vd. in generale Sundermann 1991, p. 134; Piottante 1999, p. 100.

67: Notare il chiasmo. La giustapposizione dei due verbi πελάζω – φεύγω è già omerica (*Il.* 21, 92-3, οὐ γὰρ οἶω / σὰς χεῖρας φεύξασθαι, ἐπεὶ ῥ' ἐπέλασέ γε δαίμων); cfr. anche *arc.* 7, 120-2, μὴ τις Ἀδάμ, ὁ πρόσθε, προῶριος ἐντὸς ἵκηται, / πρὶν πτόρθου γλυκεροῖο φυγεῖν δαπτρεῖαν ἔδωδὴν, / καὶ ζωῆς πελάσειε φυτῷ κακός («perché nessun Adamo che fosse come quello di prima entrasse prematuramente entro il paradiso, prima che avesse appreso ad evitare il dannoso cibo del dolce ramo e, malvagio qual era, non si avvicinasse all'albero della vita», trad. Moreschini 2006a, p. 251); 2, 1, 1, 616 s., col. 1016, Ὡς δ' ὅτε τίς τε

λέοντα λιπών ἄρκτω πελάσειε / μαινομένη, καὶ τήνδε φυγῶν («Come quando si evita un leone e ci si imbatte in un'orsa furiosa e, dopo esserle sfuggiti, ...», trad. Crimi-Costa 1999, p. 65); 2, 1, 45, 337-9, col. 1377, Ἔνθα μάλιστα / φράδιμος, ἀντὶ φάους μὴ θανάτῳ πελάσαι. / Τὴν μὲν γὰρ κακότητα φυγεῖν, καὶ χείρονος ἀνδρός («Si rivela più accorto chi non s'avvicina alla morte scambiate per luce: anche un uomo dappoco, infatti, sa sfuggire alla malvagità», *ibid.*, p. 177).

**68 ἄστατος:** «aggettivo [...] usato soprattutto per indicare l'instabilità della fortuna» (Piottante 1999, p. 100, con riferimento a Epicur. *Epist. Men.* 133, 8 s., τὴν δὲ τύχην ἄστατον; [Plut.] *cons. Apoll.* 103 F 2, Fl. Ios. *Ant. Iud.* 20, 57: τὸ τῆς τύχης ἄστατον). Nel Nazianzeno è caratteristico della materia (*carm.* 1, 1, 32, 10, col. 512 A, τὴν ἄστατον ὕλην) e delle realtà terrene: cfr. *epist.* 29, 2, 2 Gallay (I 35) = *epist.* 165, 5, 3 Gallay (II 56), τὸ ἐν τούτοις ἄστατον καὶ ἀνώμαλον («la volubile incostanza che v'è nel nostro mondo», trad. Conte 2017, p. 73; cfr. *or.* 14, 20, PG 35, 884, 18 s., τὸ ἐν τούτοις ἄστατον καὶ ἀνώμαλον); cfr. *epist.* 178, 10, 3 Gallay (II 68), τῶν ἀνθρωπίνων τὸ ἄστατον καὶ ἀνώμαλον («l'incerta incostanza delle vicende umane», *ibid.* 238; cfr. *or.* 14, 19, PG 35, 881, 27 s., διὰ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης εὐπραγίας ἄστατον καὶ ἀνώμαλον); *or.* 2, 42, 12 s., SCh 247, 144, καταφρονεῖν ὡς ἀστάτου [...] πίστεως (disprezzare la fede in quanto ritenuta instabile); *ibid.*, cap. 74, 7 s., SCh 247, 186, ἐν τοῖς ἀστάτοις καὶ ὀρωμένοις; *ibid.*, cap. 112, 5, *l. cit.*, p. 232, ἀστάτοις πνεύμασι; 6, 19, 12, SCh 405, 170, θαλάσσης ἄστατα κύματα; 7, 19, 16, SCh 405, 228, δόξαν τὴν ἄστατον; 16, 2, PG 35, 937, 46, ψυχὴν δὲ ἄστατον καὶ ἀπαίδευτον («l'anima instabile ed inesperta», trad. Moreschini 2012, p. 393); 26, 9, 6 s., SCh 284, 244, θάλασσα μὲν ὁ ἡμέτερος βίος καὶ τὰ ἀνθρώπινα (πολὺ γὰρ κὰν τούτῳ τὸ ἀλμυρὸν καὶ ἄστατον) («il mare non corrisponde forse alla nostra vita e allo stato degli uomini? In esso non c'è molto di amaro e di instabile?»), trad. *cit.*); 37, 1, 19-21, SCh 318, 272, τὸν ἰχθὺν [...] τὸν νηχόμενον ἐν τοῖς ἀστάτοις καὶ ἀλμυροῖς τοῦ βίου κύμασιν ἀνθρωπον («il pesce che nuota nei flutti incerti e salmastri della vita, l'uomo», trad. *cit.*); 43, 13, 32, SCh 384, 146, τοῖς ἀστάτοις καὶ ῥέουσι (le cose incerte e caduche della vita); *carm.* 1, 1, 6, 9, col. 430, φορᾶ [...] ἀστάτῳ; 1, 2, 1, 126 s., col. 532 = 2, 2, 6, 94, col. 1549, μερόπων [...] γένος [...], / ἄστατον ἐκ θανάτοιο (il genere umano reso instabile a causa della morte, cfr. Moreschini *et al.* 1994, pp. 75-6); 1, 2, 10, 148, col. 691, τοῖς ἀστάτοις (le instabili realtà terrene); *ibid.*, v. 396 s., col. 709, ἀστάτῳ / πράγματι; *ibid.*, v. 458, col. 713; 1, 2, 11, 7, col. 753, ἄστατος δ' ἐγώ; 2, 1, 12, 729, col. 1219, ἤ τις ἄλλος ἄστατος (in riferimento ad esseri, ad es. Proteo, in grado di mutare forma).

τὸ δ' ἔμπεδόν ἐστι Θεοῖο: cfr. *Syn. hymn.* 9, 57, θεὸς ἔμπεδος θαάσσει («Dio troneggia irremovibile», trad. Garzya 1989, p. 795). Per ἔμπεδον vd. *supra*, ad *arc.* 2, 46.

## 70-83

ἀλλ' ὦδ' ἂν φρονέων καθαρὸν θύος ἔνδοθι ῥέζοις. 70  
 ἐν τρισσοῖς φαέεσσιν ἢ φύσις ἐστήρικται·  
 οὔτε μονὰς νήριμος, ἐπεὶ τρισὶν ἴστατ' ἐν ἐσθλοῖς,  
 οὔτε Τριάς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἔστ' ἀκέαστος.  
 ἢ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ' ὦν θεότης τρισάριθμα.  
 εἷς Θεὸς ἐστὶν ἕκαστον, ἐπὶ μόνον ἐξαγορεύης, 75  
 εἷς Θεὸς αὖθις ἀναρχος, ὅθεν πλοῦτος θεότητος,  
 εὔτε τριῶν τινα μνήστιν ἔχη λόγος, ὡς τὸ μὲν εἶη  
 τῶν τρισσῶν φαέων σεπτὸν κήρυγμα βροτοῖσι,  
 τῷ δὲ μονοκρατίην ἐριλαμπέα κυδαίνωμεν,  
 μηδὲ θεῶν ἀγορῇ τερπώμεθα τῇ πολυάρχῳ· 80  
 ἴσον γὰρ πολύαρχον ἐμοὶ καὶ πάμπαν ἀναρχον  
 μαρνάμενον. δῆρις δὲ διάστασις· ἢ δ' ἐπὶ λῦσιν  
 σπεύδει. τῷ Θεότητος ἐκάς πολύαρχον ἔμοιγε.

**70 καθαρὸν θύος:** cfr. *epit.* 69, 2 s. (= AG 8, 28, 2 s.), Νόννα δ' [...] πρὸς δὲ τραπέζῃ / τῆδέ ποτ' εὐχομένη καθαρὸν θύος ἔνθεν ἀέρθη («Nonna invece [...] pregando un giorno presso l'altare, da qui fu tolta, pura ostia», trad. Coco 2013, p. 41); *epit.* 82, 3 (= AG 8, 40, 3), ἐκ καθαρῆς κραδίας ἀγνὸν θύος («pura vittima di un cuore casto», Nonna, trad. Coco 2013, p. 44); 1, 2, 9, 87, col. 674, ἢ (ἀρετή, *scil.*) μούνη καθαρῶ καθαρὸν θύος; 2, 1, 27, 2, col. 1286, σῶν καθαρῶν θυέων; 2, 2, 3, 256, col. 1498, μούνης δὲ ψυχῆς καθαρὸν θύος.

**θύος ἔνδοθι ῥέζοις:** cfr. [Apoll.] *Met.* 2, 49, 30, ῥέξον θεῶ θύος ἠδύ· θύος γὰρ οἱ αἶνος ἐτύχθη, *passim*.

**71:** Come osserva Sykes (1997, p. 138), il tono di questo verso è diverso da quello dei vv. 41 e 43: lì, infatti, era maggiormente sottolineata l'unità della φύσις nell'articolazione trinitaria, mentre qui il Teologo sembra mirare ad una maggiore enfattizzazione della distinzione delle ipostasi.

**ἐστήρικται:** nella stessa sede di esametro in Hes. *Th.* 779; Emp. DK 31 B 27, 3; Call. *hymn.* 2 (in Apoll.), 23; Arat. *phaen.* 1, 230, 274, 351, 500; Ap. Rhod. 4, 816; Nic. *Ther.* 20; Opp. *Hal.* 1, 225, 283; etc. Cfr. anche Ps. 111, 8, 1, ἐστήρικται ἡ καρδία αὐτοῦ; Lc 16, 26, καὶ ἐν πᾶσι τούτοις μεταξύ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα



μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερώσιν (Vulg.: *et in his omnibus inter nos et vos chaos magnum firmatum est: ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare*).

**72 s.:** Il bersaglio polemico del Teologo in questo passaggio è ancora Marcello di Ancira (vd. *supra*) e, più genericamente, il modalismo. È inoltre implicito un altro problema teologico di grande rilievo: quello della «connumera-zione», affrontato già da Basilio in *Spir.* 17, 41-43 e da Gregorio stesso in *or.* 41, 9: Το Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον τε οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' αἰεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντεταγμένον, καὶ συναριθμούμενον («Lo Spirito Santo era da sempre, è e sarà, senza principio né fine, ma sempre posto insieme al Figlio e al Padre, numerato insieme a Loro», trad. cit.); cfr. anche 31, 17. In base a questa dottrina, «el Espíritu Santo no puede agruparse con las criaturas, pues está unido al Padre y al Hijo y posee su mismo honor. Es una noción que se contraponen [...] a la “subnumeración” de la que hablan los pneumatómacos y eunomianos» (Brugarolas Brufau 2012, p. 88). Vd. in generale *ibid.*, pp. 87 ss.

**72 νήριθμος:** termine poetico abbastanza raro, corrispondente ad ἀνάριθμος («Innumerabilis, Innumerus», *ThGL* V 1496, s.v.); è presente in *Theoc. Id.* 25, 57; *Lyc. Alex.* 415 (νήριθμος ἔσμός); *Greg. Naz. carm.* 2, 1, 1, 72, 975 (νηρίθμοις κτεάτεσσιν); *Nonn. D.* 2, 513; 11, 426; 16, 127; *pass.*; *P.* 6, 96 (λαὸς[...] νήριθμος); *pass.*

**73 πολύσεπτος:** vd. *supra*, ad v. 59.

**ἀκέαστος:** vd. *supra*, ad arc. 2, 35, p. 311.

**74:** cfr. *or.* 39, 11, Ἐν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἔν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἦ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης («la natura divina è una in tre Esseri, e i Tre sono un unico Essere: questi sono gli Esseri nei quali si trova la natura divina, o, per esprimermi con più precisione, quelli che la costituiscono», trad. cit.); cfr. anche *Ath. epist. Iov.* 4, PG 26, 817 A, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [...] συνεδόξασαν αὐτὸ τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ἐν τῇ μιᾷ τῆς ἁγίας τριάδος πίστει διὰ τὸ καὶ μίαν εἶναι τὴν ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι θεότητα.

**75:** Sulla dottrina della περιχώρησις vd. *supra*, nota 175 a pagina 484.

**Εἷς Θεός:** vd. *supra*, ad arc. 1, 25.

**76-80:** Il concetto espresso prima viene ora ‘corretto’ affermando l’unità della θεότης, anche al fine di evitare l’accusa di triteismo, dalla quale furono interessati i Cappadoci: vd. *supra*, p. 189.

**πλοῦτος θεότητος:** La *iunctura* è attestata in *Eus. Comm. Pss.*, PG 23, 148, 14; *Bas. Ancyr. virg.*, PG 30, 725, 6; *Didym. Comm. Pss.*, fr. 59, 6 Mühlenberg.

**78 σεπτὸν κήρυγμα:** Questo nesso non pare essere attestato prima del Nazianzeno.

**79:** cfr. *or.* 289, 2, Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον.

**μονοκρατὴν ἐριλαμπέα:** μονοκρατὴ è verisimilmente di conio nazianzenico: si ritrova, con terminazione in -α, in Theod. Prodr. *carm. hist.* 10c, 5; 33c, 8, negli *Scholia in Lycophronem (Paraphrasis antiquior)*, 1445 e in Suid. *Lex.* μ 1214. Quanto ad ἐριλαμπής, lo si incontra, prima di Gregorio, che lo usa anche in *arc.* 8, 72 (ἐριλαμπεί λύχνω), solo in Max. Astr. 5, 103 nella forma ἐριλαμπέτιν e, successivamente, in Procl. *hymn.* 4, 13 e Io. Tzetz. *Carm. Il.* 215 (ἀστράσιν οὐρανίους ἐριλαμπέσιν ἴσα).

**80 θεῶν ἀγορῆ πολυάρχῳ:** Ripresa di un'espressione proverbiale, ἐν θεῶν ἀγορᾷ, che Suida (κ 1163) spiega come ἐπὶ τῶν καθ' ὑπερβολὴν κακηγορούντων: vd. Tompkins 1999.

**81-83:** cfr. *or.* 28, 7, Σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ μάχης· μάχη δὲ διαστάσεως· ἡ δὲ λύσεως· λύσις δὲ ἀλλότριον πάντη Θεοῦ καὶ τῆς πρώτης φύσεως («La composizione, infatti, è un principio di lotta; la lotta è un inizio di separazione, e quest'ultima è un inizio di disfacimento. Ma il disfacimento è del tutto estraneo a Dio e alla natura prima», trad. cit.); 29, 2, Τὸ τε γὰρ ἄναρχον ἄτακτον· τὸ τε πολυάρχον στασιῶδες, καὶ οὕτως ἄναρχον, καὶ οὕτως ἄτακτον· εἰς ταυτὸν γὰρ ἀμφοτέρα φέρει, τὴν ἀταξίαν, ἡ δὲ εἰς λύσιν· ἀταξία γὰρ μελέτη λύσεως («Infatti, l'anarchia è disordine; la poliarchia è dissidio, e quindi anarchia e quindi disordine. L'una e l'altra implicano la stessa conseguenza, cioè il disordine, e il disordine comporta la dissoluzione: il disordine, infatti, precede e prepara la dissoluzione», trad. cit.).

## 84-93

τρεις δὲ θεοὺς καλέοιεν ἢ οὖς χρόνος ἢ ἐ νόημα,  
 ἢ κράτος ἢ ἐ θέλησις ἀπ' ἀλλήλων ἐκέασεν,  
 αὐτοῦ ταυτὸν ἕκαστον ἀδήριτον οὐ ποτ' ἐόντα.  
 τῆς δ' ἄρ' ἐμῆς Τριάδος ἐν μὲν σθένος, ἐν δὲ νόημα,  
 ἐν κλέος, ἐν δὲ κράτος. τῷ καὶ μονάς ἐστιν ἄρευστος,  
 ἀρμονίη θεότητος ἢ μέγα κῶδος ἔχουσα.  
 τόσον ἐμοῖς φαέεσσι Τριάς σέλας ἐξεκάλυψεν,  
 ἐκ περὺγων θείου τε πετάσματος ἐνδοθι νηοῦ,  
 τοῖς ὑπο κεύθετ' ἄνασσα Θεοῦ φύσις. εἰ δὲ πλέον τι,  
 ἀγγελικοῖσι χοροῖσι· τὸ δὲ πλέον ἢ Τριάς ἴστω.

85

90

**84-88:** Questi versi sono citati anche da Gregorio Palamas, vd. *supra*, p. 92.

**84-86:** vd. *supra*, p. 189.

**84 χρόνος:** vd. *comm. arc.* 2, 18 s.

**84 s. νόημα ἢ κράτος:** cfr. *arc.* 1, 34 σθένος ἡδὲ νόημα.

**νόημα:** Si allude alla dottrina ariana secondo cui il Figlio avrebbe una comprensione parziale del Padre (cfr. Sykes 1997, p. 140).

**85 θέλησις:** Sul problema della volontà nella generazione del Figlio vd. *supra*, ad *arc.* 2, 27.

**86 ἀδήριτον:** attestato solo una volta in Omero (*Il.* 17, 42), è presente in Aesch. *Prom. vinct.* 105 (ἀδήριτον σθένος; cfr. σθένος al v. 87), Plb. *hist.* 1, 2, 4, 1; *pass.*; Greg. Naz. *arc.* 4, 29, Εἰς Θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀδήριτος, ἐν φάος ἐσθλὸν (con *ι* breve); *carm.* 2, 1, 15, 45, 1253, Τριάς ἀδήριτος; 2, 1, 51, 21, 1395.

**88 ἄρευστος:** cfr. *carm.* 2, 1, 11, 1176, col. 1109, τῆς ἀρεύστου Τριάδος (cfr. Sykes 1997, p. 141).

**90-93:** Ritorna qui il motivo dell'ispirazione divina del Poeta-Teologo, già incontrata in *arc.* 1, 16-24: «he appears to imply that he has reached the limits of knowledge possible to human beings, leaving open the question whether even angels know more of the Trinity» (Sykes 1997, p. 141). Su questo particolare problema vd. *supra*, ad *arc.* 1, 4.

#### TRADUZIONE

*O mente, perché indugi? Canta la gloria anche dello Spirito e non tagliare con parole quello che la natura <divina> non ha posto al di fuori. Tremiamo dinanzi al grande Spirito, che per me è Dio, grazie al quale ho conosciuto Dio, che è Dio al pari delle altre ipostasi e che qui mi rende Dio: onnipossente, datore di vari doni, oggetto di canto del puro coro <degli angeli>, vivificatore degli esseri celesti e terrestri, assiso su sommo trono, proveniente dal Padre, forza divina, indipendente/autonoma, non è né Figlio (ché uno solo è il nobile Figlio dell'unico ottimo <Padre>) né al di fuori della natura divina invisibile, ma è pari nella gloria.*

*Chiunque brama di comprendere la divinità dello Spirito celeste nelle colonne della Legge ispirata da Dio vedrà molte e frequenti vie che convergono in un'unica direzione, se lo vorrà e se ha tratto nel suo cuore qualcosa dello Spirito Santo e la sua mente ha vista acuta. Se però brama la nuda espressione della divinità degna di amore, sappia che non sta desiderando un discorso saggio. Non sarebbe stato opportuno, infatti, quando la divinità di Cristo non era ancora stata manifestata ai più, imporre a cuori estremamente deboli un peso incredibile; e neppure, infatti, per chi era agli inizi, era il momento opportuno per un discorso più perfetto. Chi ha*

*mostrato ad occhi ancora coperti di oscurità<sup>298</sup> tutto intero lo splendore del fuoco o li ha saziati di luce illimitata? Sarà meglio, <invece>, se gradualmente introdurrà i raggi infuocati, per non nuocere, in qualche modo, alle fonti della dolce luce. Come, infatti, in un primo momento la Scrittura, manifestando l'intera divinità del Padre signore, andava illuminando la grande gloria di Cristo, che appariva a pochi saggi mortali, così, poi, rivelando anche quella più splendente del Figlio, faceva intravedere la divinità dello Spirito splendente. A questi a poco a poco <lo Spirito> iniziò a risplendere, ma il più lo lasciava a noi, sopra i quali, successivamente, quando da terra s'innalzò il Salvatore, si divise sotto forma di lingue di fuoco, recando il segno della sua divinità: e infatti io so che Dio è fuoco per i malvagi come luce per i buoni.*

*In questo modo ti ho riunito la natura divina. Se però rimani sgomento sentendo parlare di Figlio e non-Figlio dell'unica natura divina e dà retta a discorsi contraddittori e raffinatamente elaborati<sup>299</sup>, anche qui sarà Dio stesso a fornirmi la parola, venendo in mio soccorso.*

*Da un unico progenitore nacquero la moglie e Seth, la prima tagliata dal suo fianco, l'altro figlio della coppia secondo le leggi del matrimonio: generata l'una, generato l'altro, erano invero egualmente mortali. Tenendo presenti questi esempi non disonorare nulla della natura divina, stabilendo una differenziazione gerarchica fra le ipostasi<sup>300</sup>.*

*Una sola è la natura <di Dio>, essenza smisurata, increata, atemporale, nobile, libera ed oggetto di pari onore, un unico Dio in tre splendori che fa girare il mondo. Attraverso le tre ipostasi io mi sveglio nuovo e diverso, quando, seppellita la morte nel lavacro, ritorno nuovamente alla luce: una triplice natura divina, infatti, mi ha fatto risorgere portatore di luce. O cara purificazione, non ti rinnegherò. Se, purificato nella natura divina, osassi recidere la splendente divinità, sarebbe meglio... ho timore di completare l'odioso pensiero, per la speranza della divina grazia e del battesimo.*

*Se Dio tutto intero mi ha purificato, parimenti tutt'intero Egli dev'essere da me venerato. La disuguaglianza se la tenga chi è empio, scindendo lui stesso in due la propria divinità, dono di Dio<sup>301</sup>. E se sentiamo alcune cose o sul Figlio o sull'illustre Spirito nella Scrittura divina e negli uomini ispirati da Dio, che essi occupano il*

<sup>298</sup> Cfr. Moreschini 2006a, pp. 223 s.

<sup>299</sup> lett. *ben ritorti*.

<sup>300</sup> lett.: «ponendo qualcosa, al suo interno, su di un piano superiore e qualcos'altro su di un piano inferiore» (Moreschini 2006a, p. 224).

<sup>301</sup> Oppure, se si segue il testo stabilito da Moreschini (τὸ δ' ἂν ἴσον), «Subisca la stessa sorte quel mortale così sciagurato da dividere in due parti la sua natura divina, che Dio gli ha donato» (Moreschini 2006a, p. 225).

*secondo posto dopo Dio Padre, così ti esorto ad intendere le parole della Sapienza dal seno profondo: essi risalgono alla radice atemporale, <ma> non tagliano la natura divina, affinché tu abbia un unico potere, non adorato come plurale.*

*Dalla Monade è la Triade e dalla Triade di nuovo la Monade: non una sorgente, una fonte, un grande fiume, un'unica corrente che scende in tre forme sulla terra, ma neppure una fiaccola di un rogo che di nuovo ritorna allo stesso punto di origine<sup>302</sup>, né una parola che fuoriesce dalla mente e che <al contempo> resta al suo interno, né un bagliore proveniente dalle acque per i movimenti del sole, che si riflette tremulo su dei muri, mai cheto, che fugge prima di avvicinarsi e si avvicina prima di fuggire. La natura di Dio, infatti, non è né sempre in movimento né scorre né di nuovo si ricompone: l'immutabilità è invece propria di Dio.*

*Tuttavia, pensando in questo modo, offraresti dentro di te un sacrificio mondo. Una sola natura sta salda in tre luci: né la monade è estranea al numero, ché si fonda su tre forme eccellenti, né la Triade si adora come plurale, ché è natura indivisibile. La monade è nella natura divina, ma gli elementi di cui questa consta sono tre di numero. Un unico Dio è ciascuno di essi, ogni volta che ne proclami uno solo, e ancora un unico Dio privo di tempo, da cui deriva la ricchezza della divinità, quando il discorso fa menzione dei tre, così che da una parte i mortali ricevano il venerando annunzio delle tre luci, dall'altra noi glorifichiamo la gloriosissima monarchia e non ci rallegriamo di una piazza di dèi sottoposta ad un governo molteplice: per me, infatti, sono la stessa cosa un governo esercitato da molti e una anarchia totale in guerra con sé stessa. La contesa è separazione e questa corre verso la dissoluzione. Per questo, un potere molteplice è, per me, lontano dalla natura divina.*

*Si chiamino tre dèi quelli che o il tempo o il pensiero o la forza o la volontà abbiano separati l'uno dall'altro, non essendo mai ciascuno identico a sé stesso e privo di contrasti. Della mia Triade, invece, una sola è la forza, uno solo il pensiero, una sola la gloria, uno solo l'impero. Anche per questo motivo la monade è immutabile ed ha grande gloria in un'unica armonia della natura divina.*

*Sì grande è il fulgore che la Triade ha svelato ai miei occhi attraverso le ali <dei cherubini> ed il velo all'interno del santuario divino, sotto i quali s'oculta la sovrana natura di Dio. Se di più c'è, è per i cori degli angeli; quel che c'è ancora oltre, lo sappia la Trinità.*

<sup>302</sup> Cfr. Sykes 1997, p. 15.



# Sigle

- BJ *La Bibbia di Gerusalemme*, 7<sup>a</sup> ed., Bologna 2004.
- BNJ *Brill's New Jacoby Online*, <https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>.
- CMG *Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin-brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1908 ss. <http://cmg.bbaw.de/epubl/online/editionen.html>.
- CPG M. Geerard (ed.), *Clavis Patrum Graecorum, qua optimaearumque scriptorum Patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, 5 voll., Brepols, Tournhout 1974-1987.
- CPG Suppl. M. Geerard, J. Noret et al. (ed.), *Clavis Patrum Graecorum, qua optimaearumque scriptorum Patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur. Supplementum*, Brepols, Tournhout 1998.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1866 –.
- DELG P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1980.
- DGE F. Adrados et al. (ed.), *Diccionario Griego-Español*, 4 voll., 1980–1997, <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>.
- DH<sup>42</sup> H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann, 42<sup>a</sup> ed., Freiburg – Basel – Wien 2009.
- DK H. Diels-W. Kranz (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>a</sup> ed., 6 voll., Berlin 1951-1952.

- DO A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000.
- DThC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 33 voll., Paris 1902-1972.
- EC *Enciclopedia Cattolica*, 12 voll., Città del Vaticano 1948-1954.
- FGE D. Page (ed.), *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and Other Sources, not Included in 'Hellenistic Epigrams' or 'the Garland of Philip'*, Revised and Prepared for Publication by R. D. Dawe and J. Diggle, Cambridge 1981.
- FrGrHist F. Jacoby (ed.), *El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios, Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden (rist. 1954-1969), 1923-1958.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig-Berlin 1897-.
- GEW H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 3 voll., Heidelberg 1954-1972, <http://ieed.ullet.net/friskL.html>.
- GLNT G. Kittel-G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Edizione italiana a cura di F. Montagnini – G. Scarpata – O. Soffritti, 16 voll., Brescia 1965–1992.
- GNO W. Jaeger *et al.* (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, 10 voll., Leiden 1952 ss.
- Hsch. K. Latte *et al.* (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*. I-II (A-O): ed. K. Latte, Hauniae 1953-1966 (II. ed. del I volume [A-Δ]: I. C. Cunningham, SGLG 11, Berlin-Boston 2018). III (Π-Σ): ed. P.A. Hansen, Berlin-New York 2005 (SGLG, 11/3). IV (Τ-Ω): ed. P.A. Hansen-I.C. Cunningham, Berlin-New York 2009 (SGLG, 11/4), 5 voll., 1953-2009.
- K.-A. R. Kassel-C. Austin (ed.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin-New York 1983 ss.
- lex. Greg. carm.* D. Kalamakis (ed.), *Λεξικά τῶν ἐπῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μετὰ γενικῆς θεωρήσεως τῆς πατερικῆς λεξικογραφίας. Lexicon ordine versuum: pp. 119-143; ordine alphabetico: pp. 145-227*, Ἀθήναι 1992.



- lex. Greg. or.* J. Sajdak, *Lexicon in Orationes Gregorii Nazianzeni*, in *Symbola grammatica in honorem Rozwadowski*, Krakau 1927, pp. 153-177. Rist. in K. Latte-H. Erbse (ed.), *Lexica Graeca minora*, Hildesheim 1965.
- Lex. Hom.* H. Ebeling (ed.), *Lexicon Homericum*, 2 voll., Leipzig 1880-1885.
- Lex. Pind.* W. Slater, *Lexicon to Pindar*, Berlin 1969.
- LfgfE* B. Snell et al. (ed.), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen 1955 –.
- LSJ* H. Liddell, R. Scott, H. Jones-R. McKenzie, *The online Liddell-Scott-Jones Greek-English lexicon*, University of California, Irvine, <http://www.tlg.uci.edu/lsg>.
- NDPAC* A. Di Berardino et al. (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2<sup>a</sup> ed., III voll., Genova-Milano 2006-2008, [I ed. *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di A. Di Berardino et al., III voll., Genova-Milano 1983].
- Nestle-Aland*<sup>27</sup> *Novum Testamentum Graece et Latine*. Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur. Utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Barbar et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Stuttgart 1984 (27. Auflage; 2002: 4. korrigierter und um die Papyri 99-116 erweiterter Druck), 2002.
- Opitz* H. G. Opitz (ed.), *Athanasius Werke. III. Band. Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328 (Lfg. 1 und 2)*, Berlin – Leipzig 1934.
- PG* J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, 161 voll., Paris 1857–1866.
- PGL* G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- PLP* E. Trapp et al. (ed.), *Prosopographisches Lexikon der Paläologenzeit*, 12 fascicoli + Addenda, Wien 1976-1994.

- PMGF M. Davies (ed.), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Volumen I: Alcman, Stesichorus, Ibycus, Oxonii 1991.
- PW H. W. Parke-D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, vol. I: *The History*; vol. II: *The Oracular Responses*, Oxford 1956.
- RAC T. Klauster et al. (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950-.
- RE A. F. Pauly, G. Wissowa et al. (ed.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893-1980.
- RGK *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 1.A-C. *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*, erstellt von E. Gamillscheg und D. Harlfinger, Wien 1981; 2.A-C. *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs*, erstellt von E. Gamillscheg und D. Harlfinger, Wien 1989; 3.A-C. *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, erstellt von E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger und P. Eleuteri, Wien 1997. 1981-1997.
- SCh *Sources Chrétiennes*, Paris 1941 –.
- SH H. Lloyd-Jones-P. Parsons (ed.), *Supplementum Hellenisticum*, Berlin 1983.
- SVF H. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgartiae 1964. trad. it. I. Ramelli in R. Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 2002.
- ThGL H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, 3<sup>a</sup> ed., 9 voll., Parisiis 1831-1865.
- TLG<sup>®</sup> *Thesaurus Linguae Graecae online*, <http://stephanus.tlg.uci.edu>.

# Bibliografia

2002 *Novum Testamentum Graece et Latine*. Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur. Utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Barbar et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Stuttgart 1984 (27. Auflage; 2002: 4. korrigierter und um die Papyri 99-116 erweiterter Druck).

s.d. Thesaurus Linguae Graecae *online*, <http://stephanus.tlg.uci.edu>.

## *Catalogue Cambridge*

1857 *A Catalogue of the manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, vol. II.

Ackermann, W.

1903 *Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz*, Diss. Leipzig.

Adrados, F. *et al.*

1980–1997 (ed.), *Diccionario Griego-Español*, 4 voll., <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>.

Agati, M. L.

1988 «Lista provvisoria dei manoscritti copiati in minuscola “bouletée”», in *Scriptorium*, 42, 1, pp. 104-109.

Agosti, G.-F. Gonnelli

- 1995 «Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci», in *Struttura e Storia dell'Esametro Greco*, a cura di M. Fantuzzi-R. Pretagostini, Roma, vol. I, pp. 289-434.

Agosti, G.

- 2001a «Considerazioni preliminari sui generi letterari dei poemi del Codice Bodmer», in *Aegyptus*, 81, pp. 185-217.
- 2001b «L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo», in *La scrittura infinita, Bibbia e poesia in età medievale e umanistica* (Atti del Convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997), a cura di F. Stella, Tavarnuzze-Firenze, pp. 67-104.
- 2003 (ed.), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto V*, Firenze.
- 2006 «La voce dei libri: dimensioni performative dell'epica greca tardoantica», in a cura di E. Amato *et al.*, Brussels, pp. 35-62.
- 2009a «Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale», in *Cristianesimo nella storia*, 31, pp. 313-335.
- 2009b «La *Vita di Proclo* di Marino nella sua redazione in versi. Per un'analisi della biografia poetica tardoantica», in *CentoPagine*, 3, pp. 30-46.

Allen, T. W.

- 1889 *Notes on Abbreviations in Greek Manuscripts*, Oxford.

Armstrong, A. H.

- 1967 (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge.

Aronadio, F.

- 2012 «Il *Cratilo* di Platone e le molte origini dei nomi», in *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, Espressione, Simbolo*, a cura di F. Amerini-R. Messori, ETS, Pisa, pp. 29-53.

Arrighetti, G.

- 1992 «Esiodo e le Muse: il dono della verità e la conquista della parola», in *Athenaeum*, 80, pp. 45-63.
- 2007 (ed.), *Esiodo. Opere*, Milano.

Assaël, J.

- 2001 «Phémios Autodidaktos», in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 75, pp. 7-21.

Assemani

- 1758 S. E. e J. S. Assemani: *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Partis primae tomus secundus, Romae.

Assemanus, J. S.

- 1721 *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Tomus II: *De Scripturibus Syris Monophysitis*, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae.

Athanassiadi, P.-M. Frede

- 1999 (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford.

Attar, J.

- 2005a «Grégoire de Nazianze, *Arcana*. Identification du manuscrit de base utilisé par D. Hoeschel», in *Kentron*, 21, pp. 47-52.
- 2005b *Recherches sur la tradition des Arcana de Grégoire de Nazianze avec traduction annotée et édition des paraphrases, scholies, et gloses*, Tesi di Dottorato, Université de Caen/Basse-Normandie.

Avezzù, G.

- 1982 (ed.), *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Roma.

Bacci, L.

- 1996 *Gregorio Nazianzeno, Ad Olimpiade [carm. II,2,6]*, ETS, Pisa.

Baltes, M.

- 2006 «Timaeus. I. Main speaker in Plato's *Timaeus*», in *Brill's New Pauly*, a cura di M. Landfester et al., [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1214360](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1214360).

Bandini, A. M.

- 1764 *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae Varia Continens Opera Graecorum Patrum Sub Auspiciis Francisci Imp. Semper Augusti*, Typis Caesareis, Florentiae.

Bardy, G.

1927 «La Thalie d'Arius», in *Révue de Philologie*, 53, pp. 211-233.

Basile, N.

1998 *Sintassi storica del greco antico*, Bari.

Battisti, D.

1990 «Συνητός as Aristocratic Self-Description», in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 31, pp. 5-25.

Beatrice, P. F.

1985 «Le tuniche di pelle. Antiche lettura di Gen. 3, 21», in Bianchi (1985), pp. 433-484.

Beck, H.-G.

1959 *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, "Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft", zweiter Teil, erster Band, München.

Beckby, H.

1965-1967 (ed.), *Anthologia Graeca*, 2<sup>a</sup> ed., 4 voll., München. I ed. 1957-1958.

Beeley, C. A.

2008 *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford.

Bernabé, A.

1996 (ed.), *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, Pars I, Stuttgartiae et Lipsiae.

Bernardi, J.

1978 (ed.), *Grégoire de Nazianze, Discours 1-3*, "Sources Chrétiennes", 247, Les Éditions du Cerf, Paris.

Bernsdorff, H.

2007 «P. Oxy. 4711 and the Poetry of Parthenius», in *The Journal of Hellenic Studies*, 127, pp. 1-18.

Berti, V.

2009 *Vita e studi di Timoteo I patriarca cristiano di Baghdad*, Paris.

Beuchmann, U.

- 1988 (ed.), *Gregor von Nazianz. Gegen die Habsucht* (Carmen 1, 2, 2), Einleitung und Kommentar, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich.

Bianchi, U.

- 1978a «La 'doppia creazione' dell'uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa», in Bianchi (1978b), pp. 1-23.
- 1978b (ed.), *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma.
- 1978c «Presupposti platonici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa», in Bianchi (1978b), pp. 83-115.
- 1985 (ed.), *La tradizione dell'enkrateia, Motivazioni ontologiche e proto-logiche* (Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982), Roma.

Bianconi, D.

- 2010 «Età comnena e cultura scritta. Materiali e considerazioni all'origine di una ricerca», in *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting*, Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid – Salamanca, 15-20 September 2008), «Bibliologia» 31 A, a cura di A. Bravo García-I. Pérez Martín, Brepols, Turnhout, pp. 75-96.

Billius [Jacques de Billy]

- 1575 *D. Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi opuscula quaedam, nunc primum in lucem edita, aliaque item versibus reddita, magna-que ex parte Cyri Dadybrensis Episcopi commentariis illustrata*, Interprete Iacobo Billio Prunaeo, S. Michaëlis in Eremo Coenobiartha, Parisiis MDLXXV.

Blümner, H.

- 1891 *Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen*, Erstes Heft: über Gleichniss und Metapher in der attischen Komödie, Leipzig.

Bobrinsky, B.

- 1962-1970 Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, in Chrestou (1962-1970), vol. 1, pp. 23-153.

Boissonade, J.

1819 (ed.), *Herodiani Partitiones*, London, [rist. nel, Amsterdam 1967].

Bollig, J.

1895 *Sancti Gregorii Theologi Liber Carminum Iambicorum, Versio Syriaca Antiquissima*. E Cod. Vat. CV. Pars Prima, Beryti.

Bonifazi, A.

2012 *Homer Versicolored Fabric: The Evocative Power of Ancient Greek Epic Word-making*, Washington.

Borgogno, A.

2007 (ed.), *Apollonio Rodio. Argonautiche*, Milano. I ed. Milano (Oscar classici greci e latini) 2003.

Boulgares, E.

1768 (ed.), Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ Ἐυρεθέντα (rist. 1991), I-II voll., Leipzig.

Boyancé, P.

1963 «Sur l'exégèse hellénistique du Phèdre», in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino, pp. 45-53.

*Brill's New Jacoby Online*

2007 – <https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>.

Brock, S. P.

1990 «The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature», in *After Eve*, a cura di J. M. Soskice, London.

Brugarolas Brufau, M.

2012 *El Espíritu Santo: de la Divinidad ala procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios*, Pamplona.

Bucossi, A.

2014 *Andronici Camateri Sacrum Armamentarium, pars I, Corpus Christianorum. Series Graeca 75*, Turnhout.



Budé, G.

- 1554 (ed.), *Lexicon graeco-latinum, seu Thesaurus linguae graecae*, Geneva, [https://www.e-rara.ch/gep\\_g/content/pageview/9559562](https://www.e-rara.ch/gep_g/content/pageview/9559562).

Buonocore, M.

- 1986 *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, 2 voll., «Studi e Testi», 318-319, Città del Vaticano.

Byong-Seob Min, P.

- 1991 *I Due Testimoni di Apocalisse 11, 1-13. Storia – interpretazione – teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

Caillau, D. A.-B.

- 1840 *Sancti Patris Nostri Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni... Opera Omnia*, vol. II, Parisiis.

Calame, C.

- 1983 (ed.), *Alcman. Fragmenta*, Romae.

Calvet-Sebasti, M.-A.

- 1995 (ed.), *Grégoire de Nazianze, Discours 6-12*, «Sources Chrétien-nes», 405, Les Éditions du Cerf, Paris.

Cameron, A.

- 1994 *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – London.

Canart, P.-V. Peri

- 1970 (ed.), *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, «Studi e Testi» 261, Città del Vaticano.

Cantarella, R.

- 1992 *Poeti bizantini*, a cura di F. Conca, Milano, vol. I.

Capone, A.

- 2019 «Un presunto *hapax* in Greg. Naz. Or. 19, 11», in *Commentaria Classica*, 6, pp. 317-325.

Carrara, P.

- 2000 (ed.), *Eusebio di Cesarea. Dimostrazione evangelica*, Milano.

Cataudella, Q.

- 1976 «Sul fr. 1025 Nauck<sup>2</sup> (1126 Pearson) attribuito a Sofocle», in *Sileno*, 2, 3, pp. 233-242.

Cattaneo, E.

- 1986 (ed.), *Atanasio. Lettere a Serapione: lo Spirito Santo*, Roma.  
2001 (ed.), *Atanasio. Il Credo di Nicea*, Roma.

Cavallo, G.

- 2000 «Scritture informali cambio grafico e pratiche librerie a Bisanzio tra i secoli XI e XII», in *I manoscritti greci fra riflessione e dibattito*, Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), a cura di G. Prato, Firenze, pp. 219-238.

Ceresa, M.

- 1991 *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)*, «Studi e Testi» 342, Città del Vaticano.

Chantraine, P.

- 1946 «Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec», in *Revue des Études Grecques*, 59/60, pp. 219-250.  
1948 *Grammaire Homérique*, Tome I: *Phonétique et Morphologie*, Paris.  
1953 *Grammaire Homérique*, Tome II: *Syntaxe*, Paris.  
1968-1980 *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Charlesworth, J. H.

- 2016 «Exploring the Origins of the *descensus ad inferos*», in *Earliest Christianity within the Boundaries of Judaism. Essays in Honor of Bruce Chilton*, Leiden – Boston, pp. 372-395.

1962-1970 Γρηγορίου του Παλαμά συγγράμματα, 2 voll., Thessalonica.

Christodoulos, G. A.

- 1977 (ed.), *Τὰ ἀρχαῖα σχόλια εἰς Αἴαντα τοῦ Σοφοκλέους. Κριτική ἔκδοσις, ἐν Ἀθήναις.*

Ciarlo, D.

2007 (ed.), *Eunomio, Apologia. Basilio di Cesarea, Contro Eunomio*, Roma.

2015 (ed.), *Epifanio di Salamina, Panarion: eresie 74-80. Compendio della fede*, Roma.

Cives, S.

2003 (ed.), *Clemente Alessandrino, Il ricco e la salvezza (Quis dives salvetur?)*, Cinisello Balsamo (Milano).

Coco, L.

2013 (ed.), *Gregorio di Nazianzo. Epitaffi, epigrammi*, Roma.

Conte, A.

2017 (ed.), *Gregorio Nazianzeno. Epistole*, Roma.

*Corpus Medicorum Graecorum*

1908 ss. Berlin-brandenburgische Akademie der Wissenschaften, <http://cmg.bbaw.de/epubl/online/editionen.html>.

*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

1866 – Vindobonae.

Corsini, E.

1971 «Plérôme Humain et Plérôme Cosmique chez Grégoire de Nysse», in *Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969), a cura di M. Harl, Leiden, pp. 111-126.

1995 (ed.), *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni*, Torino.

Cougny, E.

1890 (ed.), *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice Nova Epigrammatum Veterum ex Libris et Marmoribus Duc-torum*, Volumen III, Parisiis.

Coulie, B.

1985 *Les richesses dans l'oeuvre de Saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique*, Louvain-la-Neuve.

Courcelle, P.

1972 «Flügel (Flug) der Seele I», in RAC VIII, in pp. 29-65.

Courcelle, P.

- 1974 «Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme», in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), a cura di A. Vv., Roma, pp. 265-325.

Courtonne, Y.

- 1957-1966 (ed.), *Saint Basile. Lettres*, 3 voll., "Les Belles Lettres", Paris.

Coxe, H. O.

- 1853 *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae. Pars prima recensio codicum Graecorum continens*, Oxonii.

Cramer, J. A.

- 1838 (ed.), *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, Oxford, vol. 3.

Crimi, C.

- 2000 «Nazianzenica XII. Ancora su ἀπόρρητα», in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s., 54, pp. 109-116.

Crimi, C. et al.

- 1995 *Gregorio Nazianzeno Sulla virtù, carne giambico (I, 2, 10)*, ed., trad. e introd. di C. Crimi, commenti di M. Kertsch, appendici a cura di C. Crimi e J. Guirau, "Poeti cristiani", ETS, Pisa.

Crimi, C.

- 1997 «Fra tradizione diretta e tradizione indiretta: note alla versione siriana dei "Carmi" di Gregorio Nazianzeno», in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione* (Atti del Seminario Nazionale, Trieste, 19-20 settembre 1996), a cura di A. Valvo, Alessandria.
- 2018 «Le allusioni alla mitologia nel *Sermo laudatorius* di Epifanio diacono di Catania», in *Κοινωνία*, 42, pp. 427-441.

Crimi, C.-I. Costa

- 1999 (ed.), *Gregorio Nazianzeno. Poesie/2*, Roma.

Crimi, C.-K. Demoen

- 1997 «Sulla cronologia del *Commentario* di Cosma di Gerusalemme ai *Carmi* di Gregorio Nazianzeno», in *Byzantion*, 67, 2, pp. 360-374.

Criscuolo, U.

- 1973 (ed.), *Michele Psello. Epistola a Michele Cerulario*, trad., annot. e introd. di U. M. Criscuolo, Napoli.
- 1989 (ed.), *Michele Psello. Autobiografia, Encomio per la madre*, Napoli.
- 1991 «Sull'Inno sesto di Sinesio di Cirene», in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, N.S., 45, pp. 45-53.
- 1992 «Imitatio e tecnica espressiva in Gregorio di Nazianzo», in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini-G. Menestrina, Bologna, pp. 117-150.
- 1993 «Sulla poesia di Gregorio di Nazianzo», in *Filologia antica e moderna*, 4, pp. 7-26.
- 1999a «Fra Porfirio e Giamblico: la 'teologia' di Teodoro di Asine (il 'Primo' e l' 'Uno')», in *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Atti del Convegno di Trento (11-12 dicembre 1997), a cura di C. Moreschini-G. Menestrina, Brescia, pp. 201-226.
- 1999b «Giuliano Imperatore e la tradizione medica», in *I testi medici greci. Tradizione e ecdotica*, Atti del III Convegno Internazionale (Napoli, 15-18 ottobre 1997), a cura di A. Garzya-J. Jouanna, pp. 51-66.
- 2000 «Terapia dell'anima e terapia del corpo nei Padri di Cappadocia», in *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori*, a cura di E. Dal Covolo-I. Gianetto, Troina, pp. 315-328.
- 2001a «La religione di Giuliano», in *Mediterraneo antico. Economie Società Culture*, 4, 1, pp. 365-388.
- 2001b «Su alcune tarde interpretazioni del mito di Icaro», in *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti*, 70, pp. 307-318.
- 2004a «Esegesi della 'biga' di Fedro 246a ss. fra medio e neoplatonismo», in *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, a cura di G. Abbamonte, F. Conti Bizzarro-L. Spina, Napoli, pp. 85-104.

Criscuolo, U.

- 2004b (ed.), *Societas Studiorum per Salvatore D'Elia*, Napoli.
- 2004c «ONOMATA ΘΕΩΝ: una questione 'ellenica' fra Antico e Tardoantico», in Criscuolo (2004b), pp. 123-149.
- 2005 «Interferenze fra neoplatonismo e teologia cristiana nel Tardoantico», in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, "Quaderni di Acme", 73, Milano, pp. 17-46.
- 2010 «Ψυχή e ἄρμυνία. A proposito di *Oraculum Chaldaicum 97*», in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, NS, 59, pp. 35-48.
- 2012 «Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica», in *Synesios von Kyrene: Politik - Literatur - Philosophie*, a cura di H. Seng, Brepols, Tournhout, pp. 164-182.
- 2018 «Amfilochio di Iconio fra i Cappadoci e Libanio», in *Atti Accademia Pontaniana, Napoli*, N.S., 67, pp. 61-80.
- 2018-2019 «Problemi di antropologia patristica», in *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti*, 79.

Crouzel, H.

- 1981 «La cristologia di Origene», in *Κοινωνία*, 5, pp. 25-38.
- 1985 *Origène*, Paris.

Crouzel, H.-M. Simonetti

- 1978 (ed.), *Origène, Traité des Principes, Tome I (Livres I et II)*, «Sources Chrétiennes», 252, Les Éditions du Cerf, Paris.
- 1980 (ed.), *Origène, Traité des Principes, Tome III (Livres III et IV)*, «Sources Chrétiennes», 268, Les Éditions du Cerf, Paris.

Cuartero, F. J.

- 1968 «La metáfora de la nave, de Arquíloco a Esquilo», in *Boletín del Instituto de Estudios Helenicos*, 2, pp. 41-45.

Cunliffe, R. J.

- 1924 *A Lexicon of the Homeric Dialect*, London – Glasgow – Bombay, <http://stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe/#eid=1>.

D'Ippolito, G.

- 1994 «Nonno e Gregorio di Nazianzo. Studi in onore di Marcello Gigante», in *Storia Poesia e Pensiero nel Mondo Antico*, Napoli, pp. 197-208.

D'Ippolito, G.

- 2008 «Gregorio di Nazianzo: la poesia come tetrafarmaco», in XXXVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2007), «Studia Ephemeridis Augustinianum» 108, I, Roma, pp. 391-412.

Daley, B. E.

- 2002 «Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology», in *Modern Theology*, 18, 4, pp. 497-506.
- 2006 *Gregory of Nazianzus*, London-New York.
- 2012 «Systematic Theology in Homeric Dress», in *Re-reading Gregory of Nazianzus*, a cura di C. A. Beeley, Washington, D.C., cap. 1, pp. 3-12.

Daniélou, J.

- 1944 *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris.
- 1956 «Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle», in *Revue des Études Grecques*, 69, 326-328, pp. 412-432.
- 1975 *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna. Ed. orig. *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> e III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1961.
- 1998 *La teologia del giudeo-cristianesimo* (ed. orig.: *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I, Tournai 1958), Bologna.

Datema, C.

- 1978 (ed.), *Amphilochii Iconiensis opera*, Turnhout.

Davies, M.

- 1991 (ed.), *Poetarum Mellicorum Graecorum Fragmenta*, Volumen I: Alcman, Stesichorus, Ibycus, Oxonii.

De Falco, V.

- 1949 «Due note filologiche», in *Emerita*, 17, pp. 148-153.

De Stefani, C.

- 2002 (ed.), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I, Pàtron*, Bologna.

De Stefani, C.

- 2008 «La *Parafrasi di Giovanni di Nonno* e la *Metafrasi dei Salmi* dello Pseudo-Apollinare: un problema di cronologia», in *Nonno e i suoi lettori* (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 27), a cura di S. Audano, Alessandria, pp. 1-16.

De Borries, J.

- 1911 (ed.), *Phrynichi sophistae praeparatio sophistica*, Leipzig.

Del Corno, D.

- 1975 «Alcuni aspetti del linguaggio di Menandro», in *Studi Classici e Orientali*, 24, pp. 13-48.

Del Ton, G.

- 1973 «Τὰ ἀπόρρητα nel linguaggio di S. Gregorio Nazianzeno», in *Augustinianum*, 13, pp. 567-576.

Delehayé, H.

- 1937 «De codice rescripto Barocciano 96», in *Analecta Bollandiana*, 55, pp. 70-74.

Demianczuk, J.

- 1912 (ed.), *Supplementum comicum*, Krakau. rist. Hildesheim 1967.

Demoen, K.

- 1993 «The Attitude Towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen», in a cura di J. den Boeft-A. Hilhorst, Leiden – New York – Köln, pp. 235-252.
- 1996 *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Tournhout.
- 1997 «Gifts of Friendship that Will Remain for Ever. Persons, Addressed Characters and Intended Audiences of Gregory Nazianzen's Epistolary Poems», in *Jahrbuch für Österreichische Byzantinistik*, 47, pp. 1-11.

Denis, A.-M.

- 1970 (ed.), *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca* [*Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 3], Leiden.



Denniston, J.

1954 *The Greek Particles*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford.

Denzinger, H.

2009 *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann, 42<sup>a</sup> ed., Freiburg – Basel – Wien.

Derron, P.

2003 (ed.), *Pseudo-Phocylide. Sentences*, Paris.

Des Places, É.

1971 (ed.), *Oracles Chaldaïques*, “Les Belles Lettres”, Paris.

1973 (ed.), *Numénius. Fragments*, “Les Belles Lettres”, Paris.

2002 (ed.), *Atticus. Fragments*, 2<sup>a</sup> ed., «Les Belles Lettres», Paris. I ed. 1977.

Devreesse, R.

1937 *Codices Vaticani Graeci. Tomus II: Codices 330-603*, In Civitate Vaticana.

1945 *Les Fonds Coislin*, «Catalogues des Manuscrits Grecs», II, Paris.

Di Berardino, A. et al.

2006-2008 (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2<sup>a</sup> ed., III voll., Genova-Milano, [I ed. *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di A. Di Berardino et al., III voll., Genova-Milano 1983].

*Dictionnaire de Théologie Catholique*

1902-1972 33 voll., Paris.

*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*

1897– Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig-Berlin.

Diekamp, F.

1907 (ed.), *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, mit zwei Tafeln, Münster in Westf.

Diels, H.

1882-1895 (ed.), *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, «Commentaria in Aristotelem Graeca» 9-10, 2 voll., Berolini.

Diels, H.-W. Kranz

1951-1952 (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>a</sup> ed., 6 voll., Berlin.

Dodds, E.

1961 «New Light on the “Chaldaean Oracles”», in *The Harvard Theological Review*, 54, 4, pp. 263-273.

Dodds, E. R.

1963 (ed.), *Proclus. The Elements of Theology*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford.

Dogniez, C.-M. Harl

1992 *La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome*, Les Éditions du Cerf, Paris.

Domiter, K.

1999 (ed.), *Gregor von Nazianz, De Humana Natura (c. 1,2,14)*, «Patrologia» (Beiträge zum Studium der Kirkenväter), 6, Peter Lang.

Dönermann, M.

2013 «Einer ist Arzt, Christus. Medizinale Verständnis von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts», in *Zeitschrift für antikes Christentum*, 17, pp. 102-124.

Dörrie, H.

1955 «ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-ist- Klasse*, 3, pp. 35-92, [rist. in *Platonica Minora*, München 1976].

1969 «Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen», Herrn W. Theiler zum 70. Geburtstag, in *Museum Helveticum*, 26, pp. 217-228, [rist. in *Platonica Minora*, München 1976].

1970 «Die Epiphanius-Predigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung», in *Kyriakon. Festschrift für Johannes Quasten*, pp. 410-423, [rist. in *Platonica Minora*, München 1976].

- 1976 *Platonica Minora*, München.
- Doutreleau, L.  
1992 (ed.), *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*, «Sources Chrétiennes», 386, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Ebeling, H.  
1880-1885 (ed.), *Lexicon Homericum*, 2 voll., Leipzig.
- Effe, B.  
1977 *Dichtung und Lehre*, München.
- Enciclopedia Cattolica*  
1948-1954 12 voll., Città del Vaticano.
- Erbse, H.  
1995 (ed.), *Theosophorum Graecorum fragmenta*, Stuttgart-Leipzig.
- Ettlinger, G.  
1975 (ed.), *Theodoret of Cyrus. Eranistes*, Oxford.
- Eustratiatides, S.-Arcadios  
1924 *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, "Harvard Theological Studies", XI, Cambridge, [rist.: *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, New York 1969].
- Faggin, G.  
2019 (ed.), *Plotino, Enneadi*, Milano.
- Fantuzzi, M.  
2004 «Performance and Genre», in *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, a cura di M. Fantuzzi-R. Hunter, Cambridge, cap. 1, pp. 1-41.
- Faraggiana di Sarzana, C.  
1985 (ed.), *Proclo Licio Diadoco. I manuali: Elementi di Fisica, Elementi di Teologia. I testi magico-teurgici. Marino di Neapoli, Vita di Proclo*, introduzione di G. Reale, Milano.
- Faulkner, A.  
2008 (ed.), *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Text, and Commentary*, Oxford.

Faulkner, A.

- 2010 «St Gregory of Nazianzus and the Classical Tradition. The *Poemata Arcana* qua Hymns», in *Philologus*, 154, 1, pp. 78-87.

Feltoe, C. L.

- 1904 (ed.), *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge.

Fernández Marcos, N.-A. Sáenz-Badillos

- 1979 (ed.), *Theodoreti Cyrensis quaestiones in Octatheucum*, Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 17, Madrid.

Ferrari, F.

- 2018a (ed.), *Platone. Parmenide*, 7<sup>a</sup> ed., Milano.  
 2018b (ed.), *Platone. Simposio*, introduzione di V. Di Benedetto, 29<sup>a</sup> ed., Milano.

Festugière, A.-J.

- 1954 (ed.), *Corpus Hermeticum*, Tome IV, “Les Belles Lettres”, Paris.  
 1972 (ed.), *Corpus Hermeticum*, Tome III: *Fragments extraits de Stobée I-XXII*, “Les Belles Lettres”, Paris.  
 1949-1954 (ed.), *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris.

Fichtner, G.

- 1982 «Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs», in *Frühmittelalterliche Studien*, 16, pp. 1-18.

Finglass, P.

- 2011 (ed.), *Sophocles. Ajax*, Cambridge.

Focken, J.

- 1912 *De Gregorii Nazianzeni orationum et carminum dogmaticorum argumentandi ratione*, Diss. inaug. [...] in Univ. Friderica Guilelma Berolinensi [...] Berolini.

Follieri, H.

- 1969 *Codices Graeci Bibliothecae Vaticanae selecti temporum locorumque ordine digesti commentariis et transcriptionibus instructi*, apud Bibliothecam Vaticanam.

Formentin, M. R.

2008 «Uno *scriptorium* a Palazzo Farnese?», in *Scripta*, 1, pp. 77-102.

Fournet, J.-L.

2007 «L'enseignement des belles-lettres dans l'Alexandrie antique tardive», in *Alexandria. Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, a cura di T. Derda, T. Markiewicz-E. Wipszycka, Warsaw, pp. 97-112.

Franchi, R.

2013 (ed.), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Sesto*, Introduzione, testo, traduzione e commento, Bologna.

Frangeskou, V.

1989 «Observations on the disputed Hymnus ad Deum (Carm. I.1.29 in M. 37, 507-8)», in *Studia Patristica*, 18, 2, pp. 9-13.

Fränkel, E.

1962 *Aeschylus. Agamemnon*, I ed. 1950, Oxford.

Freise, R.

1983 «Zur Metaphorik der Seefahrt in den Gedichten Gregors von Nazianz», in *Symposium Nazianzenum II, Actes du colloque international*, Louvain-La Neuve, 25-28 août 1981, a cura di J. Mossay, Paderborn-Munich-Vienne-Zürich, pp. 159-163.

Friedländer, P.

1914 «Das Proömium der Theogonie», in *Hermes*, 49, pp. 1-16.

Frisk, H.

1954-1972 *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 3 voll., Heidelberg, <http://ieed.ullet.net/friskL.html>.

Fronterotta, F.

2017 (ed.), *Platone. Timeo*, 7<sup>a</sup> ed., Milano.

2018 (ed.), *Platone. Sofista*, 6<sup>a</sup> ed., Milano.

Gaisford, T.

1812 *Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a cel. E. D. Carke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur. Pars prior*, Oxonii.

Gallavotti, C.

1975 (ed.), *Empedocle, Poema fisico e lustrale*, Milano.

Gallay, P.

1984 «La Bible dans l'œuvres de Grégoire de Nazianze le Théologien», in *Le monde grec ancien et la Bible*, a cura di C. Mondésert, Paris.

Gallay, P.

1964 (ed.), *Grégoire de Nazianze. Lettres*, 2 voll., "Les Belles Lettres", Paris, [rist. in Gregor von Nazianz, *Briefe*, GCS 53, Berlin 1969].

1974 (ed.), *Grégoire de Nazianze, Lettres Théologiques*, Avec la collaboration de Maurice Jourjon, "Sources Chrétiennes", 208, Les Éditions du Cerf, Paris.

2008 (ed.), *Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours Théologiques)*, "Sources Chrétiennes", 250, Les Éditions du Cerf, Paris.

Garzya, A.

1984 «Retorica e realtà nella poesia tardoantica», in Messina, pp. 11-49.

1989 (ed.), *Opere di Sinesio di Cirene: Epistole, Operette, Inni*, Torino.

Geerard, M.

1974-1987 (ed.), *Clavis Patrum Graecorum, qua optima quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, 5 voll., Brepols, Tournhout.

Geerard, M., J. Noret et al.

1998 (ed.), *Clavis Patrum Graecorum, qua optima quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur. Supplementum*, Brepols, Tournhout.

Gemelli Marciano, M.

2005 «Senofane: interpretazioni antiche e contesto culturale. La critica ai poeti e il cosiddetto 'monismo'», in *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, a cura di M. Bugno, Napoli, pp. 63-76.

Gentili, B.

2006 *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, 4<sup>a</sup> ed., Milano.

Gerhard, G. A.

1909 *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Leipzig und Berlin.

Gerson, L. P.

2013 (ed.), *Plotinus. Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the God*, Las Vegas – Zurich – Athens.

Gertz, N.

1981 «Der Palatinus Graecus 90. Zur Geschichte einer Quelle der Editio princeps Aldina der Gedichte Gregors von Nazianz», in *Scriptorium*, 35, 1, pp. 65-70.

1986 *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zurich.

Gigli Piccardi, D.

2009 «Phanes APXEFONOS ΦPHN (Nonno, D. 12.68 e orac., ap. Didym., *De trin.* II 27)», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 169, pp. 71-78.

2017 (ed.), *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache I (canti I-XII)*, 6ª ed., Milano.

Gismondi, H.

1896 *Sancti Gregorii Theologi Liber Carminum Iambicorum, Versio Syriaca Antiquissima. E Codicibus Londinensibus Musaei Britannici. Pars Altera*, Beryti.

Glei, R. F.

2006 «Didactic Poetry», in *Brill's New Pauly*, a cura di M. Landfester et al., [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e700160](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e700160).

Golega, J.

1960 *Der homerische Psalter*, Ettal.

Gomperz, H.

1932 «ΑΣΩΜΑΤΟΣ», in *Hermes*, 2, pp. 155-167.

Görgemanns, H.-H. Karpp

1976 (ed.), *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt.

Gottwald, R.

1906 *De Gregorio Nazianzeno Platonico*, Breslau.

Gow, A. S. F.

1969 (ed.), *Bucolici Graeci*, Oxonii. Reprint of the First Edition, Oxford 1952.

1952 (ed.), *Theocritus*, 2<sup>a</sup> ed., 2 voll., Cambridge.

Grant, R. M.

1970 (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, Oxford.

Grillmeier, A.

1982 *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I, 1-2: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*. Edizione italiana a cura di E. Norelli e S. Olivieri, Brescia.

Grmek, M.

2007 «Il concetto di malattia», in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M. Grmek, Bari, pp. 323-347.

Guidi, I.

1896 «Di un'iscrizione sepolcrale siriana e della versione dei carmi di S. Gregorio Nazianzeno fatta da Candidato di Âmed», in *Leida*, vol. 3, pp. 73-82.

Guillaumont, A.-C. Guillaumont

1971 (ed.), *Évagre le Pontique, Traité pratique ou Le Moine*, «Sources Chrétiennes», 170, Les Éditions du Cerf, Paris, vol. I.

Habelt, R.

1982 «Der Orphische Papyrus von Derveni», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47, pp. 1-12.

Hadot, P.-H.

1961 «Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide*», in *Revue des Études Grecques*, 74, pp. 410-438.

1968 *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris.

1993 (ed.), *Porfirio. Commentario al Parmenide di Platone*, trad. it. di Giuseppe Girgenti, Milano.



Haelewyck, J.-C.

- 2007 (ed.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Versio syriaca, I: Oratio XL* (CCSG 49, *Corpus Nazianzenum* 14), Turnhout.
- 2017 «Les versions syriaques des *Discours* de Grégoire de Nazianze: un processus continu de révision», in *BABELAO*, 6, pp. 75-124.

Hahn, A.

- 1897 *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Dritte vielfach veränderte und vermehrte Auflage von Dr. G. Ludwig Hahn [...]. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack, Breslau.

Halkin, F.

- 1976 «Le *Marcianus* gr. 494 et l'hagiographie byzantine», in *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei (a coronamento del V Centenario della donazione nicena)*, Editrice Antenore, pp. 157-160.

Hardt, I.

- 1812 *Catalogus Codicum Manuscriptorum Graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae. Tomus Quintus, Cod. CCCCLXXIII-DLXXX continens*, Monachii.

Harl, M.

- 1983 (cur., trad., annot. e introd.), *Philocalie 1-20 Sur les Écritures et La lettre a Africanus sur l'Histoire de Suzanne*, «Sources Chrétiennes», 302, Les Éditions du Cerf, Paris.
- 1993 *Recherches sur l'Origénisme d'Origène: la "satiété" (κόπος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes* (originariamente pubblicato in *Studia Patristica* 8, 373 ss. [TU 93]), in *Le déchiffrement du sens, Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 135), Paris, pp. 191-223.

Harvey, J.

- 1962 «Le «Rib-Pattern», réquisitoire prophétique sur la rupture de l'Alliance», in *Biblica*, 43, pp. 172-196.

Haugg, D.

- 1936 *Die zwei Zeugen. Eine exegetische Studie über Apok 11, 1-13*, Münster.

Hecker, A.

1843 *Commentatio Critica de Anthologia Graeca*, Lugduni Batavorum.

Heitsch, E.

1963 (ed.), *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, 2<sup>a</sup> ed., Göttingen, vol. 1.

Henry, W. B.

2005 «*Editio princeps of P.Oxy. 4711: Elegy (Metamorphoses?)*», in *The Oxyrhynchus Papyri*, 69, pp. 46-53.

Hoeschel, D.

1591 *S. Gregorii Nazianzeni, Theologi, Arcana; seu de Principiis, versus CCCCXXCII cum Paraphrasi Graeca. Eiusdem Carmen contra Apollinarium... ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, Lugduni Batavorum.*

Holl, K.

1904 *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kapadoziern*, Tübingen-Leipzig.

1915 (ed.), *Epiphanius. Ancoratus, Panarion (haereses 1-33)*, GCS 25, Leipzig.

1922 (ed.), *Epiphanius. Panarion (haereses 34-64)*, GCS 31, Leipzig.

1933 (ed.), *Epiphanius. Panarion (haereses 65-80). De Fide*, GCS 37, Leipzig.

Höllger, W.

1985 *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 1. Die Gedichtgruppen XX und XI. Mit Vorwort und Beiträgen von M. Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von H. M. Wehrhahn*, Schöningh, Paderborn.

Holmes, R.

1782 «*Index codicum rescriptorum Bodleianorum*», in *Annales litterarii*, I, pp. 1-12.

Hönscheid, J.

1975 (ed.), *Didymus der Blinde. De trinitate, Buch I*, «Beiträge zur klassischen Philologie» 44, Meisenheim am Glan.

Hornschuch, J.

- 1645 *S. Gregorii Nazianzeni cognomento Theologi ΑΠΟΡΡΗΤΑ seu Arcana cum Graeca Paraphrasi... Lipsiae.*

Hummel, P.

- 1999 «Être ou apprendre: de l'homérique αὐτοδίδακτος au pindarique διδακτός», in *Glotta*, 75, pp. 36-49.

Hunter, R.

- 2003 *Theocritus, Encomium of Ptolemy Philadelphus*, Berkeley-Los Angeles-London.

Hutchinson, G. O.

- 2006 «The Metamorphosis of Metamorphosis: P. Oxy. 4711 and Ovid», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 155, pp. 71-84.

Inglese, G.

- 2017 «Connettivi e marcatori discorsivi in greco antico: il caso di ἀτάρ e αὐτάρ in Omero», in *Ancient Greek Linguistics: New Approaches, Insights, Perspectives*, a cura di F. Logozzo-P. Poccetti, Berlin-Boston, pp. 155-170.

Iovine, A.

- 2018 «Gregorio di Nazianzo e i concili (alcune considerazioni sulle Epp. 130-136 e 173 Gallay)», in *Historika*, 8, pp. 389-404.

Jacoby, F.

- 1923-1958 (ed.), *El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios, Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden (rist. 1954-1969).

Jaeger, W.

- 1917 *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin – Leipzig, [trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco, III: Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone*, Firenze 1967].
- 1967 *Paideia. La formazione dell'uomo greco, III: Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone*, Firenze.

Jaeger, W. et al.

- 1952 ss. (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, 10 voll., Leiden.

- Janni, P.  
 2003 (ed.), *Sinesio. La mia fortunosa navigazione da Alessandria a Cirene (Epistola 4/5 Garzya)*, Firenze.
- Jebb, R.  
 1883a *Sophocles. The Plays and Fragments, II: The Oedipus Coloneus*, digital repr. 2010, Cambridge.  
 1883b *Sophocles. The Plays and Fragments, I: The Oedipus Tyrannus*, digital repr. 2010, Cambridge.
- Jonas, H.  
 1991 *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, introduzione di M. Simonetti, Torino, [I ed. *The Gnostic Religion*, 1958].
- Jouanna, J.  
 2007 «La nascita dell'arte medica occidentale», in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M. Grmek, Bari, pp. 3-72.
- Jourdan, F.  
 2018 «Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 des Places du Περὶ τὰγαθοῦ», in *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, a cura di C. O. Tommasi, L. G. Soares Santoprete-H. Seng, Heidelberg, pp. 195-224.
- Jugie, M., L. Petit-X. A. Siderides  
 1929 (ed.), *Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios*, Paris, vol. 2.
- Jungck, C.  
 1974 *Gregor von Nazianz De vita sua. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg.
- Kaczko, S.  
 2002 «ἡμῖν, ἡμῖν, ἡμῖν da Omero a Sofocle: problemi linguistici e editoriali», in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 130/3, pp. 257-298.

Kalamakis, D.

- 1992 (ed.), Λεξικά τῶν ἐπῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μετὰ γενικῆς θεωρήσεως τῆς πατερικῆς λεξικογραφίας. *Lexicon ordine versuum*: pp. 119-143; *ordine alphabetico*: pp. 145-227, Ἀθήνα.

Kannicht, R.

- 2004 (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. 5: Euripides, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen.

Kannicht, R.-B. Snell

- 2007 (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. 2: Fragmenta Adeptota, Testimonia Volumini 1 Addenda, Indices ad Volumina 1 et 2, 1981, 2<sup>a</sup> ed., Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen.

Karmires, J. N.

- 1935 (ed.), Ὁ Π. Ρουσόνοσ καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικά καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ [«Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie» 14], Athens.

Kassel, R.-C. Austin

- 1986 (ed.), *Poetae Comici Graeci*, V: Damoxenus – Magnes, Berolini et Novi Eboraci.
- 1998 (ed.), *Poetae Comici Graeci*, VI, 2: Menander, Berolini et Novi Eboraci.
- 1983 ss. (ed.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin-New York.

Kelly, J.

- 1954 (ed.), *Rufinus. A Commentary on the Apostles' Creed*, New York.
- 1968 *Early Christian Doctrines*, London, [trad. it. *Il pensiero cristiano delle origini*, Roma 2014].
- 1972 *Early Christian Creeds*, 3<sup>a</sup> ed., London – New York.
- 2014 *Il pensiero cristiano delle origini*, Roma.

Kertsch, M.

- 1978 *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, Graz.

Keydell, R.

- 1951 «Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz», in *Byzantinische Zeitschrift*, 44, pp. 315-321.

Keydell, R.

- 1953 «Die literarhistorische Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz», in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 7, pp. 134-143.

Kirk, G.

- 1985 *The Iliad: a Commentary*, Volume I: Books 1-4, Cambridge.

Kittel, G.-G. Friedrich

- 1965–1992 *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Edizione italiana a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, 16 voll., Brescia.

Klauster, T. et al.

- 1950- (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart.

Knecht, A.

- 1972 (ed.), *Gregor von Nazianz. Gegen die Putzsucht der Frauen*, Heidelberg.

Kontogiannes, L.-B. Phanourgakes

- 1962-1970 Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον, in Chrestou (1962-1970), vol. 3, pp. 39-506.

Kost, K.

- 1971 (ed.), *Musaios. Hero und Leander*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Bonn.

Kotter, B.

- 1959 *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos*, Ettal.

Kühn, C. G.

- 1821–1833 *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 voll., Lipsiae. Rist. Hildesheim 1964-1965.

Kühner, R.-F. Blass

- 1892 *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Erster Teil: Elementar- und Formenlehre, 3<sup>a</sup> ed., Hannover, vol. 2.

Kühner, R.-B. Gerth

- 1966 *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, vol. 2.2.

*La Bibbia di Gerusalemme*

2004 7<sup>a</sup> ed., Bologna.

## Lagrange, M.-J.

1931 *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris.

## Lami, A.

2010 (ed., annot. e introd.), *Platone. Fedone*, trad. da P. Fabrini, prefazione di A. Lami, 8<sup>a</sup> ed., Milano.

## Lampe, G.

1961 *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.

## Lampros, S. P.

1913 «Τὸ ἐν Ῥώμῃ Ἑλληνικὸν Γυμνάσιον (Collegio Greco) καὶ οἱ ἐν τῷ ἀρχαίῳ αὐτοῦ ἑλληνικοὶ κώδικες», in *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 10, pp. 3-32, [rist. in *Catalogi codicum Graecorum qui in minoribus bibliothecis Italicis adservantur*, a cura di C. Samberger, 2 voll., Lipsiae, pp. 255-284].

1966 *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, II voll., Cambridge, [ristampa anastatica della prima edizione, Cambridge 1895-1900].

## Lang, C.

1881 (ed.), *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, Lipsiae.

## Lasserre, F.-N. Livadaras

1976-1992 (ed.), *Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum*, 2 voll., Roma - Ἀθήναι.

Latte, K. *et al.*

1953-2009 (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*. I-II (A-O): ed. K. Latte, Hauniae 1953-1966 (II. ed. del I volume [A-Δ]: I. C. Cunningham, SGLG 11, Berlin-Boston 2018). III (Π-Σ): ed. P.A. Hansen, Berlin-New York 2005 (SGLG, 11/3). IV (Τ-Ω): ed. P.A. Hansen-I.C. Cunningham, Berlin-New York 2009 (SGLG, 11/4), 5 voll.

## Lazzeri, M.

2019 (ed.), *Imerio. Orazioni 44 e 54 Colonna*, Lecce.

Le Boulluec, A.-P. Sandevour

1989 *L'Exode*, «La Bible d'Alexandrie», Paris.

Lebon, J.

1947 (ed.), *Athanase d'Alexandrie. Lettres à Serapion sur la Divinité du Saint-Esprit*, «Sources Chrétiennes», 15, Les Éditions du Cerf, Paris.

Lefherz, F.

1958 *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn.

Lelli, E. et al.

2017 (ed.), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano.

Leroy, F. J.

1967 (ed.), *L'homilétique de Proclus de Constantinople*, «Studi e Testi» 247, Città del Vaticano.

Leroy, P.-O.

2013 «Deux manuscrits vaticans de la *Geographie* de Strabon et leur place dans le *stemma codicum*», in *Revue d'histoire des textes*, NS, VIII, pp. 37-60.

Lewy, H.

2011 *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mistis Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 » (I ed.: Cairo 1956), Paris.

Liddell, H., R. Scott, H. Jones-R. McKenzie

2011 *The online Liddell-Scott-Jones Greek-English lexicon*, University of California, Irvine, <http://www.tlg.uci.edu/lsgj>.

Lieggi, J. P.

2009 *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio Nazianzeno*, Herder, Roma.



Lienhard, J. T.

- 1999 *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington.

Lietzmann, H.

- 1904 (ed.), *Apollinaris von Laodicea. Texte und Untersuchungen*, Tübingen.

Lilla, S.

- 1971 *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford.
- 1985 *Codices Vaticani Graeci. Codices 2162-2254 (Codices Columnnenses)*, Città del Vaticano.
- 1997 «The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity», in *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, a cura di M. Joyal, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sydney, pp. 127-189.

Livrea, E.

- 1973 (ed.), *Apollonii Rhodii Argonauticon liber quartus*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Firenze.
- 1989 (ed.), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, M. D'Auria Editore, Napoli.
- 2000 «La *Gigantomachia* greca di Claudiano. Tradizione manoscritta e critica testuale», in *Maia*, NS 52/3, pp. 415-451.

Lloyd-Jones, H.-N. Wilson

- 1990 (ed.), *Sophoclis fabulae*, Oxford.

Lloyd-Jones, H.

- 1963 «The Seal of Posidippus», in *The Journal of Hellenic Studies*, 83, pp. 75-99.

Lloyd-Jones, H.-P. Parsons

- 1983 (ed.), *Supplementum Hellenisticum*, Berlin.

Loenertz, R.-J.

- 1956-1960 (ed.), *Démétrius Cydonès*, 2 voll., "Studi e Testi", 186, 208, città del Vaticano.

Lorenz, B.

- 1979 «Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des Gregor von Nazianz», in *Vigiliae Christianae*, 33, 3 (set. 1979), pp. 234-241.

Lozza, G.

- 2000 (ed.), *Cosma di Gerusalemme. Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno*, M. D'Auria Editore, Napoli.  
 2004 «EPIBPOMOI ΛEONTEΣ», in Criscuolo (2004b), pp. 15-23.

Lucà, S.

- 2003 «Su origine e datazione del *Crypt. B.β. VI* (ff. 1-9). Appunti sulla collezione manoscritta di Grottaferrata», in *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia*, a cura di L. Perria, «Testi e studi bizantino-neoellenici», XIV, Roma, pp. 145-224.

Lugaresi, L.

- 2003 «Politeismo, monoteismo, relazione trinitaria. Appunti su linguaggio religioso e natura divina in Giustino, Origene e Gregorio Nazianzeno», in *Annali di Scienze Religiose*, 8, pp. 153-178.

Madan, F.

- 1897 *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Oxford, vol. IV.

Maehler, H.

- 2013 (ed.), *Bacchylides. Carmina cum Fragmentis*, Monachii et Lipsiae.

Mai, A.

- 1839 (ed.), *Spicilegium Romanum*, Tomus II, Romae.

Marcovich, M.

- 1986 (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* [«Patristische Texte und Studien» 25, Berlin.

Martin, J.

- 1974 (ed.), *Scholia in Aratum vetera*, Stuttgartiae.  
 2002-2003 (ed.), *Aratos. Phénomènes*, 2 voll., Paris.

Martin, T. W.

- 2017 «Christ's Healing Sore. A Medical Reading of 1 Petri 2, 24», in *Vetera Christianorum*, 54, pp. 143-154.

Marx, J.

- 1905 *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Trier.

Mason, A. J.

- 1899 (ed.), *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge.

Maspero, G.

- 2007 *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Leiden – Boston.

Massimilla, G.

- 1996 (ed.), *Callimaco, Aitia. Libri primo e secondo*, Pisa.  
2010 (ed.), *Callimaco, Aitia. Libro terzo e quarto*, Pisa-Roma.

Mastromarco, G.-P. Totaro

- 2006 (ed.), *Commedie di Aristofane*, Torino, vol. 2.

Masullo, R.

- 1985 (ed.), *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Napoli.

Mateo-Seco, L. F.-G. Maspero

- 2010 (ed.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden-Boston.

Matsoukas, N. A.

- 1962-1970 Ἐπιστολαί, in Chrestou (1962-1970), vol. 2, pp. 315-547.

Matthews, V. J.

- 1996 *Antimachus of Colophon: Text and Commentary*, Leiden-New York-Köln.

Mazzon, O.

- 2016 «Manuale di sopravvivenza per un giovane monaco: Macario Crisocefalo e il Marc. gr. Z 452», in *Segno e testo. International Journal of Manuscripts and Text Transmission*, 14, pp. 203-268.

McGuckin, J. A.

1986 (ed.), *Gregory Nazianzen, Selected Poems*, Oxford.

Meier, B.

1989 *Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe (carmen 2, 1, 12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, München.

Meijering, E. P.

1973 «The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus», in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 27, 3, pp. 224-234, [rist. in *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*, North-Holland Publishing Company 1975].

1974 «HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ. A Discussion on Time and Eternity», in *Vigiliae Christianae*, 28, 3, pp. 161-168, [rist. in *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*, North-Holland Publishing Company 1975].

Meineke, A.

1842 *Delectus Poetarum Anthologiae Graecae. Cum adnotatione critica*, Berolini.

Meinel, F.

2009 «Gregory of Nazianzus' *Poemata Arcana*: ἀρχητα and Christian persuasion», in *The Cambridge Classical Journal*, 55, pp. 71-96.

Mercati, G.

1931 *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano.

Merkelbach, R.-M. L. West

1967 (ed.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxonii.

Metzler, K.-K. Savvidis

1996 (ed.), *Athanasius Werke*, Band I. Die dogmatischen Schriften. 1. Berlin – New York.

Meyer, G.

1896 *Griechische Grammatik*, 3<sup>a</sup> ed., "Bibliothek indogermanischer Grammatiken", Band III, Leipzig.

Migliore, F.

1998 (ed.), *Eusebio di Cesarea. Teologia Ecclesiastica*, Roma.

Migne, J. P.

1857–1866 *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, 161 voll., Paris.

Milo, D.

2018 *Euripide, fr. 898 Kn.: la forza generatrice di Afrodite*, Second International Conference in Ancient Fragmentary Drama “The Forgotten Theatre” (University of Turin, 28th-30th Nov. 2018), [https://youtu.be/\\_R73blrcM1M](https://youtu.be/_R73blrcM1M).

Milovanović-Barham, Č.

1997 «Gregory of Nazianzus: Ars Poetica (In suos versus: Carmen 2.1.39)», in *Journal of Early Christian Studies*, 5/4, pp. 497-510.

Mineur, W. H.

1984 (ed.), *Callimachus. Hymn to Delos. Introduction and Commentary*, Leiden.

Minns, D.-P. Parvis

2009 (ed.), *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies*, Oxford.

Mioni, E.

1981 *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum. Vol. I. Thesaurus Antiquus. Codices 1-299*, Roma.

1985 *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum. Vol. II. Thesaurus Antiquus. Codices 300-625*, Roma.

1992 *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae*, Roma, vol. I, 1.

Mittler, E.

1986 *Bibliotheca Palatina. Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli bis 2. November 1986 Heiliggeistkirche Heidelberg*, 1. Textband, Heidelberg.

Monaci Castagno, A.

2000 (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma.

Mondrain, B.

- 1993 «Antoine Eparque et Augsbourg: le catalogue de vente des manuscrits grecs acquis par la ville d'empire», in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 47, pp. 227-243.
- 2008 «La réutilisation de parchemin ancien dans les livres à Constantinople au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle: quelques exemples, de la "Collection Philosophique" aux folios palimpsestes du *Parisinus gr.* 1220», in *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio*, Atti del Convegno internazionale, Villa Mondragone – Monte Porzio Catone – Università di Roma «Tor Vergata» – Biblioteca del Monumento Nazionale di Grottaferrata, 21-24 aprile 2004, a cura di S. Lucà, Roma, pp. 111-129.

Monk, J.-C. Blomfield

- 1814 «Gaisford's Account of Clarke's MSS», in *Museum criticum or Cambridge Classical Researches*, 1, pp. 128-132.

Monro, D. B.

- 1891 *A Grammar of the Homeric Dialect*, Oxford.

Morani, G.-M. Morani

- 1987 *Tragedie e frammenti di Eschilo*, UTET, Torino.

Morani, M.

- 1990 «Tre aggettivi omerici», in *Sileno*, 16, 1-2, pp. 151-160.

Morel, F.

- 1611 (ed.), Sancti Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, *opera*. Nunc primum Graece et Latine coniunctim edita [...] Iac. Billius Prunaeus [...] cum mss. Regiis contulit, emendavit, interpretatus est, una cum doctissimis Graecorum Nicetae Serronij, Pselli, Nonij, et Eliae Cretensis commentariis. Aucta est haec editio aliquamultis eiusdem Gregorij Epistolis nunquam antea editis, ex interpretatione Fed. Morelli [...], Lutetiae Parisiorum 1609-1611 (rist. 1630, 1690, vol. 2).

Moreschini, C.

- 1983 «Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno e Basilio. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia», Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979), in *Basilio di Cesarea*, II voll., Messina, vol. I, pp. 567-578.
- 1985 (ed., annot. e introd.), *Grégoire de Nazianze, Discours 32-37*, trad. da P. Gallay, "Sources Chrétiennes", 318, Les Éditions du Cerf, Paris.

Moreschini, C. *et al.*

- 1994 (ed.), *Gregorio Nazianzeno. Poesie/1*, Roma.

Moreschini, C.

- 1995 «La tradizione manoscritta dei *Carmina Arcana* di Gregorio Nazianzeno», in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, 44, pp. 99-120.
- 1997a *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Vita e Pensiero.
- 1997b «Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno», in Moreschini (1997a), cap. 5, pp. 97-116.
- 1997c «Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo», in Moreschini (1997a), cap. 5, pp. 97-116.
- 1997d «La *meditatio mortis* e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno», in Moreschini (1997a), cap. 4, pp. 82-93.
- 1997e «La Persona del Padre nella teologia di Gregorio Nazianzeno», in Moreschini (1997a), cap. 6, pp. 116-139.
- 1997f «Luce e purificazione», in Moreschini (1997a), cap. 3, pp. 69-81.
- 1997g «Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno», in Moreschini (1997a), cap. 11, pp. 215-230.
- 1997h «Poesia e Teologia nei *Carmina Arcana* di Gregorio Nazianzeno», in *Synodia. Studia Humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, a cura di U. Criscuolo-R. Maiorano, Napoli, pp. 727-740.
- 1997i «Praeceptor meus. Tracce dell'insegnamento di Gregorio Nazianzeno in Gerolamo», in Moreschini (1997a), cap. 8, pp. 150-161.
- 1997j «Textual Introduction», in Moreschini *et al.* (1997), pp. ix-xx.

Moreschini, C.

2002 «Nuove considerazioni sull'origenismo di Gregorio Nazianzeno», Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origen e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000, in *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo)*, a cura di M. Girardi-M. Marin, Bari, pp. 207-218.

2005 *Storia della filosofia patristica*, 2<sup>a</sup> ed., Brescia.

2006a (ed.), *Gregorio Nazianzeno. I cinque discorsi teologici*, 3<sup>a</sup> ed., Città Nuova Editrice, Roma.

2006b *Gregorio Nazianzeno. I Cinque Discorsi Teologici*, 3<sup>a</sup> ed., Roma.

2006c *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Morcelliana, Brescia.

2011 *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Turnhout.

2012 (cur. e introd.), *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, trad. e annot. da C. Sani-M. Vincelli, prefazione di C. Crimi, 3<sup>a</sup> ed., Bompiani, Milano.

2013 *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano.

2014 (ed.), *Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche. Oratio Catechetica Magna – De Anima et Resurrectione – De Vita Moysis – Contra Eunomium – Refutatio Confessionis Eunomii – Ad Eustathium de Sancta Trinitate – Ad Graecos ex communibus notionibus – Ad Ablabium, quod non sint tres dii – De Spiritu Sancto*, Bompiani, Milano.

2015 «Osservazioni sulla pneumatologia dei Cappadoci: preannunci del *Filioque?*», A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014). Atti del Convegno di Studi, Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum», Roma (27-28 novembre 2014), in *Il Filioque*, Città del Vaticano, pp. 117-146.

Moreschini, C.-I. Costa

1992 (ed.), *Niceta David. Commento ai Carmina Arcana di Gregorio Nazianzeno*, M. D'Auria Editore, Napoli.

Moreschini, C.-E. Norelli

2007 *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, I: Da Paolo all'età costantiniana*, 3<sup>a</sup> ed., Brescia.

Moreschini, C.-D. A. Sykes

1997 *St Gregory of Nazianzus Poemata Arcana*, Oxford.



Morlet, S.

- 2008 «“Il est difficile de trouver celui qui est l’auteur et le père de cet univers...” La réception de *Tim.* 28 c chez les Pères de l’Église», in *Études platoniciennes*, 5, pp. 91-100.

Moroni, M. G.

- 1995 «Il *Commentario* di Cosma di Gerusalemme ai *Carmi* di Gregorio Nazianzeno e gli *Scholia Clarkiana*. Una riflessione», in *Sileno. Rivista di studi classici e cristiani*, 21, 1-2, pp. 195-199.
- 2006 *Gregorio Nazianzeno, Nicobulo jr. al padre [carm. II,2,4], Nicobulo sen. al figlio [carm. II,2,5]. Una discussione in famiglia*, ETS, Pisa.

Moschonas, T.

- 1945 *Κατάλογοι τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης*, Alexandria, vol. I.

Mossay, J.

- 1980 (ed.), *Grégoire de Nazianze, Discours 20-23*, “Sources Chrétiennes”, 270, Les Éditions du Cerf, Paris.

Mullach, F. W. A.

- 1867 (ed.), *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 2 voll., Paris.

Muscolino, G.

- 2011 (ed.), *Porfirio. La filosofia rivelata dagli oracoli*, introduzione di G. Girgenti, Milano.

Musurillo, H.

- 1970 «The Poetry of Gregory of Nazianzus», in *Thought*, 45, pp. 45-55.

Nardi, C.

- 1989 «Primo Carme di Gregorio Nazianzeno», in *Rivista di ascetica e mistica*, 58, pp. 278-279.
- 1990 «Note al *Primo Carme Teologico* di Gregorio Nazianzeno», in *Prometheus*, 16, pp. 155-174.

Nardiello, G.

- 2019 «Sinesio, *De regno* 8, 4-9, 4: gli ὀνόματα τοῦ θεοῦ», in *Κοινωνία*, 43, pp. 225-268.

Narkevics, E.

- 2006 «*Skiagraphia: Outlining the Conception of God*», in *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, a cura di J. Børtnes-T. Hägg, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, pp. 83-112.

Nauck, A.

- 1886 (ed.), *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, II ed., Leipzig (rist. Hildesheim 1963).
- 1889 (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2<sup>a</sup> ed., Lipsiae.

Nenci, G.

- 1958 «Il MARTYS nei poemi omerici», in *La Parola del Passato*, 13, pp. 221-241.

Newman, J. H.

- 1890 *The Arians of the Fourth Century*, London-New York. Trad. it.: *Gli Ariani del quarto secolo*, Milano 1981.

Nigra, A.

- 2019 *Il pensiero cristologico-trinitario di Giovanni di Scitopoli*, Roma.

Nock, A. D.

- 1962 «The Exegesis of Timaeus 28 C», in *Vigiliae Christianae*, 16, 2, pp. 79-86.

Nöldeke, T.

- 1904 *Compendious Syriac Grammar*, Translated [...] from the Second and Improved German Edition by James A. Crichton, London.

Norden, E.

- 1958 *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christ bis in die Zeit der Renaissance*, 5<sup>a</sup> ed., Darmstadt.

Norden, E.

- 1913 *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig – Berlin, [trad. it. *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a cura di C. O. Tommasi Moreschini, Brescia 2002].

Norris, F. W.

- 1991 (ed.), *Faith gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orationes of Gregory Nazianzen*, Introduction and Commentary by Frederick W. Norris. Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams, Leiden – New York – København – Köln.
- 2012 «Gregory Nazianzus' *Poemata Arcana*: a poetic, musical catechism?», in *Union seminary quarterly review*, 63, pp. 62-75.

Oberhaus, M.

- 1991 (ed.), *Gregor von Nazianz. Gegen den Zorn (Carmen 1, 2, 25). Einleitung und Kommentar*, Mit Beiträgen von Martin Sicherl, «Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums». Neue Folge. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von J. Mossay und M. Sicherl. 8. Band, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich.

Omont, H.

- 1886a «Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse», in *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 3, pp. 385-452.
- 1886b *Inventaire Sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale*, Première Partie. Ancient Fonds Grec, Paris.

Opitz, H. G.

- 1934 (ed.), *Athanasius Werke. III. Band. Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328 (Lfg. 1 und 2)*, Berlin – Leipzig.
- 1940 (ed.), *Athanasius Werke*, II. 1. Berlin.

Orbe, A.

- 1964 «La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva», in *Gregorianum*, 45/1, pp. 103-118.
- 1966 *La teología del Espíritu Santo*, «Estudios Valentinianos» IV, Roma.

Page, D.

- 1962 (ed.), *Poetae Melici Graeci*, repr. 1967, Oxford.

Page, D.

- 1981 (ed.), *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and Other Sources, not Included in 'Hellenistic Epigrams' or 'the Garland of Philip'*, Revised and Prepared for Publication by R. D. Dawe and J. Diggle, Cambridge.

Palla, R.

- 1989 «Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianzeno», in *Wiener Studien*, 102, pp. 169-185.
- 1990a «Alle fonti della prima edizione billiana dei carmi di Gregorio Nazianzeno», in *Polyanthema. Studi di Letteratura Cristiana Antica offerti a Salvatore Costanza*, Messina, pp. 83-114.
- 1990b *Studi sulla tradizione manoscritta dei carmi di Gregorio Nazianzeno (parte I)*, Congedo Editore, Galatina.
- 1995 «Due testimoni non segnalati dei centoni omerici», in *Sileno*, 21, pp. 221-225.
- 2002 «Tra filologia e motivi confessionali. Edizioni e traduzioni latine di Gregorio Nazianzeno dal 1569 al 1583», in *I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI*, a cura di M. Cortesi, Firenze, pp. 167-188.
- 2010 «'Edizioni antiche' ed 'edizioni moderne' dei Carmi di Gregorio Nazianzeno», in *Leggere i Padri fra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi (Cremona, 21-22 novembre 2008)*, a cura di M. Cortesi, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 127-143.

Palla, R.-M. Kertsch

- 1985 (ed.), *Gregor von Nazianz. Carmina de virtute Ia/Ib*, ediert von Roberto Palla, übersetzt und kommentiert von Mandred Kertsch, Graz.

Parke, H. W.-D. E. W. Wormell

- 1956 *The Delphic Oracle*, vol. I: *The History*; vol. II: *The Oracular Responses*, Oxford.

Pasquali, G.

- 2010 *Storia della tradizione e critica del testo*, 3<sup>a</sup> ed., Firenze, [ristampa anastatica di *Storia della tradizione e critica del testo*, 2<sup>a</sup> ed., Firenze 1952 [ed. orig. 1934]].

Patzig, E.

1890 *De Nonnians in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentariis*, Leipzig.

Pauly, A. F., G. Wissowa et al.

1893-1980 (ed.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.

Pearson, A. C.

1917 (ed.), *The Fragments of Sophocles*, Edited with Additional Notes from the Papers of Sir R. C. Jebbs and Dr. W. G. Headlam, 3 voll., Cambridge.

Pellegrino, M.

1932 *La poesia di s. Gregorio Nazianzeno*, Milano.

Pépin, J.

1982 «Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique», in *Vigiliae Christianae*, 36, pp. 251-260.

Perria, L.

1983 «Il Vat. gr. 2200. Note codicologiche e paleografiche», in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s., 20-21, pp. 25-68.

Perrone, L.

2018 «La pneumatologia di Origene alla luce delle nuove *Omèlie sui Salmi*», in *Il divino in/quieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche*, a cura di F. Pieri-F. Ruggiero, Brescia, pp. 101-117.

Peterson, E.

2012 *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*, Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Markschies, Henrik Hildebrand, Barbare Nichtweiß u.a. 2012, Würzburg.

Pettazzoni, R.

1957 *L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)*, Torino.

Pfeiffer, R.

1949-1953 (ed.), *Callimachus*, Vol. I: *Fragmenta*. Vol. II: *Hymni et Epigrammata*, 2 voll., Oxonii.

Pieraccioni, D.

1993 *Morfologia storica della lingua greca*, Messina-Firenze.

Pierleoni, G.

1962 *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae*, Roma, vol. I.

Piottante, F.

1999 (ed., comm. e introd.), *Gregorio Nazianzeno. Inni per il silenzio* [carm. II,1,34A/B II,1,38], Edizioni ETS, Pisa.

Podolak, P.

2003 (ed.), *Atanasio. Trattati contro gli Ariani*, «Collana di testi patristici» 173, Roma.

Pontani, F. M.

1978-1981 (ed.), *Antologia Palatina*, 4 voll., Torino.

Pontani, F.

2010 (ed.), *Scholia Graeca in Odysseam*, II: *Scholia ad libros γ-δ*, Roma.

Porro, A.

2014 «Ancora sugli infiniti aoristi in -έειν», in *Aevum Antiquum*, N.S., 14, pp. 145-171.

Powell, J. U.

1925 (ed.), *Collectanea Alexandrina*, Oxford. Repr. 1970.

Praechter, K.

1901 *Hierokles der Stoiker*, Leipzig.

Prestige, G. L.

1952 *God in Patristic Thought*, 2<sup>a</sup> ed., London.

Pretagostini, R.

1995 «L'incontro con le Muse sull'Elicona in Esiodo e in Callimaco: modificazioni di un modello», in *Lexis*, 13, pp. 157-172.

Prinzivalli, E.

2002 *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma.

Privitera, G. A.

2007 (ed.), *Omero, Odissea*, "I Classici Collezione", Mondadori, Milano.

Pucci, P.

2007 (ed.), *Inno alle Muse (Esiodo, Teogonia, 1-115)*, Pisa-Roma.

Rabe, H.

1896 (ed.), *Anonymi et Stephani in Artem Rhetoricam Commentaria*, «Commentaria in Aristotelem Graeca» 21.2, Berolini.

Radice, R. *et al.*

2011 (ed.), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, 2<sup>a</sup> ed., Bompiani, Milano.

Radt, S.

1977 (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. IV: Sophocles, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen.

1985 (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. 3: Aeschylus, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen.

Rahner, H.

1964 *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, [trad. it. *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo 1995].

Ramelli, I.

2018 (ed.), *Corpus Hermeticum*, Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, Milano.

Ramelli, I.

2007 (ed.), *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milano.

2009 «Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianisation of Hellenism», in *Vigiliae Christianae*, 63, pp. 217-263.

Ramelli, I.

- 2012 «Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of “Hypostasis”», in *The Harvard Theological Review*, 105, 3 (lug. 2012), pp. 302-350.

Reale, G.

- 1987 *Storia della filosofia antica. 4. Le scuole dell'età imperiale*, 5ª ed., Milano.
- 2000a (ed.), *Agostino, Amore Assoluto e 'Terza Navigazione'*, Bompiani, Milano.
- 2000b *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, 2ª ed., Milano.
- 2004 *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano.
- 2010 *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, 22ª ed., Bompiani, Milano.

Reale, G. et al.

- 2012 (eds., comm. e introd.), *Plotino, Enneadi*, trad. da R. Radice, annotazioni di G. Reale, 4ª ed., Milano.
- 2017 (ed.), *Epitteto. Tutte le opere*, Milano.

Reale, G.

- 2018 *Storia della filosofia greca e romana*, Milano.

*Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*

- 1981-1997 1.A-C. *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*, erstellt von E. Gamillscheg und D. Harlfinger, Wien 1981; 2.A-C. *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs*, erstellt von E. Gamillscheg und D. Harlfinger, Wien 1989; 3.A-C. *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, erstellt von E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger und P. Eleuteri, Wien 1997.

Reuss, J.

- 1957 (ed.), *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, "Texte und Untersuchungen" 61, Berlin.

Richardson, N. J.

- 1974 (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.



Rizzi, M.

- 2010 «L'ombra dell'anticristo nel cristianesimo orientale fra tarda antichità e prima età bizantina», in *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin, pp. 1-13.

Rizzi, M.-G. Pini

- 2006 (ed.), *Clemente di Alessandria, Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Milano.

Roberts, M.

- 1989 *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca – London.

Romano, E.

- 2019 «Introduzione. La poesia didascalica: un genere in cerca di identità», in *Il vero condito, Caratteri e ambiti della poesia didascalica nel mondo antico* (Atti della XI Giornata Ghisleriana di Filologia Classica, Pavia, 29-30 novembre 2017), a cura di R. Colombo, F. Gasti *et al.*, Pavia, pp. IX-XIX.

Romano, F.

- 2012 (ed.), *Giamblico. Summa Pitagorica*, 2<sup>a</sup> ed., Milano.

Roosen, B.

- 2001 «On the recent edition of the Disputatio Bizya. With and Analysis of Chapter XXIV De providentia of the Florilegium Achridense and an Index manuscriptorum in Appendix», in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 51, pp. 113-131.

Rose, V.

- 1886 (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig.

Rudasso, F.

- 1968 *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno*, Roma.

Ruether, R. R.

- 1969 *Gregory of Nazianzus Rhetor and Philosopher*, Oxford.

Runia, D. T.

- 1986 *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden.

- Russell, N.  
2004 *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford.
- Sajdak, J.  
1927 *Lexicon in Orationes Gregorii Nazianzeni*, in *Symbola grammatica in honorem Rozwadowski*, Krakau, pp. 153-177. Rist. in K. Latte-H. Erbse (ed.), *Lexica Graeca minora*, Hildesheim 1965.
- Sassi, M. M.  
2019 (ed.), *Platone, Apologia di Socrate. Critone*, 6<sup>a</sup> ed., Milano.
- Savvidis, K.  
2010 (ed.), *Athanasius Werke*, 1. Band, 1. Teil: Die dogmatischen Schriften. 4. Lieferung: *Epistulae I-IV ad Serapionem*, Berlin.
- Scheer, T.  
2006 «Bellerophon, Bellerophon», in *Brill's New Pauly*, a cura di M. Landfester et al., [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e215030](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e215030).
- Scheidweiler, F.  
1956 «Zu den Gedichten Gregors von Nazianz bei Cantarella und Soyter», in *Byzantinische Zeitschrift*, 49, pp. 345-348.
- Schwyzer, E.  
1939 *Griechische Grammatik*, Auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik. Erster Band: Allgemeiner Teil – Lautlehre – Wortbildung – Flexion, München.
- Schwyzer, E.-A. Debrunner  
1959 *Griechische Grammatik*, Auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik. Zweiter Band: Syntax und syntaktische Stilistik, München.
- Scott, W.  
1924-1925 *Hermetica. The Ancient Greek And Latin Writings Which Contain Religious Or Philosophic Teachings Ascribed To Hermes Trismegistus*, 2 voll., Oxford.
- Seibt, K.  
1994 *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin-New York.

Sembiante, A. S.

- 2017 «Appunti sulla tradizione siriana delle opere di Gregorio Nazianzeno», in *Koivwvia*, 41, pp. 607-635.
- 2018 «Su Gregorio Nazianzeno, arc. 1, 16-21», in *Rendiconti della Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti*, 78 (2016-2018), pp. 163-179.

Seng, H.

- 1999 «Reden vom Unsagbaren: die Hymnen des Synesios von Kyrene», in *Interpretation of Texts Sacred and Secular*, a cura di P. Bühler-T. Fabiny, Zürich-Budapest, pp. 237-253.

Sfameni Gasparro, G.

- 1978 «Doppia creazione e peccato di Adamo nel *Peri Archon* di Origene: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana», in Bianchi (1978b), pp. 43-82.
- 1984 *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma.
- 1985 «Le motivazioni protologiche dell'*enkrateia* nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo», in Bianchi (1985), pp. 147-237.
- 2003 «Monoteismo pagano nell'Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa», in *Annali di Scienze Religiose*, 8, pp. 97-127.

Sicherl, M.

- 1985 «Vorwort», in Höllger (1985), pp. 7-14.
- 2011 *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 3. Die epischen und elegischen Gruppen*, Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich.

Simelidis, C.

- 2009 *Selected Poems of Gregory of Nazianzus. I.2.17; II.1.10, 19, 32: A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Göttingen.
- 2016 «Nonnus and Christian Literature», in a cura di D. Accorinti, Leiden, pp. 289-307.

Simonetti, M.

- 1962 «Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di "Genesi" 2, 7 e 3, 21», in *Aevum*, 36/5-6, pp. 370-381.
- 1975 *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma.
- 1983 «Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia», Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979), in *Basilio di Cesarea*, II voll., Messina, vol. I, pp. 169-197.
- 1984 (ed.), *Gregorio di Nissa, La vita di Mosè*, Milano.
- 1986 «Eusebio e Origene. Per una storia dell'origenismo», in *Augustinianum*, 26, 3, pp. 323-334.
- 1993a «Aspetti della cristologia del III secolo: Dionigi di Alessandria», in Simonetti (1993b), pp. 273-297.
- 1993b *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma.
- 2000 «(I) Principi», in Monaci Castagno (2000), pp. 371-376.
- 2003 *Il Cristo, II: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, 5<sup>a</sup> ed., Milano.
- 2006 *Studi di cristologia postnicena*, Roma.
- 2010 (ed.), *Origene. I principi*, Torino.

Sinko, T.

- 1947 «Chronologia poezji św. Gregorza z Nazjanzu», in *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie*, 48/5, pp. 147-151.

Slater, W.

- 1969 *Lexicon to Pindar*, Berlin.

Slusser, M.

- 1998 (ed.), *St. Gregory Thaumaturgus. Life and Works*, Washington.

Snell, B.-H. Maehler

- 1975-1980 (ed.), *Pindari Carmina cum Fragmentis*, 2 voll., Leipzig.

Snell, B.

- 1971 (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. 1: Didascaliae Tragicae, Catalogi Tragicorum et Tragoediarum, Testimonia et Fragmenta tragicorum Minorum, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen.

Snell, B. *et al.*

1955 – (ed.), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen.

Sokoloff, M.

2009 *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake - Piscataway.

Somenzi, C.

2002 «L'inganno 'economico' di Dio al diavolo: da Origene ai Capadoci», in *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, a cura di M. Girardi-M. Marin, Bari, pp. 255-272).

Somers, V.

2009 «Les palimpsestes de Grégoire de Nazianze. Heuristique», in *Palimpsestes et éditions de textes: les textes littéraires*, Actes du colloque tenu à Louvain-la-Neuve (septembre 2003), a cura di V. Somers, Louvain-la-Neuve, pp. 53-69.

Sommerstein, A. *et al.*

2014 *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin-Boston.

*Sources Chrétiennes*

1941 – Paris.

Spanneut, M.

1948 (ed.), *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille.

Staab, K.

1933 (ed.), *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster, pp. 14-44.

Stadtmüller, H.

1899 (ed.), *Anthologia Graeca Epigrammatum Palatina cum Planudea*, Volumen VII pars prior: Palatinae librum VII Planudeae L. III continens, Lipsiae.

Stallbaum, G.

1825-1826 (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odyseam*, 2 voll., Leipzig, [rist. *Iohannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, Amsterdam 1967].

Stephanus, H.

1831-1865 *Thesaurus Graecae Linguae*, 3<sup>a</sup> ed., 9 voll., Parisiis.

Sternbach, L.

1908 «De Gregorio Nazianzeno Homeri interprete», in *Stromata in honorem Casimiri Morawski*, Cracoviae, pp. 171-178.

1927 «Cercidea», in *Eos*, 30, pp. 347-366.

Stevenson, H.

1885 *Codices Manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae.

Suchla, B.

1990 (ed.), *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, "Patristische Texte und Studien" 33, Berlin.

Sundermann, K.

1991 (ed.), *Gregor von Nazianz. Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit* (Carmen 1, 2, 1, 215-732), Mit Beiträgen von Martin Sicherl, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich.

Sykes, D. A.

1970 «The *Poemata Arcana* of St. Gregory Nazianzen», in *Journal of Theological Studies*, N.S. 21/1, pp. 32-42.

1997 *Translation*, pp. 2-47; *Commentary*, pp. 49-264, in *Moreschini et al.* (1997).

Szlezàk, T. A.

1992 «L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 84, 2/3 (apr. 1992), pp. 325-339.

1997 *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. da A. Trotta, Milano.

Terzaghi, N.

1944 (ed.), *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Romae.

1949 (ed.), *Synesii Cyrenensis Hymni*, Romae.

Theodoridis, C.

1976 (ed.), *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*, «Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker» (SGLG). Band 2, Berlin – New York.

Thraede, K.

1962 «Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie II», in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 5, pp. 125-157.

Tigerstedt, E.

1970 «Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato», in *Journal of the History of Ideas*, 31, pp. 163-178.

Tissoni, F.

1998 *Nonno di Panopoli. I canti di Penteo (Dionisiache 44-46): Commento*, Firenze.

Tittmann, J. A. H.

1908 (ed.), *Iohannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, 2 voll., Leipzig, [rist. *Iohannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, Amsterdam 1967].

1808 (ed.), *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, Leipzig, [rist. ad , Amsterdam 1967].

Tommasi Moreschini, C. O.

1998a «L'androgina di Cristo-Logos: Mario Vittorino tra platonismo e gnosi», in *Cassiodorus*, 4, pp. 11-46.

1998b «L'androgina divina e i suoi presupposti filosofici: il mediatore celeste», in *Studi Classici e Orientali*, 46/3, pp. 973-998.

Tommasi Moreschini, C. O.

2001 «*Deus utraque sexus fecunditate plenissimus*: divinità androgine nel mondo classico e cristiano. Alcune note», in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'*, 46, pp. 11-25.

Tompkins, I.

- 1999 giu. 1999, <http://bmcr.brynmawr.edu/1999/1999-06-19.html>, [Rec. a *St Gregory of Nazianzus Poemata Arcana*, Oxford 1997].

Tonelli, A.

- 2016 (ed.), [Giuliano il Teurgo], *Oracoli caldaici*, Milano.

Trapp, E. et al.

- 1976-1994 (ed.), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 12 fascicoli + Addenda, Wien.

Trisoglio, F.

- 1983 «Mentalità ed atteggiamenti degli scolasti di fronte agli scritti di S. Gregorio Nazianzeno», in *II. Symposium Nazianzenum*, a cura di J. Mossay, Paderborn, pp. 187-251.
- 1985 «La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo», in *Augustinianum*, 25, pp. 793-832.
- 1999 *Gregorio di Nazianzo*, Roma.
- 2008 *San Gregorio di Nazianzo. Un contemporaneo vissuto sedici secoli fa*, Torino.
- 2017 (ed.), *Basilio di Cesarea. Omelie sull'Esamerone e di argomento vario*, Milano.

Tuilier, A.

- 1969 (ed.), *Grégoire de Nazianze, La Passion du Christ. Tragédie*, «Sources Chrétiennes», 149, Les Éditions du Cerf, Paris.

Tuilier, A.-G. Bady

- 2004 (ed.), *Saint Grégoire de Nazianze. Œuvres Poétiques. Poèmes Personnels (II, 1, 1-11)*, trad. e annot. da J. Bernardi, *Les Belles Lettres*, vol. I 1, Paris.

Turner, H. E. W.

- 1954 *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London.



Turyn, A.

- 1972 *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, II voll., University of Illinois Press, Urbana-Chicago-London.

Ugenti, M.

- 2005 «La *Protheoria* della *Metafrasi dei Salmi*: traduzione e note di commento», in *Auctores Nostri*, 2, pp. 205-218.

Untersteiner, M.

- 1958 *Parmenide*, Firenze.

Vaggione, R. P.

- 1987 (ed.), *Eunomius. The Extant Works*, Oxford.

Vahlen, I.

- 1903 (ed.), *Ennianae Poesis Reliquiae*, Lipsiae.

Valente, L.

- 2018 *Gregorio Nazianzeno, Εἰς ἐπισκόπους [.carm. II,1,13. II,1,10]. Introduzione, testo critico, commento e appendici. Tesi di dottorato. Università degli Studi di Macerata, A. 2018, [https://u-pad.unimc.it/retrieve/handle/11393/251619/64600/Tesi\\_VALENTE\\_II%2C1%2C13.II%2C1%2C10.pdf](https://u-pad.unimc.it/retrieve/handle/11393/251619/64600/Tesi_VALENTE_II%2C1%2C13.II%2C1%2C10.pdf).*

Van Opstall, E. M.

- 2008 (ed.), *Jean Géomètre. Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, Leiden – Boston.

Vári, R.

- 1896 «Sancti Gregorii Nazianzeni codicis Mediceo-Laurentiani, celeberrimi, collatio. I», in *Egyetemes philologiai Közlöny*, XX, pp. 759-772.

Vegetti, M.

- 1966 «La medicina in Platone», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 21, pp. 3-39.
- 1967 «La medicina in Platone», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 22, pp. 251-270.
- 1968 «La medicina in Platone», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 23, pp. 251-267.

Vegetti, M.

1969 «La medicina in Platone», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 24, pp. 3-22.

2007 (ed.), *L'etica degli antichi*, 11<sup>a</sup> ed., Bari.

Velardi, R.

2010 (ed.), *Platone. Fedro*, 3<sup>a</sup> ed., Milano.

Vergani, E.

2013 «Poesia e conoscenza nei *madrāšē* di Efrem: tra Nisibi e dintorni», in *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo* (Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011), «*Orientalia Christiana Analecta*» 293, a cura di C. Noce, M. Pampaloni-C. Tavolieri, Roma, pp. 133-148.

Vernet, A.

1961 «Les manuscrits grecs de Jean de Raguse († 1433)», in *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 61, pp. 75-108.

Versnel, H.

1990 *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden – New York – København – Köln.

Vian, F.

1997 «Μάρτυς chez Nonnos de Panopolis. Étude de sémantique et de chronologie», in *Revue des Études Grecques*, 110, pp. 143-160.

Vimercati, E.

2015 (ed.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano.

Viscanti, L.

1999 (ed.), *Gregorio Nazianzeno. Fuga e autobiografia*, 2<sup>a</sup> ed., Città Nuova Editrice, Roma.

Voicu, S. J.

2006-2008 «Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane», in Di Berardino *et al.* (2006-2008).

Voigt, E.-M.

1971 (ed.), *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam.

Völker, W.

1955 *Gregor von Nyssa als Mystiker*, [trad. it. *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano 1993].

1993 *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano.

Von Arnim, H.

1964 (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stutgardiae. trad. it. I. Rammelli in R. Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 2002.

1893-1896 (ed.), *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, 2 voll., Berlin.

Von Harnack, A.

1916 (ed.), *Porphyrius, Gegen di Christen, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, «Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse» 1, Berlin.

Von Wilamowitz-Moellendorff, U.

1895 (ed.), *Euripides. Herakles*, Zweite Bearbeitung, 2 voll., Berlin.

1937 *Kleine Schriften, V.2. Glaube und Sage*, Berlin.

Wachsmuth, K.

1884-1923 (ed.), *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 voll. [rist. 1958], a cura di O. Hense, Leipzig.

Wackernagel, J.

1926-1928 *Vorlesungen über Syntax: mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, 2 voll., Basel, [trad. *Lectures on Syntax: with Special Reference to Greek, Latin, and Germanic*, a cura di D. Langslow, Oxford 2009].

Waltz, P.

1941 (ed.), *Anthologie grecque, Tome V: Anthologie Palatine, Livre VII, Épigrammes 364-748*, trad. da E. des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maitre-G. Soury, Paris.

Way, A. C.

- 1971 «Gregorius Nazianzenus», in *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, a cura di P. O. Kristeller-F. E. Cranz, Washington, vol. II, pp. 43-192.

Way, A. C.

- 1976 «Gregorius Nazianzenus», in *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, a cura di P. O. Kristeller-F. E. Cranz, Washington, vol. III, pp. 413-425.

Werhahn, H. M.

- 1966 «Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz», in *Studia Patristica*, Vol. VII: Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Part I: Editiones, Critica, Philologica, Biblica, a cura di F. Cross, Akademie Verlag, Berlin.
- 1985 «Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz», in Höllger (1985), pp. 16-34.

West, M. L.

- 1966a «Conjectures on 46 Greek Poets», in *Philologus*, 110, pp. 147-168.
- 1966b (ed.), *Hesiod. Theogony*, Oxford.
- 1985 «Hesiod's Titans», in *The Journal of Hellenic Studies*, 105, pp. 174-175.
- 1998 (ed.), *Aeschylus Tragoediae cum incerti auctoris Prometheo*, Editio Correctior Editionis Primae (MCMXC), Stuttgartiae et Lipsiae.
- 1999 «Towards Monotheism», in Athanassiadi *et al.* (1999), pp. 21-40.
- 2006 (ed.), *Homeri Ilias*, Editio Stereotypa Editionis Prioris (MCMXCVIII), Monachii et Lipsiae.
- 1989-1992 (ed.), *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Volumen I: Archilocus, Hipponax, Theognidea. Volumen II: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota. Editio altera aucta atque emendata, Oxonii.

Whittaker, J.-P. Louis

1990 (ed.), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, "Les Belles Lettres", Paris.

Whittaker, M.

1982 (ed.), *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford.

Wiles, M. F.

1997 «Triple and Single Immersion: Baptism in Arian Controversy», in *Studia Patristica*, 30, pp. 337-349.

Williams, F.

2013 (ed.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II and III, De Fide*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 79, 2<sup>a</sup> ed., Leiden – Boston.

Wilson, N. G.

1973 *Medieval Greek Bookhands. Examples selected from Greek Manuscripts in Oxford Libraries. Text and Plates*, Cambridge (Mass.)

Witt, R. E.

1931 «The Hellenism of Clement of Alexandria», in *The Classical Quarterly*, 25/3-4, pp. 95-204.

Wolff, G.

1856 (ed.), *Porphirii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin.

Wyß, B.

1936 (ed.), *Antimachi Colophonii Reliquiae*, Berlin.

Wyß, B.

1946 «Zu Gregor von Nazianz», in *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, a cura di O. Gigon et al., Basel.

Zanker, G.

2015 «Performance and Genre», in *A Companion to Ancient Aesthetics*, a cura di P. Destrée-P. Murray, pp. 47-67.

Zehles, F.-M. Zamora

- 1996 (ed.), *Gregor von Nazianz. Mahnungen an die Jungfrauen* (Carmen 1, 2, 2), Kommentar von Frank Erich Zehles und María José Zamora. Mit Einleitung und Beiträgen von Martin Sicherl, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich.

Zeller, H.

- 1949 «*Corpora Sanctorum: eine Studie zu Mt 27, 52-53*», in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 71, pp. 385-465.

Χαριτάκη, Γ.

- 1927 «Κατάλογος τῶν χρονολογημένων κωδίκων τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Καίρου», in *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon*, 4, pp. 109-204.

STAMPATO NEL MESE DI MARZO  
2020