



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze dell'Antichità:
letterature, storia e archeologia

Tesi di Laurea

**Stilemi pagani nella poesia cristiana greca e latina di età
tardoantica**

Tentativo di analisi contrastiva

Relatore

Ch. Prof. Filippomaria Pontani

Correlatori

Ch. Prof. Luca Mondin

Ch.ma Prof.ssa Martina Chiara Venuti

Laureanda

Claudia Passi

Matricola 870294

Anno Accademico

2021 / 2022

Indice

Introduzione	4
PARTE PRIMA	5
1. Contesto storico.....	10
2. I centri intellettuali e filosofici: Atene e Alessandria.....	38
PARTE SECONDA	60
1. Giovenco	62
1.1 L'autore e l'opera	62
1.2 Analisi degli epiteti contenuti negli <i>Evangeliorum libri quattuor</i> di Giovenco	64
2. Gregorio di Nazianzo	79
2.1 L'autore e l'opera	79
2.2 Analisi degli epiteti divini presenti nell'opera poetica di Gregorio	85
3. Sedulio	102
3.1 L'autore e l'opera	102
3.2 Analisi degli epiteti contenuti nel <i>Carmen Paschale</i> di Sedulio.....	104
4. Nonno di Panopoli	117
4.1 L'autore e l'opera	117
4.2 Analisi degli epiteti divini contenuti nella <i>Parafrasi del Vangelo di San Giovanni</i> ...	120
Conclusione.....	145
Bibliografia	148

Introduzione

Questo lavoro si inserisce all'interno degli studi sulla letteratura tardoantica. Si articola in due momenti.

La prima parte ha funzione contestualizzante: ad una breve sezione introduttiva volta a indagare gli sviluppi storiografici del paradigma tardoantico negli ultimi anni fa seguito una sintetica ricostruzione delle tappe più importanti dell'incontro e del dialogo tra pagani e cristiani. Nel primo capitolo si è dunque cercato di ricostruire il contesto storico, sociale e religioso che caratterizza il IV secolo: gli estremi temporali sono stati convenzionalmente individuati nel 313, anno dell'emanazione dell' 'editto di Milano', e nel 396, anno della battaglia del fiume Frigido. Il secondo capitolo si sofferma invece sull'aspetto più culturale e filosofico; una particolare attenzione è riservata ai centri di Atene e di Alessandria. Ne emerge il quadro di una società intellettuale dinamica, fluida, e aperta al confronto.

Nella seconda parte è sviluppato il lavoro di ricerca, fulcro della tesi. L'obiettivo è quello di abbozzare una comparazione tra le modalità d'uso di formule e stilemi classici nell'ambito della poesia cristiana greca e latina di età tardoantica. Sono stati selezionati quattro autori: Giovenco, l'autore degli *Evangeliorum libri quattuor*, la cui opera, datata intorno al 329, costituisce il primo esempio di poesia parafrastica; Gregorio Nazianzeno, a cui è ascritto un vasto numero di componimenti di contenuto cristiano; Sedulio, compositore del *Carmen Paschale*; e Nonno di Panopoli, autore della *Parafrasi del vangelo di san Giovanni*. I primi due sono dunque presi a riferimento come rappresentativi del IV secolo, l'uno per il versante latino, l'altro per il versante greco. Le opere di Sedulio e di Nonno, invece, diventano indicative delle tendenze letterarie che caratterizzano il V secolo, rispettivamente per il côté latino e per quello greco.

Attraverso un approccio specificamente letterario si è tentato di individuare i confini, invero sempre più sfumati, di un'età straordinariamente importante, che segna il passaggio tra due culture.

Parte prima

Oggetto della trattazione è l'indagine e soprattutto il confronto dei riusi pagani nell'ambito della letteratura cristiana greca e latina di età tardoantica. Prima di addentrarmi nel vivo del lavoro voglio gettare uno sguardo alle coordinate storico-temporali nelle quali ci muoviamo, pur cercando di non allontanarmi mai troppo dall'aspetto letterario, punto focale della mia piccola ricerca.

Anzitutto, tela di fondo è il periodo tardoantico. La definizione cronologica e culturale di quest'epoca apre subito un tema estremamente vasto, oggetto di un dibattito sorto tra gli ultimi anni dell'800 e il primo dopoguerra ed *esplosivo*¹ a partire dagli anni '60 del secolo scorso.

Come sottolinea Mario Mazza nel suo saggio dai toni talvolta dichiaratamente polemici², già Jacob Burckhardt, in *Die Zeit Constantins' des Grossen* edito per la prima volta nel 1853, non solo adotta in più occasioni l'aggettivo *tardo* ma utilizza esplicitamente anche il termine *tarda antichità*³.

È però in ambito storico-artistico che per la prima volta il paradigma tardoantico prende forma in modo chiaro e delineato; mi riferisco naturalmente all'opera di Alois Riegl *Spätromische Kunstindustrie*, pubblicata nel 1901, le cui pagine sono caratterizzate da uno spirito innovativo, come lo stesso autore riconosce⁴. Principale oggetto della trattazione è distruggere il pregiudizio che lega l'arte della tarda-romanità all'idea di *decadenza*, piuttosto che all'idea antitetica di *progresso*⁵.

Non è facile districare i fitti rami di un campo di studio ancora oggi così vivo e che presenta molti punti critici.

I primi problemi si riscontrano già nel momento in cui vogliamo esplicitare l'arco di tempo in cui si dipana la tarda antichità⁶.

Analizzando da un punto di vista meramente linguistico la parola *tardoantico* capiamo in modo intuitivo il periodo cui stiamo facendo riferimento: 'Il tardoantico altro non dovrebbe essere che l'antico tardo, quella parte dell'antichità che, pur dotata di caratteri che la distinguono, in quanto *tarda*, dall'epoca che la precede, ciononostante mantiene caratteri che la autorizzano a definirla come *antica*'⁷.

¹Il riferimento è evidentemente al titolo del lavoro di A. Giardina, *Esplosione di tardoantico* (GIARDINA 1999), più volte richiamato da altri autori. Cfr., tra gli altri, MARCONE 2004, p. 27 e AGOSTI 2009, p. 313.

² Cfr. MAZZA 2019; l'autore, sinteticamente, ripercorre lo sviluppo della questione della definizione del tardoantico da Burckhardt a Peter Brown.

³ Cfr. BURCKHARDT 1949, p. 236. È qui presa a riferimento l'edizione in lingua inglese; si legge esplicitamente *late antiquity*, in tedesco *Spätantike*

⁴ In RIEGL 1985, p. 17: 'I am thus presenting an explanation of the nature of late Roman style and its historical origins; I believe I have thus at least filled, even though in a general manner, a somewhat major lacuna, the last in our knowledge of the general history of art of mankind' (Il testo è tratto dalla traduzione in lingua inglese ad opera di R. Winkes).

⁵ *Ibid.* p. 9.

⁶ Non a caso, A. Marcone intitola il suo testo *La tarda antichità o delle difficoltà di periodizzazione* (MARCONE 2004).

⁷ GIARDINA 1999, p. 170.

Questa definizione, straordinariamente efficace nella sua semplicità, per il suo aspetto generico lascia aperta la strada alle più diverse periodizzazioni. È lo stesso Giardina, all'inizio del paragrafo *Espansionismo del tardoantico*⁸, a sottolineare come vengano spesso modificati – per lo più dilatati – gli estremi dei tradizionali secoli del Basso Impero⁹ (IV e V secolo).

Anche solo per la periodizzazione, il dibattito sul tardoantico si intreccia inevitabilmente al tema della fine di Roma, di cui sono più che noti gli sviluppi sostanziali che si sono verificati in ambito storiografico¹⁰. Se in passato infatti si parlava in maniera abbastanza unanime di *crisi* e di *caduta* dell'Impero, oggi questa terminologia difficilmente può essere accettata¹¹, e viene più opportunamente sostituita da immagini di *passaggio* e *trasformazione*.¹²

Fondamentale anzitutto il rimando al lavoro monumentale di E. Gibbon, modello storiografico indiscusso, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, pubblicato nell'ultimo quarto del XVIII secolo: nonostante il carattere fortemente connotato da un punto di vista ideologico, già la struttura bipartita dell'opera – la prima parte abbraccia gli anni 180-641; la seconda 641-1453¹³ – ci mostra come Gibbon superi abbondantemente la data – del tutto convenzionale – del 476¹⁴.

Nel primo dopoguerra, quando il tema della fine dell'Impero romano – e quindi anche gli studi sul tardoantico – diventa rinnovato oggetto di studio, la storiografia non può che muoversi nel solco della tradizione¹⁵; così, in un clima esso stesso di crisi e di miseria, è l'idea della decadenza e della caduta a prevalere. Come del resto naturalmente accade, spesso eventi del passato vengono valutati alla luce della contemporaneità¹⁶. Richiamo a tal proposito le belle parole di Santo Mazzarino, che aprono uno degli ultimi capitoli della sua lucida indagine storiografica *La fine del mondo antico*¹⁷: ‘A poco a

⁸ GIARDINA 1999, p. 163.

⁹ La terminologia *tardoantico* va a sostituire la forma *Basso Impero* (*Bas-empire*), cfr. MARCONE 2004, p. 34.

¹⁰ Nonostante ancora oggi molta manualistica delle scuole secondarie di primo e di secondo grado tenda a rimanere ancorata all'idea di crisi.

¹¹ Sebbene non sia del tutto caduta in disuso. Vedi nota successiva.

¹² Per una storiografia più recente, si veda, con scopo puramente esemplificativo, tra gli altri: REMONDON 1964 (*La crise de l'empire romain, de Marc Aurèle à Anastase*). Per i titoli che richiamano il concetto di *trasformazione*, rimando a MARCONE 2004, nota 25.

Il concetto di crisi, evidentemente, non scompare nella storiografia moderna. Cito a tal proposito MAZZARINO 1959, p. 184: “Non abbiamo diritto di condannare senza ascoltare quegli storici che insistono sulla crisi dell'impero in campo politico e sociale” e CAMERON 2002, pp. 177-179. Voglio richiamare anche le prime parole di quella serie di conferenze a cura di Momigliano che si tennero al Warburg Institute di Londra nel 1959, di cui esiste una edizione a stampa in lingua italiana datata al 1968 (su cui avremo modo di tornare): ‘Possiamo forse cominciare con una buona notizia: in quest'anno di grazia 1959 è ancora possibile considerare verità storica il fatto che l'Impero romano declinò e cadde’. Del resto, la successiva dissertazione sulle tante datazioni proposte per la fine dell'Impero romano fa ben intendere la natura della sua affermazione.

¹³ Per una brevissima ma esplicativa esposizione dell'opera, cfr. HIGHET 1949, pp 344-354

¹⁴ Del resto, è forse lo stesso Gibbon ad aver pensato ad una modificazione del titolo del suo lavoro, cfr. BOWERSOCK 1996, p. 35.

¹⁵ Cfr. MARCONE 2004, p. 26.

¹⁶ Cfr. le pagine introduttive di CRACCO RUGGINI 1993, p. XXXVI.

¹⁷ MAZZARINO 1959.

poco il tramonto di Roma diventa per molti storici tra il 1920 e il 1930 una pagina di storia contemporanea¹⁸.

Nel secondo dopoguerra si verifica un cambio di tendenza¹⁹; è in questa età che si collocano alcune opere chiave che determinano una svolta nell'ambito degli studi su questo tema. Mi riferisco anzitutto alla *Retractatio* di H.I. Marrou, breve trattazione di poco meno di un centinaio di pagine racchiusa nella nuova edizione del *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pubblicato nel 1949. Cito dal testo in traduzione italiana un breve estratto, emblematico del nuovo spirito con cui è lo stesso autore a rileggere la sua opera: 'Volevo, credevo di reagire contro l'ottica sfavorevole che i pregiudizi neoclassici hanno imposto così a lungo allo studio di quello che il francese continua a designare col termine, vagamente peggiorativo, di "Basso Impero". Ma non mi accorgevo che affrontavo questo studio con nozioni ricevute senza controllo da quella tradizione stessa con cui pretendevo di rompere. Era il caso, per cominciare, della nozione di Decadenza [...] È un luogo comune che si trascina nella cultura francese almeno da un secolo e che tutti accettano come naturale. È tempo di sottoporlo a una critica seria²⁰'. E in uno dei suoi lavori successivi, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*²¹ Marrou indaga a pieno i risvolti di quest'epoca caratterizzata – cito l'autore – 'da uno spirito nuovo, diverso dall'antico'.

A partire dagli anni '70 si colloca l'attività di colui che è a buon diritto considerato il pilastro nell'ambito dei nuovi studi sulla tarda antichità: Peter Brown. Il quale, del resto, asserisce in più occasioni come il fascino per il mondo tardoantico gli sia derivato proprio dalla lettura della *Retractatio* di Marrou²². Tra le sue opere, divenute ormai dei classici in questo campo di studi, menziono *The World of Late Antiquity*, pubblicato nel 1971 e *The Making of Late Antiquity*, edito a non molti anni di distanza, nel 1978²³. E lo stesso Brown compare insieme a G.W. Bowersock²⁴ e O. Grabar tra i curatori di *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, voluminosa opera che si presenta strutturata in due parti: la prima sezione raccoglie i contributi di alcuni dei nomi più importanti che si distinguono nel recente panorama degli studi tardoantichi – tra gli altri, ricordo almeno Averil Cameron -; la seconda sezione assume carattere enciclopedico²⁵.

¹⁸ *Ibid.* p. 173.

¹⁹ MARCONE 2004, pp. 26-27.

²⁰ MARROU 1987, pp. 504-505.

²¹ MARROU 1977.

²² Insieme ad altre opere, tra cui *Gli aspetti sociali di IV secolo* di S. Mazzarino. Cfr. MAZZA 2019, p. 161 e ATHANASSIADI 2015, p. xi.

²³ Sull'importanza di entrambi i testi nell'ambito delle periodizzazioni, vedi *infra*.

²⁴ Autore dell'opera fondamentale ed assai esplicativa nella sua relativa brevità – soprattutto se confrontato all'altrettanto importante e più recente volume di A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of Classical Tradition* (KALDELLIS 2007) che però ha uno scopo ben più vasto, andando a pescare in età assai più tarde - in merito alla cultura greca tardoantica *Hellenism in Late Antiquity*, 1990 (BOWERSOCK 1990).

²⁵ Per un commento talora critico a questa seconda parte dell'opera rimando ad ATHANASSIADI 2015, pp. 7-9.

Peter Brown segna una tappa fondamentale: se senza dubbio non è a lui che dobbiamo l'origine del paradigma tardoantico – come Mazza sottolinea più volte nel corso del suo articolo²⁶ - d'altro canto egli ha il grandissimo merito di aver ampiamente divulgato questo tema²⁷. E utilizzo il termine divulgazione con intenzionalità, giacché, come sottolinea Gianfranco Agosti nella sua nota a chiusura dell'edizione italiana della *Cronaca degli ultimi Pagani* di Pierre Chuvin²⁸, lo storico irlandese – insieme ad altri nomi autorevoli, tra i quali primeggiano i coniugi Alan ed Averil Cameron, Glen Bowersock, lo stesso Pierre Chuvin - ha avuto la grande capacità di diffondere il tema al di fuori dell'ambiente accademico²⁹.

Siamo ormai giunti alla critica recente; tra gli altri, ricordo due opere, che hanno il merito di presentare l'originale punto di vista pagano di contro alla più diffusa prospettiva cristiana, quali la già menzionata *Chronique des derniers païens* di Pierre Chuvin e *The Last Pagans of Rome* di Alan Cameron.

Al termine di questo brevissimo *excursus* sullo sviluppo del tema tardoantico voglio fare un rapido salto indietro e tornare a quell'opera pionieristica, straordinariamente innovativa, di Alois Riegl³⁰. Cito dal testo in traduzione inglese: 'It [late Roman art] comes closer to modern art than to the art of classical, hellenistic and early Roman antiquity³¹'. Ad onor del vero, la citazione è estrapolata da una piccola dissertazione sulle tecniche di resa della tridimensionalità in ambito artistico; tutta l'opera però, come risulta già dalle pagine introduttive, è caratterizzata dall'idea che il gusto dell'arte – possiamo dire forse in modo un po' anacronistico³² – tardoantica si avvicini molto più alla sensibilità moderna piuttosto che a quella classica.

Di qui, riprendo quel saggio di Andrea Giardina citato all'inizio della nostra rassegna³³; nel paragrafo intitolato proprio *Retorica della modernità*, l'autore asserisce: 'Il concetto di tardoantico si è dunque prevalentemente costruito, dalla sua nascita ad oggi, su presupposti di modernità'³⁴. Dall'ambito artistico la ricerca di *elementi di modernità* si è spostata su un piano più generale, a partire dall'individuazione di alcune innovazioni tecnologiche persistenti ancora ai giorni nostri sviluppatasi in età tardoantica – paradigmatico il passaggio dal rotolo al codice – fino all'identificazione, e torno

²⁶ In cui Peter Brown diventa "l'oltre" del suo titolo, come da lui specificato. Cfr. MAZZA 2019, p. 160.

²⁷ Cfr. CAMERON 2002, pp. 166-167. L'autrice, del resto, nel corso del suo articolo non esita a parlare di "Brownian model" e "Brownian view", come evidenziato in MARCONE 2004, p. 30.

²⁸ CHUVIN 2012, su cui torneremo più volte.

²⁹ Rimando alla nota 2 del piccolo commento di Agosti sopracitato: pensiamo a P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità 200-1000 d.C.*, 2006, edito da Laterza (BROWN 2006).

³⁰ L'edizione cui faccio riferimento in questa sede, come già accennato, è RIEGL 1985.

³¹ *Ibid.* p. 13.

³² Sebbene, lo abbiamo detto, già Burckhardt adotti il termine *tardoantico*. Del resto, lo stesso Riegl, nello spiegare le motivazioni che lo hanno spinto alla scelta del termine *late Roman (spätromisch)*, ammette di aver preso in considerazione anche la locuzione *late antique (spätantike)*.

³³ GIARDINA 1999.

³⁴ *Ibid.* p. 162.

ad un punto da poco citato, della storia tardoantica come una *pagina di storia contemporanea*³⁵. Ed è in questo contesto che lega il tardoantico all'assetto moderno della realtà, che trova collocazione un'espressione forte come quella di Athanassiadi, che sostiene: 'The concept of late antiquity is a Western invention [...] Its architects conceived it with the intention of freeing a period which coincides with the birth of Europe from the bad press with which the Enlightenment had loaded it'³⁶.

Nel breve ma complesso percorso che ha portato – e ancora porta – allo sviluppo del paradigma tardoantico, ci si è mossi alternativamente in una duplice direzione: da un lato si è andata affermando la piena autonomia di questo periodo storico, dall'altro, inevitabilmente, il tardoantico continua ad essere percepito come età di transizione. Sono queste due posizioni che, spesso sovrapposte, tendono a celare un insidioso paradosso; cito ancora una volta le parole di Andrea Giardina: 'Appare contraddittorio rivendicare da un lato l'unità intrinseca del tardoantico e dall'altro caratterizzarlo come un'epoca di transizione'³⁷. Flebile compromesso, continua Giardina, è l'individuazione - terminologica più che fattuale – del concetto di *trasformazione*.

Insomma, il campo degli studi sulla tarda antichità è un campo ad oggi ancora pienamente fertile, le cui fitte ramificazioni necessitano di numerose indagini³⁸: fondamentale un approccio interdisciplinare - la cui esigenza è ormai conclamata - che possa tenere assieme letteratura, iconografia, filosofia, teologia, tecnologia, scienza.

Ma, ricordiamo, come Lelia Cracco Ruggini ha potuto asserire 'Appare sempre più difficile pervenire a una qualsivoglia interpretazione univoca dei secoli alla cerniera fra classicità e Medioevo, per lungo tempo appiattiti e unificati proprio dalla tenebra elusiva che li circondava e che si va ora poco a poco diradando'³⁹, così anche Averil Cameron, non più ottimisticamente, ha dichiarato: "Perhaps we are trying to do too much!"⁴⁰.

³⁵ Vedi nota 16. Cfr. GIARDINA 1999, pp. 159-162 e le pagine conclusive del saggio di Marcone (MARCONE 2004).

³⁶ ATHANASSIADI 2015, p. x.

³⁷ GIARDINA 1999, p. 171.

³⁸ Sottile la critica di Averil Cameron, che nelle ultime righe del suo articolo *Education and literary culture in The Cambridge ancient history* 1998, dichiara, in riferimento agli studi sulla letteratura tardoantica: 'Only very rarely as yet, if at all, have any late antique writers been subjected to a genuinely literary-critical approach' (CAMERON 1998, p. 707).

³⁹ CRACCO RUGGINI 1993, p. xxxvii.

⁴⁰ CAMERON 1998, p. 31.

1. Contesto storico

[...] di filosofi e di etere, sospesa tra due mondi, e tra due ere.
Fortuna e età han deciso per un giorno non lontano,
o il fato chiederebbe che scegliesse la mia mano, ma [...]
Francesco Guccini, *Bisanzio*

Nei due paragrafi che seguono cercherò di restituire una breve e aggiornata sintesi critica dei legami che intercorrono tra i pagani e i cristiani nel corso dell'età tardoantica.

Sono prima di tutto necessarie alcune premesse.

Nell'introduzione a questa parte della trattazione ho soltanto accennato alla difficoltà di trovare una periodizzazione al tardoantico; a questo punto, voglio dedicare a questo tema un piccolo spazio. Il tradizionale anno 476, si sa, non è ormai più sostenibile quale data chiave che segna il tracollo di Roma. Anzi, nella serie di date proposte a delimitazione dei confini del tardoantico la caduta dell'Impero romano quasi non viene più presa in considerazione⁴¹. Il che, dal momento che ormai è messa in discussione la stessa idea di crisi, trova presto giustificazione.

Negli ultimi decenni, i due tradizionali secoli del Basso Impero - IV e V secolo - sono andati via via espandendosi⁴². A dire il vero, già A. Riegl segnava i confini dell'arte romana tarda tra il 313 e il 768. Ed anzi, egli riconosceva anche di aver preso in considerazione una periodizzazione ancora più ampia, che prendeva avvio dall'età di Marco Aurelio⁴³.

Così anche P. Brown, nel suo *The world of late antiquity* la cui risonanza è ben nota, abbraccia un arco di tempo che dal III secolo giunge fino al VII. D'altro canto, nel successivo lavoro *The making of Late Antiquity*, l'autore afferma a chiare lettere: 'I wish to trace in the late second, third, and early fourth centuries the emergency of features that were far from clearly discernible at the time when our Christian brothers entered the cave and which finally came together to form the definitively Late Antique style of religious, cultural, and social life that emerged in the late fourth and early fifth century.'⁴⁴ Una concezione non dissimile a quella di Santo Mazzarino, che in MAZZARINO 1993

⁴¹ Cfr. GIARDINA 1999, pp. 172-177. Significativa l'ultima frase 'Il grande evento altro non è che un brusco acceleratore dei processi in atto'. Si veda anche l'intervento di Momigliano dal titolo emblematico *La caduta senza rumore di un impero* (MOMIGLIANO 1973, pp. 397-418). A tal proposito, Bowersock ha affermato: 'The point is that the Roman Empire did not fall in that year' (BOWERSOCK 1996, p. 31). D'altra parte, Momigliano nel suo articolo sostiene chiaramente: '[...] ben pochi contemporanei (a quanto possiamo intuire dalle fonti) si accorsero che la deposizione di Romolo Augustolo significava la fine dell'impero romano d'Occidente. L'impero romano d'Occidente cadde senza rumore nel settembre 476.' E ancora: '[...] il fatto incontrovertibile era che la sparizione dell'imperatore d'Occidente suggellava la sostituzione dei Germani ai Romani nel controllo dell'Italia e delle provincie occidentali. L'importanza simbolica del momento è certo ovvia a noi. Si tratta di vedere se fosse riconosciuta da qualche contemporaneo'. Interessante anche che A. Momigliano apra la sua introduzione a *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* proprio richiamandosi alla fine dell'impero

⁴² Cfr. il concetto di *long late antiquity* di A. Cameron (CAMERON 2002), così come *Espansionismo del Tardoantico* di A. Giardina (GIARDINA 1999).

⁴³ RIEGL 1985, p.15.

⁴⁴ BROWN 1978, p. 1.

parla, chiamando in causa categorie aristoteliche, di *Basso Impero in potenza*⁴⁵. Così, *Late Antique. A guide to the postclassical world* (1999), coinvolge nella sua narrazione i secoli compresi tra la metà del III secolo e la fine dell'VIII⁴⁶.

Particolarmente significativo è poi il fatto che la nuova edizione di *The Cambridge Ancient History* abbia deciso di estendere a ritroso l'arco cronologico del volume XII fino alla fondazione di Costantinopoli e alla morte di Costantino, e di aggiungere così due interi volumi che coprono gli anni 337-600.

Non mancano periodizzazioni più o meno provocatorie⁴⁷: si pensi alla non molto recente ma assai curiosa proposta di Toynbee di retrodatare l'inizio della crisi di Roma all'anno 431 a.C.⁴⁸

A proposito della straordinaria fioritura e diversità degli archi di tempo proposti, torno a citare le parole di Athanassiadi: 'There are many late antiquities with mutually asynchronous beginnings and ends'⁴⁹.

Un'esclamazione forte ma veritiera: data la grande complessità del periodo preso in esame, la cronologia tende inevitabilmente a variare a seconda delle caratteristiche che si vogliono di volta in volta considerare.

Dinanzi a tale pluralità di approcci, in questa trattazione ho deciso di concentrarmi su quei due secoli che incontrano il favore della quasi totalità degli studiosi, il IV e il V secolo. D'altra parte, nella breve analisi che ripercorre le tappe principali che segnano il rapporto tra i pagani e i cristiani, proseguirò almeno fino al 529, un anno in cui avvengono alcuni eventi la cui risonanza è tale da non poter essere tralasciata in modo così radicale⁵⁰.

A partire dagli anni '60 –'70 del secolo scorso, come abbiamo visto, il paradigma tardoantico subisce un drastico cambio di prospettiva: così, l'idea di *transizione* va a sostituire quella tradizionale di *crollò*⁵¹. Questo cambiamento porta con sé, comprensibilmente, conseguenze di grande portata. Molte altre convinzioni infatti vengono meno: come sottolinea Athanassiadi⁵², al netto del giudizio personale, 'the new paradigm introduced a whole arsenal of terms and concepts: 'decline and fall' gave way to 'change and continuity', the politically incorrect 'age of barbarism' was replaced by the positive 'birth of Europe' or even 'ethnogenesis'; di qui, più in generale, 'the era which was previously known as "an age of anxiety" has become "an age of ambition"'⁵³.

⁴⁵ A tal proposito, cfr. GIARDINA 1999, pp. 166-167.

⁴⁶ Cfr. MARCONE 2004, p. 34

⁴⁷ Sull'argomento, cfr. la critica di GIARDINA 1999, pp. 167-169.

⁴⁸ TOYNBEE 1951, pp. 61-63. Cfr. MOMIGLIANO 1968, pp. 5-6.

⁴⁹ ATHANASSIADI 2015, p. xii.

⁵⁰ Cfr. CHUVIN 2012, pp. 11-16.

⁵¹ Per degli approfondimenti sull'argomento, cfr. MAZZARINO 1959, pp. 173-189 e soprattutto BOWERSOCK 1996.

⁵² ATHANASSIADI 2015, p. x. Cfr. anche *ibid.* p. 3 e p. 6.

⁵³ *Ibid.* p. 1 (si tratta dell'*abstract* premesso all'articolo *Antiquité tardive: construction et deconstruction d'un modèle historiographique*, presentato al Collège de France nel giugno 2006). Quest'ultima riga sintetizza splendidamente la

Di conseguenza, anche la rappresentazione dei rapporti tra pagani e cristiani va incontro ad una profonda modificazione: dalla dicotomia netta che individuava due nuclei contrapposti e ben identificabili, ci si è spostati verso una raffigurazione più fluida, dai confini sfumati. Espressioni quali *dialogo* e *interazione* sono andate sovrapponendosi all'originaria idea di *conflitto*⁵⁴.

Già offrire una spiegazione univoca e completa del termine *pagano* non è impresa semplice. Si tratta infatti di una terminologia 'fortemente connotata e che appiattisce una realtà religiosa molto varia'⁵⁵. Il termine *paganus* infatti, è risaputo, trova la sua origine nell'ambito della letteratura cristiana tardoantica, ed ha in quel contesto un chiaro valore spregiativo. Ho qui parlato erroneamente di *origine*, ma sarebbe più corretto dire che la parola va incontro ad una risemantizzazione che trova piena affermazione a partire dal IV secolo⁵⁶.

Una constatazione facilmente riscontrabile già solo confrontando le occorrenze della parola *paganus* – nelle sue diverse declinazioni – nell'ambito della letteratura latina. Una rapida ricerca ci permette infatti di verificare subito che di contro alle 35 volte in cui il termine appare nei secoli I a.C. – III d.C. la parola ricorre 177 volte nel corso del IV secolo. Un numero che è destinato a crescere in modo esponenziale almeno per tutto il secolo successivo⁵⁷.

Da un punto di vista etimologico, il sostantivo *paganus* deriva da *pagus*. Di qui, la definizione generale di persona o cosa *ad pagum pertinens*⁵⁸. Molteplici sono gli studi che indagano le motivazioni di un passaggio semantico che ha avuto un successo così grande⁵⁹. In questa sede, accenno soltanto alle due ipotesi che vanno per la maggiore:

1. Il *paganus* è l'abitante del villaggio. Di qui, in virtù della natura squisitamente urbana del cristianesimo e del carattere di forte conservatività delle campagne⁶⁰, lo sviluppo della forma pagani = abitanti del villaggio = non cristiani;
2. Un'altra ipotesi, forse meno immediata, è andata formandosi fin dalla tradizione. È quella che trova i suoi presupposti nella dicotomia che contrappone il *paganus* al *miles*⁶¹. E all'interno del più vasto processo che ha portato i cristiani ad assumere una nomenclatura militare

nuova concezione, che vede il suo massimo esponente in Peter Brown, dell'età tardoantica: un'età di fermento e creatività, che ha in sé i germi della modernità. Cfr. CAMERON 2002, p. 167.

⁵⁴ Cfr. AGOSTI 2009, pp. 313-315 e PONTANI 2018, pp. 216-217.

⁵⁵ Ho qui ripreso le parole di Agosti nella nota di commento a CHUVIN 2012, p. 315.

⁵⁶ Per la breve disamina della risemantizzazione della corrispettiva parola greca 'elleno', cfr. *infra*.

⁵⁷ Occorrenze verificate tramite *Brepols online database*. Nel V secolo si registrano 707 occorrenze.

⁵⁸ È la prima accezione offerta dal TLL alla voce *paganus*.

⁵⁹ Per trattazioni più ampie sull'argomento, rimando a CHUVIN 2012, pp. 17-22 e CAMERON 2011, pp. 14-32 e relative bibliografie.

⁶⁰ Molti sono i casi di evangelizzazione delle campagne, si pensi anche soltanto ai numerosi episodi narrati nelle vite dei santi.

⁶¹ Se inseriamo l'uso del termine nel suo contesto, facilmente possiamo capire la motivazione di questo fenomeno: in un'epoca di apogeo dell'Impero – quando questo binomio si crea - in cui molti sono i soldati appostati alla frontiera renano-danubiana e vaste sono le distese di campagna in questi luoghi, possiamo immaginare come i soldati si riferissero ai civili, loro confinanti, cui fanno evidentemente riferimento, con il termine *pagani*.

(pensiamo anche solo al cristiano come *miles Christi*) la creazione del binomio che contrappone il pagano al cristiano risulta un esito non così inaspettato⁶².

D'altro canto, l'accezione di *paganus* come civile in opposizione al soldato si è estesa e, più genericamente, il *paganus* è andato a identificare *l'altro*, il non appartenente ad un gruppo. Questa la definizione che riporta il TLL tra le accezioni secondarie del termine: 'Officio quodam carens, praecipuae condicionis expers [...] determinatur per oppositionem'. Ed è in quest'ottica forse che possiamo trovare una chiave interpretativa alla definizione di *pagano*: in questo contesto specifico, che indaga le relazioni tra pagani e cristiani, ci basti essere d'accordo sull'uso del termine *pagano* contrapposto – in modo più o meno netto⁶³ – al termine *cristiano*, senza, mi pare ovvio, giudizio di alcun tipo⁶⁴.

Nelle pagine che seguono tenterò di ripercorrere i momenti più importanti nei quali le strade dei pagani e dei cristiani si sono incrociate. Si tratta evidentemente di materia molto vasta; l'obiettivo è quello di offrire un'immagine, seppur inevitabilmente incompleta, almeno fedele alla realtà cui si riferisce. Nella breve sintesi che propongo ho effettuato delle scelte cercando di individuare le tappe più significative ai fini della mia indagine; l'aspetto letterario e culturale risulterà quindi preponderante. D'altro canto, soprattutto nella prima parte della trattazione, che ripercorre l'atteggiamento imperiale nei confronti del paganesimo fino al 395, non ho voluto prescindere dal contesto sociale in cui gli eventi si inseriscono. Sullo sfondo delle azioni dei pagani e dei cristiani vi è infatti un'attività legislativa che segna ad un tempo il progressivo *trionfo* del cristianesimo e il tracollo del paganesimo.

A scandire il ritmo cronologico di questo intricato susseguirsi di eventi saranno proprio i testi delle leggi, filo rosso della mia narrazione. Le leggi che, è fuor di dubbio, non sono specchio della realtà, ma possono diventare una lente estremamente efficace per vedere alcuni degli aspetti più significativi della società⁶⁵.

⁶² Anche questa ipotesi incontra molte critiche; riporto le parole di P. Chuvin (CHUVIN 2012, p.18): 'Purtroppo questa metafora [cristiani come *militēs Christi* nell'apologetica cristiana di III secolo] cade in disuso un po' prima che *paganus* cominci ad essere utilizzato nella lingua corrente con l'accezione di pagano. Peraltro, se c'è stata durante la tarda antichità una religione a vocazione militare, è il mitraismo ben più del cristianesimo'.

⁶³ Ritorniamo più volte sulle difficoltà che esistono anche solo nell'inserire con certezza uno specifico individuo tra i cristiani o i pagani. Le categorie, lo abbiamo detto, sono piuttosto fluide.

⁶⁴ Ho scelto di non adottare il termine, peraltro abbastanza in voga (cfr. FOWDEN 1998, pp. 538-560), di *politeisti* se non altro perché non tutti i pagani sono politeisti.

⁶⁵ Cfr., tra gli altri, SALZMAN 1993, p. 362: 'By giving people boundaries within they can act, law also defines the social landscape'. Si pensi, in tutt'altro contesto, all'importanza di alcuni documenti legislativi ai fini della difficile ricostruzione del funzionamento della società nell'Italia carolingia nel corso del IX secolo. Rimando, solo a titolo esemplificativo, ad ALBERTONI 2010, pp. 417-445.

Nel febbraio del 313 viene redatto ‘l’editto di Milano’; di seguito la parte iniziale del testo⁶⁶, tratta rispettivamente dalle parole di Lattanzio (Lact., *mort. pers.* 48, 1-2) e di Eusebio (Eusebius, *HE*, 10, 5, 4):

Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quo quicquid est divinitatis in sede caelesti. Nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere.

ὁπότε εὐτυχῶς ἐγὼ Κωνσταντῖνος ὁ Αὐγουστος καὶ γὰρ Λικίνιος ὁ Αὐγουστος ἐν τῇ Μεδιολάνῳ ἐληλύθειμεν καὶ πάντα ὅσα πρὸς τὸ λυσιτελές καὶ τὸ χρήσιμον τῷ κοινῷ διέφερον, ἐν ζητήσει ἔσχομεν, ταῦτα μεταξὺ τῶν λοιπῶν ἄτινα ἐδόκει ἐν πολλοῖς ἅπασιν ἐπωφελῆ εἶναι, μᾶλλον δὲ ἐν πρώτοις διατάξαι ἐδογματίσαμεν, οἷς ἢ πρὸς τὸ θεῖον αἰδώς τε καὶ τὸ σέβας ἐνείχετο, τοῦτ' ἔστιν, ὅπως δῶμεν καὶ τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πᾶσιν ἐλευθέραν αἴρεσιν τοῦ ἀκολουθεῖν τῇ θρησκείᾳ ἣ δ' ἂν βουληθῶσιν, ὅπως ὁ τί ποτέ ἐστιν θεϊότητος καὶ οὐρανοῦ πράγματος, ἡμῖν καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν διάγουσιν εὐμενές εἶναι δυνατὸν.

Inizio questa trattazione con un testo la cui interpretazione è ancora oggi molto controversa. La stessa titubanza che si crea nel riferirsi all’editto è una testimonianza del dibattito vivo tra gli esperti del settore⁶⁷. D’altra parte, comunque lo si voglia intendere⁶⁸, la risonanza del proclama è tale da poter essere difficilmente messa in discussione⁶⁹. Da questo momento, in ogni parte dell’impero, ai cristiani è ufficialmente concessa libertà di culto⁷⁰. La portata sociale dell’evento, anche e soprattutto nel rapporto tra i pagani e i cristiani, è evidente.

Promotori dell’editto del 313 sono, è più che noto, Licinio e Costantino. Quest’ultima figura merita un piccolo approfondimento.

‘Se nella storiografia ecclesiastica Costantino era lo strumento della provvidenza, quella pagana lo accusò come il principale responsabile della rovina dell’Impero’⁷¹: con queste parole A. Marcone

⁶⁶ Il testo greco è preceduto da una breve premessa introduttiva.

⁶⁷ Arnaldo Marcone, ad esempio, nella sua monografia in lingua italiana su Costantino (MARCONE 2000), inserisce sempre l’espressione ‘editto di Milano’ tra virgolette (linea a cui ho deciso di adeguarmi anch’io). Uguale scelta è portata avanti dall’autore in *Il mondo tardoantico*, edito anch’esso nel 2000 (MARCONE 2000, p. 20). John Curran preferisce più esplicitamente l’espressione ‘The so-called ‘Edict of Milan’ (CURRAN 2000). Medesima anche la scelta di Timothy Barnes, il quale, tra l’altro, dedica un paragrafo breve ma assai esplicativo proprio a questo tema (BARNES 2014, pp. 93-97).

⁶⁸ MARCONE 2000, p. 20, dice: ‘E’ probabile che non sia mai stato emanato alcun ‘editto’ in senso tecnico. Licinio, sulla base degli accordi raggiunti con Costantino in questa occasione, una volta sconfitto Massimino Daia nel 313, estese ai cristiani delle province orientali la stessa libertà religiosa di cui questi già godevano in Occidente’. Simile la posizione di BARNES 2014, pp. 96-98. Per un approfondimento sull’editto di tolleranza di Galerio del 311, precedente quindi all’editto di Costantino e Licinio, rimando a BRATOŽ 2012, pp. 25-46 e MARCONE 2012, pp. 47-57.

⁶⁹ Cfr. CHUVIN 2012, p. 35 parla di ‘Inaugurazione di una nuova era’.

⁷⁰ In queste parole si sente forse un po’ della retorica tipica dei banchi di scuola: ancora oggi negli istituti secondari prevale la visione un po’ semplicistica ma nella sostanza oserei dire piuttosto attinente al vero dell’editto del 313 quale ‘Editto di tolleranza’.

⁷¹ MARCONE 2000, p. 23.

descrive, in modo sintetico ed efficace, la figura di Costantino, che tanto grande ruolo ha avuto nella dialettica tra i pagani e i cristiani⁷².

Non voglio in questa sede inerpicarmi nel dibattuto tema della conversione al cristianesimo di Costantino, che porterebbe troppo lontano dall'obiettivo di questo lavoro⁷³.

Anche la ricostruzione della politica religiosa dell'imperatore desta non poche difficoltà.

Difficilmente, del resto, è possibile una netta ed immediata suddivisione in categorie, soprattutto in campi che coinvolgono così tante componenti.

Diversamente da quanto propugna la storiografia cristiana – in cui l'immagine di Costantino quale strenuo difensore della cristianità è così fortemente radicata⁷⁴ – nella condotta dell'imperatore è infatti piuttosto riconoscibile una linea di compromesso⁷⁵. Tipologie di fonti diverse recano traccia del *pragmatismo* di Costantino. La monetazione imperiale, anzitutto, continua ad utilizzare anche un'iconografia tradizionale⁷⁶.

In tal senso, l'intensa attività legislativa dell'imperatore offre un'utile testimonianza.

Già il testo dell'«editto di Milano», si sa, non vieta in alcun modo le pratiche religiose pagane⁷⁷. E, più in generale, le leggi che Costantino emana nei confronti del paganesimo hanno intento di carattere politico, non religioso⁷⁸ e, spesso, si inseriscono nel solco della tradizione.

⁷² Cfr. DEMARSIN 2011, p. 9: 'A decisive turning point for both the evolution of the Christian faith and of the destiny of 'pagan' cults, is marked by Constantine's reign'.

⁷³ Su cui riconosco di non avere le competenze per esprimere un parere rigorosamente fondato. Rimando quindi, tra gli altri, a CHUVIN 2012, pp. 34-36, in cui viene proposta una concisa esposizione delle differenze tra le due fonti che riportano l'episodio della conversione di Costantino (LACT. *mort. pers.* 44, 8 e Eus. VC 1, 28). Per una trattazione più estesa, cfr. ALFÖLDI 1969; in particolare le pp. 16-24 si soffermano sulla visione di Costantino nella notte che precede la battaglia del ponte Milvio. Sullo stesso tema, si vedano anche VOGT 1968, pp. 47-49 (l'intero articolo, che si instaura all'interno del *Conflict*, presenta spunti interessanti), MARCONE 2000, pp. 39-43 e WALLRAFF 2012, pp. 133-144.

⁷⁴ A titolo esemplificativo, cfr. Eusebio, VC, 44. Sull'argomento, cfr. CHUVIN 2012, p. 40.

⁷⁵ MARCONE 2000, p.58. CHUVIN 2012, pp. 39-24 parla di 'Pragmatismo di Costantino' (Lo stesso P. Chuvin, poco prima, ha affermato: 'L'impero cristiano è una creazione di Costantino' (CHUVIN 2012, p. 33).

⁷⁶ BARNES 2014, p. 17, scrive: 'Coins are an extremely important source of information about the reign of Constantine, since they provide a firm chronological framework for political, dynastic and military events, often add significant details missing from our literary sources, and disclose much about Constantinian propaganda'.

Si veda anche CHUVIN 2012, p. 36. Per una breve indagine del legame dell'imperatore con il culto solare, cfr. *ibid.* pp. 33-34 e 37-39. Sullo stesso argomento, Cfr. ALFÖLDI 1969, pp. 54-59. Non mancano poi esempi di tentativi di sincretismo tra paganesimo e cristianesimo; un bell'esempio è costituito dal medaglione di Pavia, databile al 315, dove sono raffigurati al contempo il monogramma cristiano e la lupa che allatta Romolo e Remo. Cfr. MARCONE 2000, p. 58.

⁷⁷ Cfr. LACT. *mort. pers.* 48, 1-2 e EUS. HE, 10, 5, 4, riportati sopra; LAC., *mort. pers.* 48, continua: 'Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem. Quod a nobis factum est. Ut neque cuiquam honori neque cuiquam religioni detractum aliquid a nobis videatur'. CURRAN 2000, p. 171, riporta: 'The so-called 'Edict of Milan' left the legal standing of the old cults intact.'; simile ma leggermente più cauta la posizione di ALFÖLDI 1969, p. 54: 'No immediate change of attitude towards the paganism of the Empire took place'.

⁷⁸ CHUVIN 2012, p. 39.

Così, nel 319, Costantino sancisce il divieto di consultazione dell'*haruspex* all'interno di un contesto privato⁷⁹. In caso di contravvenzione, sono previste la condanna a morte dell'indovino⁸⁰ e la confisca dei beni unitamente all'esilio di colui che ne ha richiesto i servizi. Ma, a dispetto di una tanto drastica severità, il testo della legge specifica:

‘Superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere’.

Ad esser vietato in modo così categorico è il solo culto privato⁸¹. Queste disposizioni, lungi dall'esser indubbi testimoni di uno spirito innovatore e profondamente antipagano che caratterizzerebbe l'imperatore, rappresentano verosimilmente uno dei tradizionali mezzi con cui l'impero tenta di preservare l'ordine pubblico. Così, già in Svet. *Tib.* LXIII si legge:

‘Haruspices secreto ac sine testibus consuli vetuit.’⁸²

D'altro canto, nel consentire la consultazione pubblica dell'*haruspex*, Costantino sottolinea:

‘nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari [...]’⁸³.

Riporto, in rappresentanza di una scuola di pensiero che vede nella condotta dell'imperatore una motivazione profondamente cristiana, il commento di A. Alföldi: ‘Costantine openly insults paganism in Rome face to face’⁸⁴.

Sarebbe del resto un errore trascurare le novità che, indiscutibilmente⁸⁵, Costantino apporta all'impero. Se ne ricaverebbe un ritratto dell'imperatore incompleto, del tutto incapace di giustificare l'enorme interesse che da sempre la sua figura ha generato.

⁷⁹ *CTh* IX.16.1-2.

⁸⁰ Specificamente, si parla di *concremare – ardere completamente – l'haruspex* (*CTh* IX.16.1).

⁸¹ Il che trova conferma anche nella legge emanata nel 320 (*CTh* 16.10.1): ‘[...] Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt’.

⁸² Più in generale, si veda anche *CIC. leg.* 19, in cui viene proibito il culto di divinità non ufficialmente riconosciute. Sull'argomento, cfr. CHUVIN 2012, pp. 39-40. Si vedano anche BARB 1968, pp. 118-19 (l'articolo, incentrato sulla sopravvivenza delle arti magiche, offre una visione dei fatti non sempre scevra da giudizi personali); CURRAN 2000, pp. 171-174 e MARCONE 2000, pp. 59-60 (pubblicato da Laterza), di cui riporto le ultime righe, a mio avviso semplici ma significative: ‘Gli aruspici erano potenzialmente dei disturbatori dell'ordine pubblico. Con i loro riti compiuti privatamente, infatti, potevano far circolare presagi sinistri sul destino dell'imperatore, creando così le condizioni per congiure ristrette o tumulti popolari. La legislazione di Costantino in materia appare quindi funzionale alla difesa dell'ordine costituito e non già una nuova linea di politica religiosa in senso radicalmente antipagano’. Significativo il contributo di Gaudemet (GAUDEMET 1947, pp. 48-52); la prima parte si sofferma sulla distinzione, tipica per l'epoca, che Costantino accoglie tra magia nera e magia bianca. Cfr. *CTh* IX.16.3).

⁸³ *CTh* IX.16.2.

⁸⁴ ALFÖLDI 1969, p. 77. Poco più avanti nello stesso paragrafo, l'autore sostiene: ‘It was only seven years after the victory won in the name of Christ, and the battle now is not for the freedom of the Christian cult, but of the pagan [...]’.

⁸⁵ Non altrettanto indiscutibile, è evidente, diventa individuare lo spirito con cui queste novità vengono apportate.

Stando a quanto riporta Ammiano Marcellino, già Giuliano definisce Costantino *novator e turbator priscarum legum*⁸⁶; alcune delle innovazioni che l'imperatore introduce in ambito legislativo si muovono infatti in un senso apertamente cristiano⁸⁷.

Nell'inverno del 312-313, subito dopo la vittoria contro Massenzio presso il ponte Milvio, Costantino nell'Occidente sancisce la restituzione dei beni confiscati alla Chiesa ai tempi delle persecuzioni⁸⁸. Ad accompagnare la sua politica, viene dato avvio ad una campagna edilizia volta alla rinnovazione e fondazione di chiese in molte parti del suo impero⁸⁹.

Vari altri privilegi, taluni dei quali tesi a favorire le casse della Chiesa, sono concessi: nel 321 viene emanata una legge che offre a chiunque la possibilità di donare i propri beni alla stessa in punto di morte⁹⁰; di poco precedente⁹¹ è invece la disposizione legislativa che esonera i membri del clero da *omnia munera*⁹².

Significativi sono poi i provvedimenti che Costantino assume in materia di giurisdizione a favore del clero cristiano: una legge del 318 sancisce di fatto pari autorevolezza fra il tribunale episcopale e

⁸⁶ Amm. Marc. 21, 10, 8. Il valore spregiativo di questi appellativi è insito nell'idea che nella tradizione si aveva della *novitas* in genere. Ad ogni modo Giuliano in più occasioni esplicita chiaramente l'opinione che ha del suo predecessore. Cfr. Giuliano, *I Cesari* 30-38.

⁸⁷ Sulle novità dichiaratamente in favore della religione cattolica che Costantino introduce cfr. ALFÖLDI 1969, pp. 36-52; BARNES 1981, pp. 49-61; BARNES 2014, pp. 131-140; anche MARCONE 2000, pp. 60-62 dedica un breve paragrafo di carattere primariamente divulgativo alla 'legislazione 'filocristiana' di Costantino.

⁸⁸ Con 'L'editto di Milano' il medesimo provvedimento viene esteso anche all'Oriente; cfr. Lact. *Mort. Pers.* 48, 7-9. In BARNES 2014, pp. 93-97, l'autore asserisce che la restituzione ai cristiani dei beni sottratti durante le persecuzioni costituisca il punto nodale delle lettere del 313 (Barnes, come già si è visto, mette fortemente in discussione l'esistenza stessa dell'editto).

⁸⁹ Eusebio VC 1, 42, 2. Numerose sono le fondazioni di chiese e relative donazioni ascritte a Costantino all'interno del *Liber Pontificalis*, nella sezione dedicata a Papa Silvestro I (314-335). Cfr. BARNES 1981, p. 48 e relativa bibliografia. Lo stesso autore torna sull'argomento con una breve trattazione sul contenuto del documento e sulla sua attendibilità in BARNES 2014, pp. 85-89. AIELLO 2012, pp. 202-207 mostra seri dubbi circa la veridicità di una campagna edilizia tanto dispendiosa.

⁹⁰ *CTh* XVI.2.4: 'IDEM A. AD POPULUM. Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. non sint cassa iudicia. nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium. PROPOSITA V NON. IUL. ROMAE CRISPO II ET CONSTANTINO II CAESS. CONSS'.

⁹¹ ALFÖLDI 1969, p. 47 data l'editto al termine del 312.

⁹² *CTh* XVI.2.2 così recita: 'IMP. CONSTANTINUS A. OCTAVIANO CORRECTORI LUCANIAE ET BRITTIORUM. qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur. DAT. XII. KAL. NOV. CONSTANTINO A. V. ET LICINIO C. COSS.' Tale disposizione è presto seguita da *CTh* XVI.2.3, emanata il 18 luglio del 320, rivolta al prefetto del pretorio Basso: 'Cum constitutio emissa praecipiat nullum deinceps decurionem vel ex decurione progenitum vel etiam instructum idoneis facultatibus adque obeundis publicis muneribus opportunum ad clericorum nomen obsequiumque confugere, sed eos de cetero in defunctorum dumtaxat clericorum loca subrogari, qui fortuna tenues neque muneribus civilibus teneantur obstricti, cognovimus illos etiam inquietari, qui ante legis promulgationem clericorum se consortio sociaverint. ideoque praecipimus his ab omni molestia liberatis illos, qui post legem latam obsequia publica declinantes ad clericorum numerum confugerunt, procul ab eo corpore segregatos curiae ordinibusque restitui et civilibus obsequiis inservire'. In ALFÖLDI 1969, p. 47, l'autore afferma che Costantino garantisce al clero il mantenimento a spese dello stato. Così scrive: 'The State finances were so demoralized that the late Roman Emperors only very reluctantly determined on such releases from the burden of taxation. Such reliefs were only granted to trades and professions of public utility. By this action, then, the Emperor recognized Christianity as an organization of public usefulness'. Cfr. Eusebio *HE* 10, 7, 1. Similmente, BARNES 1981, pp. 50-51 asserisce che, in concomitanza con l'astensione dai *publica munera*, al clero potrebbe esser stata concessa anche totale esenzione fiscale.

quello laico⁹³; similmente, tre anni più tardi, anche al clero – unitamente, come da tradizione, alla magistratura romana - viene riconosciuta la possibilità di affrancare uno schiavo⁹⁴.

Accanto a queste iniziative rivolte primariamente alla comunità cristiana ve ne sono altre che coinvolgono il popolo nella sua interezza.

A partire dall'anno 321⁹⁵, viene ufficialmente stabilito il rispetto del *dies Solis*⁹⁶. Così Eusebio, nella *Vita di Costantino*, commenta la decisione dell'imperatore:

‘Καὶ ἡμέραν δ’ εὐχῶν ἡγεῖσθαι κατάλληλον τὴν κυρίαν ἀληθῶς καὶ πρώτην ὄντως κυριακὴν τε καὶ σωτήριον διετύπου [...]’⁹⁷

Nella realtà, come è sinteticamente messo in luce nella nota di commento dell'edizione di A. Cameron e S. G. Hall: ‘Neither text uses the Christian term ‘the Lord's Day’, as Eusebius implies’⁹⁸.

Lo stesso Eusebio, poco più avanti nel testo, afferma di vedere in Costantino colui che per primo ha voluto rendere la legislazione imperale *ὁσιώτερον*⁹⁹.

Questa affermazione si inserisce all'interno di un più ampio terreno di scontro che, di nuovo, ha visto molte volte contrapposti gli studiosi.

Alcune delle modifiche apportate da Costantino alla legislazione romana, riguardanti aspetti non direttamente religiosi, sono state infatti più volte ricondotte ad una intima volontà da parte del loro promulgatore di rendere il diritto romano più vicino ai valori del credo cristiano.

In particolar modo, vengono spesso chiamate in causa le leggi sulla famiglia.

In questa sede voglio soffermarmi su un aspetto che credo ben rappresenti il modo di agire di Costantino da un lato e le argomentazioni delle due parti dall'altro. Si tratta dell'attività legislativa in materia di *expositi*. L'imperatore torna più volte sull'argomento; due leggi soprattutto, l'una datata al 18 agosto del 329 (*CTh* V.10.1)¹⁰⁰, l'altra al 331 (*CTh* V.9.1), danno precise indicazioni in merito. Di seguito il testo di legge *CTh* V.9.1:

⁹³ *CTh* I.27.1: ‘ [...] si quis ad legem christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum [...]’.

⁹⁴ *CTh* IV.7.1.

⁹⁵ *CTh* II.8.1 ascrive l'emanazione della legge al giorno 3 luglio 321 mentre *CJ* III.12.2 la ascrive al 3 marzo dello stesso. Generalmente, viene considerata corretta la seconda proposta. Cfr., tra gli altri, CAMERON-HALL 1999, p. 317 e BARNES 2014, p. 132. K. Girardet (GIRARDET 2007, pp. 279-310) nel suo articolo sostiene una datazione più alta: secondo l'autore la legge, di cui *CTh* II.8.1 e *CJ* III.12.2 sarebbero copie frammentarie del testo originale, è stata emanata nei mesi subito successivi alla vittoria di Costantino su Massenzio.

⁹⁶ Altra legge, datata tra il 315 e il 316, che trova motivazione cristiana, in parte esplicitata, è *CTh* IX.40.2: ‘Si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in eius facie scribatur, dum et in manibus et in suris possit poena damnationis una scriptione comprehendendi, quo facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur.’

⁹⁷ Eus. *VC* 4, 18, 1.

⁹⁸ CAMERON-HALL 1999, p. 317. Ambedue i testi della legge soprariportati riportano la dicitura *dies Solis*; interessante il sincretismo che anche in questo caso si viene a creare tra la devozione di Costantino al dio cristiano e al dio solare. Cfr. *supra*.

⁹⁹ Eus. *VC* 4, 26, 1. Cfr. HUNT 1993, p. 144.

¹⁰⁰ Medesimo nella sostanza il contenuto di *CJ* IV.43.2.

‘IMP. CONSTANTINUS A. AD ABLAVIUM PF. P. quicumque* puerum vel puellam proiectam de domo, patris vel domini voluntate scientiaque, collegerit ac suis alimentis ad robur provexerit, eundem retineat sub eodem statu, quem apud se collectum voluerit agitare, hoc est sive filium sive servum eum esse maluerit: omni repetitionis inquietudine penitus summovenda eorum, qui servos aut liberos scientes propria voluntate domo recens natos abiecerint’.

Costantino, prima di giungere a tale regolamentazione, tenta in più modi di porre dei limiti ad una pratica in uso che dava luogo ad evidenti problemi etici. Complementari a queste disposizioni sono infatti alcune leggi, emanate in precedenza, con le quali lo Stato cerca di venire incontro alle famiglie in gravi difficoltà economiche¹⁰¹. A ragione di queste misure, il testo di legge contenuto nel *Codex Theodosianus* (*CTh* XI.27.2) individua: ‘provinciales egestate victus atque alimoniae inopia laborantes liberos suos vendere vel obpignorare cognovimus’; similmente, *CTh* XI.27.1 segnala: ‘proponatur lex, quae parentum manus a parricidio arceat votumque vertat in melius’.

Le disposizioni legislative in materia di abbandono e vendita dei propri figli¹⁰², considerate nella loro interezza, mostrano una condotta ambivalente da parte dell’imperatore: se senza dubbio sono abbracciati i valori cristiani della carità e solidarietà¹⁰³, d’altro canto nei fatti Costantino non giunge mai ad una piena condanna di tali pratiche, ma anzi, attraverso la loro stessa regolamentazione, ne offre piena legittimazione.

¹⁰¹ Il riferimento è a *CTh* XI.27.2, emanata nel 322 ed in vigore nella provincia d’Africa e *CTh* XI.27.1, legge che coinvolge gli abitanti del territorio italiano ed è datata dal *Codex* al 315; Ablabio, cui la legge è rivolta, è però prefetto del pretorio soltanto dal 329.

¹⁰² O di chi è soggetto a tutela.

¹⁰³ Come sottolineato in GRUBBS 1993, p. 135: ‘Christian writers had long denounced the abandonment of infants, and one of the most impassioned condemnations of exposure was made by Lactantius in his *Divine Institutes*’; l’autrice continua sottolineando il legame che univa Costantino a Lattanzio. Sull’argomento, cfr. BARNES 1973, pp. 29-46. In generale, J.E.Grubbs e T.Barnes presentano due punti di vista del tutto opposti sull’argomento: mentre Barnes vede un chiaro disegno cristiano nella politica legislativa di Costantino, Grubbs tende a individuarvi un intento che, seppur per certi aspetti evidentemente cristiano, comunque può inserirsi nel quadro della tradizione. Rimando a GRUBBS 1993, pp. 120-142 e al già citato BARNES 1981, p. 52. In BARNES 2014, pp. 136-138 l’autore cita direttamente la collega in più d’una occasione, esprimendo la sua diversa prospettiva.

Ad ogni modo la stessa Grubbs (GRUBBS 1993, pp. 139-140) riconosce in quattro leggi nello specifico (tra quelle sulla famiglia) uno spirito cristiano: la legge sul divorzio (*CTh* III.16.1, una tra le più chiamate in causa nell’ambito di questo dibattito), e le tre disposizioni sopra brevemente discusse (*CTh* V.9.1, *CTh* XI.27.1 e *CTh* XI.27.2); fra tutte, forse non a caso, tre hanno medesimo destinatario: il prefetto del pretorio Ablabio, di fede cristiana. Per una breve didascalia della carriera di Ablabio, cfr. BARNES 1982, p. 104, 132, 138.

Voglio ancora richiamare una interessante argomentazione proposta dalla stessa autrice (GRUBBS 1993, pp. 138-19): ‘It has been said that Christian influence on Constantine’s legislation is most apparent in his laws on the family. [...] Was there, in the early fourth century, a recognisably ‘Christian’ ethos of marriage and family relationships to which Constantine could look [...]? It is quite anachronistic [...] not until Augustine was any real attempt made to define marriage in Christian terms [...]’. Credo che l’affermazione della Grubbs ben si allinei con la massima più generale che qui ripropongo tratta da VAN DAM 2007, p. 9: ‘One imposing requirement for interpreting the past is to forget the future’. Come segnalato dall’autore nella parte introduttiva, il testo, significativamente intitolato ‘The Roman revolution of Constantine’, si propone di indagare la figura di Costantino da una prospettiva alternativa, in parte attraverso parallelismi con la figura di Augusto, che esuli dal dialogo continuo con la religione cristiana cui, secondo Van Dam, Costantino è in parte vincolato dalla storiografia (‘In many situations Christianity was not Constantine’s primary concern’, p. 11). Particolarmente significativa in questo contesto una frase dell’autore, che qui credo valga la pena ricordare: ‘Even studies that examine ostensibly non-religious aspects of Constantine’s reign, such as his legislation about marriage and families, cannot avoid evaluating (even if downplaying) the extent of Christian influence on these laws’ (VAN DAM, pp. 10-11). Tra l’altro, in nota, Van Dam cita anche gli stessi Grubbs e Barnes.

Un'ambiguità che sembra essere una costante dell'operato di Costantino. Seppur egli mostri più che un'apertura nei confronti del cristianesimo¹⁰⁴, alcune azioni si muovono in una linea che è almeno formalmente contraria.

L'imperatore non giunge mai al rifiuto del culto pagano: simbolicamente rilevante la decisione di non rinunciare al titolo di *pontifex maximus*¹⁰⁵. E al momento della fondazione di Costantinopoli, egli fa ricorso alla ritualità tradizionale¹⁰⁶; anzi forse lo stesso Costantino fa istituire in città un *Capitolium*, che, riporto le parole di C. Mango: 'ne pouvait être qu'un temple de Jupiter Capitolin ou plutôt de la triade Jupiter, Junon et Minerve, symbole essentiel de la romanité dont Constantin voulait investir sa ville'¹⁰⁷.

Duplici risulta la condotta dell'imperatore anche nei confronti dei luoghi di culto pagani; nonostante l'assolutezza della prospettiva di Eusebio¹⁰⁸, Costantino non giunge realmente ad una sistematica distruzione dei siti pagani¹⁰⁹. E laddove l'imperatore attui una vera e propria repressione – si pensi, tra gli altri, al tempio di Afrodite ad Alpaca in Libano – possono essere individuate motivazioni di carattere 'moralizzatore' piuttosto che prettamente cristiane¹¹⁰.

Così anche nei suoi ultimi anni di regno, quando l'atteggiamento di Costantino sembra prendere una piega più marcatamente orientata in segno antipagano¹¹¹, vi sono casi che parrebbero eccezioni; si pensi alle richieste degli abitanti di Spello, prontamente accolte dall'imperatore¹¹².

¹⁰⁴ In questa sede non ho fatto riferimento all'attivo interesse di Costantino nei confronti delle questioni interne alla fede cristiana, perché non prettamente inerenti a questo contesto. D'altra parte, nel giudizio dell'operato dell'imperatore, costituiscono un aspetto senza dubbio rilevante. La bibliografia sull'argomento è sterminata; cito soltanto DAINESE 2012, pp. 405-417.

¹⁰⁵ Una decisione che forse, dopotutto, è più che altro dettata dall'abitudine. Vedi *infra*.

¹⁰⁶ MARCONE 2000, p. 92, giustifica con semplicità – ed efficacia – la scelta di Costantino: 'Il fatto che non ci fosse un modo cristiano di fondare una città spiega probabilmente il fatto che la cerimonia solenne della *consecratio* avvenisse secondo i riti tradizionali, forse diretti da un pagano, il neoplatonico Sopatro.' Sulla effettiva presenza di Sopatro di Apamea, cfr. CHUVIN 2012, p. 38 e relativa bibliografia. Per una rapida illustrazione della fondazione di Costantinopoli, cfr. BARNES 2014, pp. 111-113.

¹⁰⁷ MANGO 1985, p. 30. La medesima posizione è sostenuta anche in CHUVIN 2012, p. 37, che aggiunge: 'Non gli [sott. Costantino] parve sconcertante fare ricorso agli dei antichi, dato che voleva esprimere un messaggio anzitutto politico'.

¹⁰⁸ Eus. VC 3, 54, 1-2: 'Πάντα μὲν δὴ ταῦτα συντελῶν εἰς δόξαν τῆς σωτηρίου δυνάμεως βασιλεὺς διεπράττετο. καὶ τὸν μὲν αὐτοῦ σωτήρα θεὸν ᾧδὲ πη διετέλει γεραίρων, τὴν δέ γε τῶν ἐθνῶν δεισιδαίμονα πλάνην παντοίοις ἐξήλεγε τρόποις'. Eusebio continua narrando le spoliazioni dei templi che Costantino porta avanti. È interessante che molte delle statue sottratte ai templi pagani vengano trasferite a Costantinopoli; tra le altre, simboli dei culti tradizionali, anche il *palladion*, statua di Atena, prima sito in Roma; una statua in legno di Cibele, precedentemente collocata in un luogo sacro a Cizico; da Troia viene portato via un simulacro di Apollo. Cfr. CHUVIN 2012, pp. 38-39.

¹⁰⁹ CASEAU 2004, pp. 103-144.

¹¹⁰ Cfr. CHUVIN 2012, pp. 42-43. Per la presunta distruzione del tempio di Asclepio ad opera di Costantino, cfr. *infra*.

¹¹¹ Cfr. ALFÖLDI 1969, pp. 105-109.

¹¹² Con l'eccezione del divieto di compiere sacrifici: 'ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluat' (CIL XI 5265 = ILS 705); per una breve analisi del termine *superstitio*, vedi *infra*. Una trattazione approfondita sul rescritto di Spello è presente in CECCONI 2012, pp. 273-290. L'autore ne ha precedentemente parlato all'interno di una più generale trattazione sulle assemblee provinciali in Italia in CECCONI 1994, pp. 87-96. Si vedano anche VAN DAM 2007, pp. 23-34; CHUVIN 2012, p. 41; BARNES 2014, pp. 20-23.

Interessante l'analisi di Van Dam: 'In their petition the cities of Umbria seemed not to have realized that they were now part of a Christian empire. Nor did Constantine respond in overtly Christian terms'.¹¹³

Non sempre le questioni religiose sembrano costituire il fulcro delle azioni di Costantino.

Si torna dunque a quell'idea di pragmatismo¹¹⁴ cui si è fatto cenno all'inizio del nostro discorso, che costituisce forse la chiave per meglio intendere l'agire di Costantino. In un mondo in cui ideali assoluti e rigide categorizzazioni non reggono più, il compromesso diventa la soluzione¹¹⁵. E sotto questa nuova – o vecchia – luce, ogni apparente contraddizione trova una sua collocazione. Dopotutto anche lo stesso Barnes, che abbiamo visto essere fervente sostenitore dell'intima religiosità cristiana di Costantino, in *incipit* del suo discorso¹¹⁶ accoglie, seppur con le dovute accortezze, le parole di Van Dam: 'Before Constantine was a Christian emperor, he was a typical emperor'¹¹⁷.

A distanza di poco più di tre mesi dalla morte dell'imperatore, avvenuta nei pressi di Nicomedia il 22 maggio del 337¹¹⁸, i tre figli di Costantino, Costantino II, Costanzo II e Costante ottengono formalmente il titolo di Augusti¹¹⁹. Tale condivisione del potere fra i tre fratelli non dura a lungo¹²⁰; a seguito dell'assassinio di Costantino II¹²¹, caduto in battaglia contro l'esercito di Costante in una

¹¹³ VAN DAM 2007, p. 29.

¹¹⁴ Cfr. ZECCHINI 2012, p. 151: "Questa sensibilità, che combina acume psicologico, prudenza politica e sincera adesione ai *mores Romani*, guidò l'imperatore anche dopo il trionfo su Licinio e la riunificazione delle due *partes imperii* [...] linea di governo, che oggi con terminologia anacronistica si sarebbe tentati di definire 'tollerante', ma che era soltanto intelligente e realistica'. Queste parole, al di là dell'ornamento retorico, credo ben presentino l'idea dell'operato di Costantino che qui si sta perseguendo. Cfr. il già citato *pragmatismo* di Costantino nella più sintetica illustrazione di P. Chuvin (CHUVIN 2012, p.39). Una posizione simile la si ritrova già in GAUDEMET 1947, p. 61: 'Envisagée dans ses manifestations législatives, la politique religieuse de Constantin apparait pleine de prudence'.

¹¹⁵ A favore di questa teoria della politica del compromesso di Costantino, l'atteggiamento di questi nei confronti dell'aristocrazia senatoria. Cfr. JONES 1968, p. 32; MARCONE 2000, p. 22. AIELLO 2012, p. 182, riporta: 'Un'attenzione verso quella classe senatoria, ma anche verso i culti tradizionali ai quali quella classe era legata – come pure la parte maggioritaria della plebe romana – che è segno inequivocabile della cautela con la quale si muove il vincitore Costantino'.

¹¹⁶ BARNES 2014, p. 131.

¹¹⁷ VAN DAM 2007, p. 11.

¹¹⁸ HUNT 2008, pp. 1-2 offre una rapida esposizione – con precisi riferimenti alle fonti letterarie - di come il funerale stesso dell'imperatore diventi in qualche modo testimonianza grafica della politica del compromesso. In particolar modo, l'autore sottolinea: 'Constantine in death was not, pace Eusebius, solely the preserve of Christian religious observance'.

¹¹⁹ A dispetto dell'immagine quasi idilliaca proposta da Eusebio (cfr. Eus. De laudibus Costantini, 3, 1-5), nell'estate del 337, subito dopo la morte di Costantino, avviene il massacro dei possibili successori dell'imperatore. Tra i superstiti alla strage, insieme al fratellastro Gallo, Giuliano, che all'epoca ha solo sei anni. Cfr. IUL. *Epist. Ad. Ath.* 270 c-d. Sull'argomento, rimando ancora a HUNT 1998, pp. 2-5.

¹²⁰ Costantino II, Costanzo II e Costante sono associati all'impero da Costantino, con il titolo di Cesari, rispettivamente nel 317, 324 e 333. Al momento dell'elevazione al rango di Augusti, i tre si spartiscono l'impero: Costantino II e Costante ottengono le province occidentali; la *pars Orientis* passa sotto il controllo di Costanzo II. Cfr. Zos. II, 39. Per una chiara e veloce esposizione degli eventi circa la successione di Costantino, si veda CRESCI MARRONE-ROHR VIO-CALVELLI 2014, pp. 340, 349-351.

¹²¹ CARA 1993, pp. 173-180, giustifica il tentativo egemonico di Costantino II sulla base di una disposizione del padre Costantino, il quale, dopo la morte di Crispo, avrebbe affidato il controllo della maggior parte dell'impero al suo primogenito.

località vicino Aquileia, nell'aprile del 340¹²² il fratello vincitore ottiene di fatto il controllo di tutte le province occidentali.

Di qui, i due fratelli superstiti governano insieme fino al 350¹²³, quando Costanzo rimane unico imperatore delle due parti dell'impero.

Il periodo di regno dei due figli di Costantino non è particolarmente documentato¹²⁴. Lelia Cracco Ruggini, in riferimento ai ventiquattro anni in cui Costanzo II ha detenuto il potere, specifica: 'Il primo interrogativo che si pone è se Costanzo II [...] possa essere guardato come rappresentativo di un periodo in sé peculiare'¹²⁵; la risposta dell'autrice è, come ella stessa dichiara, affermativa: 'Soltanto dopo la scomparsa di Costantino [...] si fecero visibili i frutti di quanto Costantino il grande aveva seminato'¹²⁶.

Da un lato dunque la politica religiosa di ambedue i fratelli sembra diretto prosiegua di quella paterna. E sono gli stessi imperatori a enfatizzare questa continuità; una legge emanata nel 341 (*CTh* XVI.10.2), tra le più citate da coloro che vogliono tracciare le linee della legislazione imperiale antipagana, recita:

'IMP. CONSTANTIVS A.AD MADALIANVM AGENTEM VICEM P(RAEFECTORVM) P(RAETORI)O. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur. ACC(EPTA) MARCELLINO ET PROBINO CONS.'

Il divieto di compiere sacrifici viene dunque ascrivito ad una legge emanata in precedenza già da Costantino. D'altro canto, ad eccezione delle due leggi del 319 e del 320, che si limitano al divieto dell'aruspicina privata, all'interno del *Codex Theodosianus* non è attribuita all'imperatore alcuna iniziativa legislativa così generale. Del tutto diversa è invece la testimonianza di Eusebio, che nella *Vita Costantini* racconta:

'Εἶθ' ἐξῆς δύο κατὰ τὸ αὐτὸ ἐπέμποντο νόμοι, ὁ μὲν εἴργων τὰ μυσσὰρὰ τῆς κατὰ πόλεις καὶ χώρας τὸ παλαιὸν συντελουμένης εἰδωλολατρίας, ὡς μήτ' ἐγέρσεις ξοάνων ποιεῖσθαι τολμᾶν, μήτε μαντεῖαις καὶ ταῖς ἄλλαις περιεργίαις ἐπιχειρεῖν, μήτε μὴν θύειν καθόλου μηδένα, ὁ δὲ τῶν εὐκτηρίων οἴκων τὰς οἰκοδομὰς ὑψοῦν αὖξιν τε εἰς πλάτος καὶ μήκος τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ διαγορεύων, ὡσανεὶ μελλόντων τῷ θεῷ σχεδὸν εἰπεῖν ἀπάντων ἀνθρώπων τοῦ λοιποῦ προσοικειοῦσθαι τῆς πολυθέου μανίας ἐκποδῶν ἡρμένης.'¹²⁷

¹²² Costantino II è subito condannato a *damnatio memoriae*. *CTh* 11.12.1, datata al 29 aprile del 340, si riferisce al da poco deceduto augusto quale 'publicus ac noster inimicus'.

¹²³ Il 18 gennaio del 350 Costante viene assassinato ad Elna (*Helena*), nel contesto dell'usurpazione di Magnenzio. Per una narrazione dei principali eventi, cfr. HUNT 1998, pp. 5-11.

¹²⁴ BARNES 1989, pp. 301-306, offre una rapida rassegna delle principali fonti a disposizione sul periodo: '[...] coins, inscriptions, papyri, laws and letters, [...] Cfr. FOWDEN 1998, p. 539.

¹²⁵ CRACCO RUGGINI 1989, p. 179.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 180. Bella anche l'immagine che segue: 'Il ventennio di Costanzo II [...] costituì dunque la cerniera fra le premesse poste da Costantino e l'aggiustamento consolidante della seconda metà del IV secolo'.

¹²⁷ Eus. *VC* 2, 45, 1. Secondo l'autore, la legge sarebbe stata emanata da Costantino nel 324, a seguito della vittoria contro Licinio.

L'opinione prevalente oggi tra gli studiosi è che Eusebio abbia in qualche modo generalizzato certe disposizioni costantiniane¹²⁸.

Secondo alcuni, il proclama costantiniano avrebbe in realtà riguardato solo la *pars Orientis*¹²⁹; sotto questa luce, assume nuova rilevanza il fatto che la legge del 341, rivolta a Madaliano, proconsole d'Africa e vicario d'Italia¹³⁰, sia stata emanata in prima istanza da Costante, che regna in Occidente. Così si legge nella nuova edizione della *Cambridge Ancient History*: 'He [Costante] could also not forget that he was a scion of the first Christian dynasty to rule the empire; and he ruled [...] as one already baptized in the faith'¹³¹.

Un'altra argomentazione proposta dagli studiosi per l'interpretazione della legge si fonda sull'indagine della parola *superstitio*; più specificamente, della sua ambiguità: 'Argument centers upon what was meant by the term *superstitio*, and consequently, what precisely was being prohibited by this legislation'.¹³² Il termine, il cui significato originario possiede un legame con le arti magiche, nell'uso cristiano va incontro a risemantizzazione. All'interno del *Codex Theodosianus*, è presente questa duplice accezione: *superstitio* indica talvolta le pratiche magico-divinatorie, talvolta i culti pagani¹³³. Di qui, P. Chuvin può commentare con molta semplicità la legge del 341: '*Superstitio* dunque qui non significa il culto degli idoli, ma la divinazione tramite le viscere delle bestie sacrificate'¹³⁴. 'Contra legem divi principis parentis nostri'¹³⁵ sarebbe quindi in riferimento a *CTh* IX.16.1-2.

¹²⁸ Facile confutazione alle parole di Eusebio la si trova già solo nel fatto che, come già si è visto, l'imperatore non abbia mai abbandonato il titolo di *pontifex maximus*.

¹²⁹ Tra i sostenitori di questa tesi, cito SALZMAN 1987, p. 178: '[...] It seems likely that Constantine did pass such a law but that it was a local law, applicable only in parts of the Eastern Empire'. La stessa autrice torna sull'argomento; cfr. SALZMAN 1993, p. 367. La scelta di non estendere una linea così restrittiva anche in Occidente, secondo Salzman, è anzitutto dettata da motivazione politiche. Simile la posizione di BARNES 1989, pp. 322-331; l'autore asserisce (BARNES 1989, p. 331): 'In the West, Constantine probably did not even promulgate the prohibition of sacrifice formally'. Tale tesi trova un fondamento nelle diffuse spoliazioni che Costantino attua in Oriente più che in Occidente. Vedi *supra*. Altri autori, pur condividendo l'inattendibilità delle parole di Eusebio in questa circostanza, offrono differenti argomentazioni. In particolare, GAUDEMET 1947, pp. 53-54, propone che si tratti o di una estensione delle due leggi del 319 e del 320, o di un errore di Eusebio, che avrebbe ascritto a Costantino disposizioni che invece sono da attribuirsi a Costanzo (sebbene la legge del 341 sia stata emanata probabilmente da Costante); cfr. CHUVIN 2012, p. 45. Si veda anche CAMERON-HALL 1999, pp. 243-244, dove sono ripercorsi molto brevemente i punti più discussi sull'argomento.

¹³⁰ Cfr. CIL VIII, 5348 = 17490: 'Mirae iustitiae atq(ue) exi/miae moderationis, / L(ucio) Crepereio Madaliano v(iro) c(larissimo), / (4) proco(n)s(uli) p(rovinciae) A(fricae) et vice sacra iu/dicanti, comiti ordinis pri/mi, vicario Italiae, praef(ecto) ann(onae) / urb(is) cum iure gladii, con/sula[r]i Ponti et Bithyniae, / correctori Flaminiae et/ (10) [Pi]c[e]ni, comiti ordinis secun/[di ---]'. Cfr. SALZMAN 1987, pp. 179-180.

¹³¹ HUNT 1998, p. 7. Nelle righe immediatamente successive, il testo si sofferma quindi su *CTh* XVI.10.2, definita 'the earliest general condemnation of pagan cult preserved in the Theodosian Code'; implicita è l'assunzione che tale legge non sia da ritenersi una reiterazione di un editto di Costantino.

¹³² SALZMAN 1987, p. 179.

¹³³ Per un'indagine più approfondita, rimando all'articolo di Salzman (SALZMAN 1987, pp. 172-188). L'autrice sottolinea come già due leggi di Costantino mostrino la duplice accezione di *superstitio*: in *CTh* 9, 16, 1 il termine mantiene il significato originario di divinazione; in *CTh* XVI.2.5 si allinea ad un uso più tipicamente cristiano.

¹³⁴ CHUVIN 2012, p. 45. La citazione è tratta dall'edizione in lingua italiana.

¹³⁵ *CTh* XVI.10.2.

Del resto, se si assume quest'ultima tesi, che evidentemente riduce la portata antipagana della legge del 341, molte delle scelte religiose di Costante e Costanzo acquisiscono maggiore senso.

Già la legge emanata nel 342¹³⁶, atta a proteggere i templi siti fuori dalle mura della città, risulta senz'altro meno contraddittoria.

Da un lato dunque, è bene ricordare che i due imperatori nascono cristiani¹³⁷ e molti sono i privilegi che concedono in favore della Chiesa¹³⁸; in buona parte alla volontà di Costanzo si deve la stessa cristianizzazione di Costantinopoli¹³⁹. D'altro canto, come è stato per Costantino, anche la politica religiosa dei suoi due figli sembra perseguire la strada della prudenza¹⁴⁰; così, anzitutto Costante nell'Occidente – 'either from conviction or, more probably, because he needed the political support of the landed aristocracy in the west'¹⁴¹ – mantiene nel suo *entourage* molti personaggi fedeli alla religione tradizionale. Ma anche Costanzo non manca di fare ricorso a intellettuali pagani: tra tutti esemplare è la figura di Temistio, filosofo di stampo aristotelico, che nel 358 è proconsole di Costantinopoli e rimane a lungo figura solida al fianco degli imperatori, fino ad essere nel 380 l'educatore di Arcadio, figlio del 'cristianissimo Teodosio'¹⁴².

In tempi recenti ci sono stati vari tentativi da parte degli studiosi di indagare la cronologia del declino del paganesimo attraverso stime del numero dei cristiani e dei pagani nelle diverse fasi dell'età tardoantica. Tra tutti, emerge per la sua imponenza il testo di R. Von Haehling, che racchiude al suo interno una dettagliata analisi della diffusione dei due diversi credi religiosi tra gli alti funzionari imperiali negli anni 324-455¹⁴³. T. Barnes, nella prima parte del già citato articolo *Christians and pagans under Constantius*, riprende i dati ricavati da Von Haehling sulla variazione del numero di membri pagani all'interno della classe senatoria dall'età di Costantino a quella dei suoi immediati successori; al di là del singolo numero, emerge con evidenza che, seppur in diminuzione, il culto tradizionale è a quest'età ancora ben rappresentato¹⁴⁴.

¹³⁶ *CTh* XVI.10.3: 'IDEM AA. AD CATULLINUM PRAEFECTUM URBI. quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen volumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant. nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo romano praebeatur prisca sollemnitas voluptatum. DAT. KAL. NOV. CONSTANTIO IIII ET CONSTATE III AA. CONSS.'

¹³⁷ Costanzo è ariano, Costante ortodosso.

¹³⁸ Rimando a CRACCO-RUGGINI 1989, pp. 229-230. La nota 106 pag. 230 una ricca rassegna delle principali disposizioni in favore del clero. Cfr. SALZMAN 1993, pp. 364-365 e note.

¹³⁹ *Ibid.* pp. 204-205; 210-211 e relativi rimandi bibliografici.

¹⁴⁰ FOWDEN 1998, p. 539, in riferimento alla politica religiosa di Costanzo, dice che essa risulta priva di un 'dramatic turning-point'.

¹⁴¹ BARNES 1989, p. 321. Cfr. BARNES 1995, p. 144: 'While that may reflect the strength of paganism among the senatorial aristocracy of Rome and Italy, it also reflects the weakness of Constans as a ruler and, in all probability, an implicit decision to allow the Senate more influence than it had enjoyed under Constantine'.

¹⁴² CHUVIN 2012, p. 46. Sulla figura di Temistio, cfr. CRACCO-RUGGINI 1989, p. 216.

¹⁴³ VON HAEHLING 1978.

¹⁴⁴ BARNES 1989, pp. 306-321. In un articolo di qualche anno più tardo (BARNES 1995 pp. 135-147) l'autore torna sulle statistiche di Von Haehling; pur ammirandone la metodologia, muove loro diverse critiche: sottolinea come l'autore abbia spesso riconteggiato i medesimi ufficiali che abbiano ricoperto più d'una carica (p. 138: 'I pointed out that von

Alla base di questa tipologia di analisi, è sottesa la possibilità di suddividere in categorie ben definite le parti contrapposte. Ma la tradizionale dicotomia tra pagani e cristiani è ormai ritenuta una costruzione storiografica che difficilmente può aver trovato riscontro nella realtà.

Alan Cameron, premessa la fluidità di cui è caratteristica l'età tardoantica, offre un'interessante alternativa che cerca in qualche modo di 'aggirare' l'ovvia difficoltà di incasellamento; propone quindi, di contro al binomio pagani/cristiani, una partizione in cinque categorie: 'On the two extremes of my fivefold grouping I would place committed Christians and committed pagans [...]; then, on the one side center-Christians, on the other center-pagans. [...] In between would be the (for a time) perhaps rather large group of those who [...] resisted straightforward classification.'¹⁴⁵

A questo quadro già piuttosto diversificato va aggiunta l'interscambiabilità tra le categorie, che può riguardare non solo gli individui ma, talvolta, anche intere comunità¹⁴⁶. Interessante il caso di Pegasio, vescovo di Troia che, stando alla testimonianza di Giuliano (*epist.* 79), ha continuato per tutta la vita a condurre ritualità tipicamente pagane¹⁴⁷.

Varie sono le tipologie di fonti che permettono di indagare la composizione religiosa della popolazione in questo periodo; primeggiano i testi letterari¹⁴⁸ e il materiale archeologico¹⁴⁹ ed epigrafico¹⁵⁰. Nella letteratura cristiana, un grande contributo è sicuramente offerto dalle agiografie e dalle vite dei martiri: al netto delle narrazioni miracolose e soprannaturali, esse offrono l'occasione di osservare da una diversa e in parte inedita prospettiva la realtà sociale, per lo più aristocratica, del tempo. Emerge il ritratto di una classe senatoria che, sostanzialmente invariata nelle sue componenti, muta di inclinazione religiosa¹⁵¹. Perché, che nel corso degli anni si sia verificata una modificazione della popolazione che ha portato da una iniziale maggioranza pagana ad una prevalenza cristiana, è indubbio; ad esser contestata è quell'immagine a tratti semplicistica¹⁵² – diffusa anzitutto dalla

Haehling's presumed sixteen pagans holding high office under Constantine included one man counted four times and another who was a Christian. Such double, triple, and quadruple counting fatally undermines von Haehling's conclusions'; in più, secondo Barnes, lo studioso tedesco ha sottostimato il numero di magistrati di cui non si è conservata memoria ai giorni nostri (p. 143). Al termine del contributo, Barnes inserisce una serie di tabelle rivisitate. Non dissimile il giudizio di A. Cameron (CAMERON 2011, pp. 177-183).

¹⁴⁵ CAMERON 2011, pp. 176-177. Questa dissertazione è inserita all'interno della prima parte della sezione 'Pagan converts' (pp. 173-177).

¹⁴⁶ Già Cameron offre qualche esempio. Cfr. *Ibid.* Cfr. BROWN 1998, p. 632-634; FOWDEN 1998, p. 542, porta un caso di sincretismo tra riti pagani e cristiani che coinvolge la popolazione di Beirut nell'anno 348.

¹⁴⁷ CHUVIN 2012, p. 50.

¹⁴⁸ Un bell'esempio di indagine attraverso fonti letterarie è offerto dal contributo di Barnes e Westall, dal titolo di per sé esplicativo *The conversion of the Roman Aristocracy in Prudentius' Contra Symmachum* (BARNES-WESTALL 1991, pp. 50-61).

¹⁴⁹ Tra gli altri, la scoperta del sito contenente più di dodicimila sarcofagi rinvenuti nei pressi di Roma e della sua periferia, tutti databili il II e gli inizi del V secolo, costituisce un utile supporto a questo tipo di indagini. Cfr. CAMERON 2011, pp. 184-185.

¹⁵⁰ Cfr. BROWN 1961.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Per dirla con le parole di P. Brown (BROWN 1998, p. 634): 'A drastic stylization of reality'.

storiografia cristiana, ma non solo— che vuole propagandare un progressivo, inarrestabile¹⁵³ e soprattutto naturale *trionfo* del cristianesimo¹⁵⁴.

Così sottolinea P. Brown, in uno dei suoi tanti contributi sull'argomento: 'In the period from the death of Constantine in 337 to the accession of Valentinian III at Ravenna in 425, a considerable section of the population of the Roman empire, at all social levels, remained largely unaffected by the claims of the Christian church. They were impenitently polytheistic'¹⁵⁵.

La stessa reiterazione delle leggi volte a vietare i sacrifici¹⁵⁶ — che prosegue dal 341 fino al 435¹⁵⁷ — non lascia adito a dubbi: almeno fino al primo quarto del V secolo, il paganesimo perdura.

Lo stesso Costanzo II dopo il 341 torna sulla questione dei sacrifici; il 23 novembre del 353, dopo la vittoria contro Massenzio, attraverso una legge annulla la precedente concessione del suo rivale di compiere riti sacrificali notturni¹⁵⁸.

Da questo momento la politica religiosa di Costanzo II — rimasto da pochi anni unico imperatore di ambedue le parti dell'Impero — sembra farsi più radicata in un senso antipagano. Al 356 risalgono due disposizioni con le quali viene di nuovo sancita l'interdizione per tutti ai sacrifici, nonché la più generale chiusura dei templi e il divieto di adorare statue. Pena, la morte¹⁵⁹. Ed in questo diverso clima va probabilmente inserita anche la rimozione dell'altare della Vittoria dal senato, nel 357¹⁶⁰.

Tale politica, cui non fa nella realtà seguito una sistematica azione dello stato, fornisce però la base di legittimazione entro cui possono muoversi iniziative estremiste di carattere privato¹⁶¹.

¹⁵³ Con la sola eccezione dei pochi anni di regno di Giuliano.

¹⁵⁴ Sull'argomento, si veda l'articolo di P. Brown, BROWN 1998, pp. 632-664.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 632; similmente, FOWDEN 1998, p.538: 'At Constantine's death, and for decades to come, polytheism could still be represented as Rome's natural religion, its 'lawful cult''.

¹⁵⁶ Con un lessico che, è stato notato, tende ad acquisire toni sempre più di condanna nei confronti delle ritualità pagane. Cfr. SALZMAN 1993, p. 368.

¹⁵⁷ *CTh* XVI.10.25.

¹⁵⁸ *CTh* XVI.10.5: '[...] aboleantur sacrificia nocturna magentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur [...]']

¹⁵⁹ *CTh* 16, 10, 4: 'IDEM AA. AD TAURUM PRAEFECTUM PRAETORIO. placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur. facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter adfligi rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint. DAT. KAL. DEC. CONSTANTIO IIII ET CONSTATE III AA. CONSS'. La legge, datata al 346, è probabilmente da posticipare al 356, giacché il prefetto del pretorio Tauro, cui *CTh* 16, 10, 4 è rivolta, inizia lo svolgimento della carica solo dal 355. Cfr. CAMERON 2011, p. 174 e BARNES 1989, p. 332. CHUVIN 2012, p. 47 anticipa la legge al 1 dicembre 354. Al 19 febbraio 356 risale invece *CTh* 16,10,5, che reitera l'interdizione ai sacrifici e pone il divieto di adorare statue: ' [...] poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit [...]']

¹⁶⁰ L'altare verrà ricollocato da Giuliano, per poi essere rimosso nuovamente da Graziano. Per la discussione che ne nasce, cfr. *infra*.

¹⁶¹ Cfr. BARNES 1989, pp. 321-328. L'autore fornisce alcuni esempi di azioni ai danni di templi e comunità pagane ad opera di cristiani note per le successive rivendicazioni durante l'impero di Giuliano. Sulla figura di Giorgio, vescovo di Alessandria, cfr. CHUVIN 2012, pp. 49-51.

Ma nemmeno in questi ultimi anni di regno Costanzo rinuncia ad una politica di compromesso; così, quando entra a Roma nel 357, nella stessa occasione in cui ordina la rimozione dell'altare della Vittoria, si mostra tuttavia rispettoso delle ritualità tradizionali¹⁶².

E ancora, come il padre prima di lui, nemmeno Costanzo rinuncia al titolo di *pontifex maximus*.¹⁶³ Che non sia una scelta dettata da motivazioni religiose, è fuori discussione. Ci viene mostrato però con fermezza che, alla metà del IV secolo, la tradizione pagana fa ancora intimamente parte della mentalità di ciascuno. Dopotutto, residui – ed anche qualcosa in più - di quel modo di pensare e di agire ancora oggi permangono in molta della cultura occidentale.

D'altra parte, Costanzo è un uomo politico, e molte delle sue scelte sono dettate da ragioni di mera contingenza: checché ne dicano gli apologeti, gli storiografi e gli scrittori cristiani, ancora dopo una generazione dalla morte di Costantino, i tempi non possono definirsi maturi per un pieno affermarsi della religione cristiana¹⁶⁴.

Nel novembre del 361, Costanzo II muore di febbri in Cilicia, nella città di Mopsucrene, all'età di quarantaquattro anni. A succedergli è il cugino Giuliano, salvatosi dall'eccidio del 337 insieme al fratellastro Gallo, ormai deceduto¹⁶⁵, e invero già proclamato illegittimamente Augusto dai suoi soldati a Parigi agli inizi dell'anno precedente.

Nonostante la brevità del suo regno –muore il 26 giugno del 363 – l'imperatore Giuliano ha catturato grandemente l'attenzione già dei suoi contemporanei, cosicché l'enorme quantità di scritti che ne racconta le gesta, in positivo o in negativo, rappresenta per lo studioso un prezioso strumento e al contempo il principale ostacolo alla ricostruzione veritiera del suo profilo; è difficile distinguere i flebili contorni di una realtà che si fa via via più lontana, in mezzo alla fumosa coltre della leggenda. Nato cristiano e convertitosi al paganesimo, relegato nella fanciullezza ai margini dell'impero insieme al fratellastro malato Gallo dopo essere sfuggito, bambino, al massacro della sua famiglia, e infine asceso al massimo vertice dello stato: ancora oggi il fascino che la sua figura genera è tutt'altro che sopito¹⁶⁶.

¹⁶² Amm. XVI 10, 1-17. Cfr. BARNES 1989, p. 332 e FOWDEN 1998, p. 540 (l'autore sottolinea come nelle scelte conciliatorie dell'imperatore possa esservi l'influenza del pagano Temistio). Sul ruolo di Temistio all'interno della corte imperiale, cfr. VANDERSPOEL 1995.

¹⁶³ Per questa politica del compromesso, e per il rispetto che quindi Costanzo II mostra nei confronti delle ritualità pagane, l'imperatore si guadagna la stima di Simmaco, che lo indica quale modello da perseguire a Valentiniano II; cfr. Symm. *Rel* III, 7.

¹⁶⁴ Cfr. CHUVIN 2012, p. 49, che asserisce: 'Che cosa concludere sulla situazione del paganesimo negli ultimi anni del regno di Costanzo? Che l'imperatore non aveva in alcun modo i mezzi per fare applicare rigorosamente la sua legislazione là dove i vertici dell'amministrazione restavano pagani'. Simile la posizione espressa in HUNT 1998, p. 31: '[...] Such actions spring from the diplomatic requirements of an emperor's dealings with the Roman establishment ('when in Rome...'), and not from an intention to favour the old gods'.

¹⁶⁵ Gallo è condannato a morte per ordine dell'imperatore Costanzo II.

¹⁶⁶ KALDELLIS 2007, p. 143, afferma: 'Yet in the past century he has generated a far larger bibliography than any other emperor, excepting perhaps only Augustus and Constantine, including historical novels and admiring poems.'; tra le argomentazioni a ragione di questa apparente bizzarria, data appunto la brevità del regno di Giuliano, l'autore propone:

Agli occhi degli spesso parziali scrittori cristiani, il regno dell'apostata Giuliano rappresenta l'unica, rapida parentesi pagana in un mondo che è ormai divenuto già da tempo cristiano.

Ma già si è detto come quell'inarrestabile scalata verso la vittoria in campo religioso sia una ben riuscita costruzione storiografica che tuttavia ben poco risponde alla complessità del reale.

La personalità dell'imperatore è altrettanto ricca di sfumature e non può certamente dirsi completa laddove si risolve in quella figura, presentata da parte dei cristiani, che del tutto anacronisticamente avrebbe tentato di restaurare il paganesimo in un mondo in cui ormai degli antichi culti non restavano che pochi, resistenti, baluardi.

‘[...] Austere and irreproachable private life, sincere devotion to justice and concern for the welfare of his subjects, military vigor, hatred of despotism, and aversion to legal brutality [...]’¹⁶⁷: queste sono alcune delle peculiarità che emergono dal ritratto di un uomo le cui azioni sono troppo spesso filtrate attraverso la distorta lente del fanatismo religioso.

Non è tuttavia obiettivo di questa analisi ricostruire il profilo pubblico, filosofico e religioso di Giuliano; rinvio, per una organica trattazione dei principali eventi politici che coinvolgono l'imperatore dalla sua proclamazione a Cesare, avvenuta nel novembre del 355, fino alla morte, al capitolo a lui dedicato presente all'interno della nuova edizione del volume XIII della *Cambridge Ancient History*¹⁶⁸. Per un'analisi assai dettagliata del più intimo spirito che caratterizza le azioni di Giuliano rimando alla assai piacevole monografia di P. Athanassiadi¹⁶⁹.

Mi voglio a questo punto soffermare su un particolare aspetto che rappresenta uno dei massimi momenti di interferenza della politica in ambito prettamente scolastico e letterario, in un contesto di dialogo tra pagani e cristiani, in età tardoantica¹⁷⁰. Mi riferisco, chiaramente, all'editto¹⁷¹ sull'insegnamento che l'imperatore emana il 17 giugno del 362.

‘Our fascination with his reign and personality merely continues that of his own contemporaries. We possess more works about Julian, both for and against, than any other ancient ruler’ (p. 144). A ciò vanno aggiunti gli scritti autobiografici dell'imperatore, che permettono di cogliere l'intimo spirito che ne caratterizza le azioni.

¹⁶⁷ KALDELLIS 2007, p. 145. ATHANASSIADI 1994, p. 105, aggiunge: ‘[scil. Giuliano] dette prova di *potestas*, non di *licentia*, e la sua fu un'autorità rispettosa della legge, assai distante dal dispotismo che aveva caratterizzato il regno di Costanzo’.

¹⁶⁸ HUNT 1998, pp. 44-77. Le pagine precedenti (22-43), in cui sono descritti gli ultimi anni di regno di Costanzo, trattano gli esordi della carriera politica di Giuliano.

¹⁶⁹ ATHANASSIADI 1994. Nell'individuare le principali motivazioni che conducono alle scelte vicine al paganesimo di Giuliano, ho trovato un punto di riferimento nel lavoro dell'autrice.

Rinvio infine al testo a cura di A. Marcone, ‘*L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*’, pubblicato nel 2015, che attraverso una serie di preziosi contributi offre una ampia panoramica sugli sviluppi recenti nello studio del personaggio.

¹⁷⁰ Tra gli altri tentativi di intervento dello Stato in materia di educazione nel rapporto tra cultura classica e cristianesimo, si ricordi quanto fece Massimino Daia quando impose lo studio di una versione pagana di *hypomnemata* di Pilato su Gesù. Cfr. CECCONI 2015, pp. 207-208 e rimandi bibliografici.

¹⁷¹ Sono di seguito riportati i due testi che vengono fatti risalire alle disposizioni di Giuliano in materia di educazione: *CTh* XIII.3.5 e l'epistola 61c, a tutt'oggi motivo di dibattito tra gli studiosi; la critica si distingue tra coloro che associano tra loro il testo di legge e la lettera – che diverrebbe quindi esplicativa della legge stessa – e coloro che vi vedono due documenti distinti. Per una rapida rassegna dei principali rappresentanti dell'una o dell'altra tesi, cfr. CECCONI 2015,

Di seguito il testo di legge (*CTh* XIII.3.5):

‘IDEM A. [scil. Giuliano] magistrus studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant. DAT. XV KAL. IUL., ACC. III KAL. AUGUSTAS SPOLETIO MAMERTINO ET NEVITTA CONSS.’

A completamento di tale disposizione, una lettera di Giuliano (*Iul. epist.* 61c), di cui riporto alcuni estratti:

‘[...] εἰ δὲ ἐν τοῖς μεγίστοις ἄλλα μὲν φρονοῖ τις, ἐπ’ ἐναντίον δὲ ὧν φρονεῖ διδάσκει, πῶς οὐ τοῦτο ἐκεῖνο καπήλων ἐστίν, οὔτι χρηστῶν, ἀλλὰ παμπονήρων βίος καπήλων ἐστίν, οὔτι χρηστῶν, ἀλλὰ παμπονήρων βίος ἀνθρώπων, οἱ μάλιστα ἐπαινοῦσιν ὅσα μάλιστα φαῦλα νομίζουσιν, ἐξαπατῶντες καὶ δελεάζοντες τοῖς ἐπαίνοις εἰς οὓς μετατιθέναι τὰ σφέτερα ἐθέλουσιν, οἷμαι, κακά; Πάντας μὲν οὖν χρῆν τοὺς καὶ ὀτιοῦν διδάσκειν ἐπαγγελλομένους εἶναι τὸν τρόπον ἐπεικεῖς καὶ μὴ μαχόμενα οἷς δημοσίᾳ μεταχειρίζονται τὰ ἐν τῇ ψυχῇ φέρειν δοξάσματα; πολὺ δὲ πλεον ἁπάντων οἷμαι δεῖν εἶναι τοιούτους ὅσοι ἐπὶ λόγοις τοῖς νέοις συγγίνονται, τῶν παλαιῶν ἐξηγητῶν γινόμενοι συγγραμμάτων, εἴτε ῥήτορες, εἴτε γραμματικοί, καὶ ἔτι πλεον οἱ σοφισταί· βούλονται γὰρ πρὸς τοῖς ἄλλοις οὐ λέξεων μόνον, ἠθῶν δὲ εἶναι διδάσκαλοι, καὶ τὸ κατὰ σφᾶς εἶναι φασὶ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφίαν. [...] Τί οὖν; Ὀμήρω μέντοι καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Δημοσθένει [μέντοι] καὶ Ἡροδότῳ καὶ Θουκυδίδῃ καὶ Ἰσοκράτει καὶ Λυσία θεοὶ πάσης ἡγοῦνται παιδείας· οὐχ οἱ μὲν Ἑρμοῦ σφᾶς ἱερούς, οἱ δὲ Μουσῶν ἐνόμιζον; Ἄτοπον μὲν οἷμαι τοὺς ἐξηγουμένους τὰ τούτων ἀτιμάζειν τοὺς ὑπ’ αὐτῶν τιμηθέντας θεοὺς· [...] δίδωμι δὲ αἴρεσιν μὴ διδάσκειν ἢ μὴ νομίζουσι σπουδαῖα, βουλομένους <δέ>; διδάσκειν ἔργῳ πρῶτον, καὶ πείθειν τοὺς μαθητὰς ὡς οὔτε Ὀμηρος οὔτε Ἡσίοδος οὔτε τούτων οὓς ἐξήγηται *** καὶ κατεγνωκότες ἀσέβειαν ἄνοιάν τε καὶ πλάνην εἰς τοὺς θεοὺς. [...].’

Le disposizioni di Giuliano divengono subito oggetto di una forte critica, che vi vede l’intento di escludere i cristiani dall’apprendimento della cultura classica¹⁷². Si tratta però, con grande probabilità, di una ‘distorsione’¹⁷³ della realtà.

Anzitutto, è bene ricordare che l’editto viene abrogato a poco meno di due anni dalla sua proclamazione, nel gennaio del 364, come ovvia conseguenza della morte del suo promulgatore e più fervente sostenitore; di qui, i seri risvolti sul piano politico e sociale che una legge di tal genere avrebbe potuto comportare non hanno avuto il tempo di concretizzarsi¹⁷⁴.

pp. 204-207 e il successivo intervento complementare CECCONI 2018, pp. 227-232, che tratta del contributo di J.M. Carrié sull’argomento. In questa sede, ci si allinea alla prima posizione.

¹⁷² A questo, si aggiunga che per alcuni l’editto di Giuliano viene esteso non solo agli insegnanti, ma anche agli allievi.

¹⁷³ KALDELLIS 2007, p. 148. Si vedano più in generale le pp. 146-154. La medesima posizione è condivisa anche in PONTANI 2018, pp. 217-218.

¹⁷⁴ Indipendentemente dallo spirito con cui Giuliano emana le sue disposizioni, l’allontanamento dei cristiani dalla cultura classica avrebbe comportato, nel tempo, una potenziale esclusione dalla classe dirigente. Cfr. *CTh* XIV.1.1, emanata nel 360: ‘IMP. CONSTANTIVS A. ET IVLIANVS CAES. AD IVLIANVM. In decuriarum ordine insigni, cui librariorum vel fiscalium sive censualium nomen est, nequaquam aliquis locum primi ordinis adipiscatur nisi is, quem constiterit studiorum liberalium usu adque exercitatione pollere et ita esse litteris expoliturum, ut citra offensam vitii ex eodem verba procedant: quod cunctis volumus intimari. ne autem litteraturae, quae omnium virtutum maxima est, praemia denegentur, eum, qui studiis et eloquio dignus primo loco videbitur, honestiorem faciet nostra provisio sublimitate ... tuave eius nomina indicante, ut deliberemus, quae in eum dignitas deferenda sit. DAT. VI KAL. MAR. CONSTANTINOPOLI; ACCEPTA ID. MAI. ROMAE CONSTANTIO A. VIII ET IULIANO CAES. II CONSS.’.

Oltretutto, è assai probabile che, quando ancora in vigore, una disposizione tanto drastica riguardasse soltanto gli insegnanti pubblici e non quelli privati, che tuttavia nel IV secolo rappresentano la maggioranza¹⁷⁵.

Ma, cosa più importante, ‘What for Julian was an argument about the foundations of his own faith has been recast as anti-Christian legislation’¹⁷⁶.

Giuliano nutre una profonda e sincera devozione per il culto pagano, che matura lentamente in lui dalla tenera età:

‘Ἰπποδρομίας ἐπιθυμεῖς; ἔστι παρ’ Ὀμήρῳ δεξιότατα πεποιημένη· λαβὼν ἐπέξιθι τὸ βιβλίον. Τοὺς παντομίμους ἀκούεις ὀρχηστάς; ἔα χαίρειν αὐτούς· ἀνδρικότερον παρὰ τοῖς Φαίαξιν ὀρχεῖται τὰ μειράκια· σὺ δὲ ἔχεις κιθαρωδὸν τὸν Φήμιον καὶ ψδὸν τὸν Δημόδοκον. Ἔστι καὶ φυτὰ παρ’ αὐτῷ πολλῶν τερπνότερα ἀκοῦσαι τῶν ὀρωμένων· Δῆλῳ δὴ ποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ βωμὸν Φοῖνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον ἐνόησα· καὶ ἡ δενδρήεσσα τῆς Καλυψοῦς νῆσος καὶ τὰ τῆς Κίρκης σπήλαια καὶ ὁ Ἀλκινόου κῆπος· εὖ ἴσθι, τούτων οὐδὲν σπήλαια καὶ ὁ Ἀλκινόου κῆπος· εὖ ἴσθι, τούτων οὐδὲν ὄψει τερπνότερον.’¹⁷⁷

In questo estratto Giuliano rievoca le parole del suo maestro Mardonio, che dall’età di sette anni lo ha allevato, fornendogli un’erudizione classica¹⁷⁸. Attraverso esse traspare l’animo di un uomo che proprio in quel mondo lontano ed eterno ha forse trovato un riparo sicuro e un po’ di quella spensieratezza d’infanzia così brutalmente strappatagli via.

Così, una volta salito al potere, Giuliano inizia un progetto di riforma culturale e religiosa in senso filopagano, nel quadro del quale si inserisce anche l’editto sull’insegnamento: le porte dei templi – mai davvero chiuse – riaprono ufficialmente, i sacrifici riprendono, il culto pagano torna a godere del materiale supporto dello stato¹⁷⁹.

Nato cristiano, seguace del neoplatonismo fondato sulla teurgia di Giamblico, iniziato nel 351 ai misteri di Mitra, sostenitore di un particolare culto di Helios: la religione che Giuliano professa, e che nel suo progetto politico si propone di riportare in auge, non è certamente quella della tradizione. Ed anzi: ‘In the three centuries from the conversion of Constantine to the Islamic conquest only the Emperor Julian ever seriously conceived of paganism in opposition to Christianity. And the reason for this is obvious, although it is rarely stated: Julian was raised as a Christian. He turned to paganism

¹⁷⁵ KALDELLIS 2007, pp. 148-149, riporta i pochi nomi di insegnanti che furono di fatto colpiti dall’editto di Giuliano, quali Mario Vittorino e Prohairesios di Atene, che detenevano entrambi cattedre pubbliche.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Iul. XII 352c-352a (*Misopogon* 21, 13-23).

¹⁷⁸ Per una esposizione del percorso di formazione spirituale di Giuliano, rimando al già citato ATHANASSIADI 1994, pp. 21-53; cfr. anche FONTAINE 1987, pp. XIII-XL e HUNT 1998, pp. 44-48. BARNES 1989, pp. 334-337, tratta brevemente il soggiorno a Efeso di Giuliano e l’iniziazione ai culti misterici.

¹⁷⁹ AMM. 22, 5, 2: ‘Ubi vero abolitis quae verebatur, adesse sibi liberum tempus faciendi quae vellet advertit, pectoris patefecit arcana et planis absolutisque decretis aperiri templa arisque hostias admovere et reparari deorum statui cultum’. Nella frase immediatamente precedente, Ammiano fa riferimento alla riservatezza che Giuliano avrebbe mostrato in merito alla sua devozione al culto pagano prima di divenire imperatore. *CTh* V.13.3 e *CTh* X.1.8, con cui Valentiano e Valente abrogano i privilegi monetari concessi da Giuliano ai templi pagani. Si ricordino poi gli atti di vendetta ai danni dei cristiani sostenuti al tempo di Giuliano. Cfr. *supra*.

with the zeal of a convert, and his view of paganism was conditioned by his Christian upbringing¹⁸⁰. Tra tutti, egli è il solo che abbia tentato di fondare una Chiesa pagana. In questa specifica sede, che a partire dall'ormai consolidato sincretismo esistente tra paganesimo e cristianesimo, vuole proporre un confronto nella poesia cristiana dei riusi pagani tra la parte occidentale e orientale dell'impero, trova uno spazio significativo quanto segue, che propongo ancora nelle parole di G. Bowersock: 'It is very important to remember here that Christianity had a powerful influence on the paganism that prospered in the late antique world to a degree no less important than the influence [...] of paganism on Christianity. [...] Julian the Apostate is a prime exhibit'¹⁸¹.

Si ricordi, a titolo d'esempio, la volontà di Giuliano di creare una liturgia pagana, insieme al tentativo di riforma della classe sacerdotale in parte a immagine di quella cristiana¹⁸².

Dato il carattere così innovativo della religione professata da Giuliano – che, forse, come frutto di così tante commistioni, risente della mancanza di un principio unitario¹⁸³ – non stupisce che essa non abbia incontrato il favore di molti, non solo tra i cristiani, ma anche tra gli stessi pagani. E il *Misopogon*, da cui è estratto il breve passo sopra riportato¹⁸⁴, ne è esso stesso una prova: operetta di satira a carattere autobiografico, si colloca nel contesto della lite che si verifica tra l'imperatore e gli abitanti di Antiochia, i quali mostrano ben poco interesse per le iniziative in campo religioso del loro imperatore.

Tornando all'epistola che Giuliano scrive sull'educazione, alla luce del profondo legame spirituale che costui egli nutre con il mondo della classicità, risulta chiaro il motivo del suo concetto di *paideia*, in cui letteratura, moralità e religione costituiscono un'unità indissolubile¹⁸⁵.

Questo assunto conduce ad un vasto tema, assai caro a questo lavoro: il rapporto tra i cristiani e la cultura classica. Si avrà modo più avanti di trattare un poco più approfonditamente questo argomento; per ora, basti ricordare che, in età tardoantica, l'educazione prevalente rimane quella della tradizione¹⁸⁶.

¹⁸⁰ BOWERSOCK 1990, p. 6.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 26. Si avrà chiaramente modo più avanti di approfondire l'argomento generale della forte commistione che esiste tra paganesimo e cristianesimo.

¹⁸² Per approfondire rimando ad ATHANASSIADI 1994, pp. 162-168. Si aggiunga anche la vicinanza di Giuliano a molti dei valori fondanti del Cristianesimo; tra tutti, la carità. Cfr. IUL. *epist.* 89b. 290d-291a.

¹⁸³ Sebbene sia da tener presente che i culti pagani sono caratterizzati da un'altissima apertura alla contaminazione.

¹⁸⁴ IUL XII 352c-352a (*Misopogon* 21, 13-23).

¹⁸⁵ Rimando, per una narrazione più estesa sul concetto di *paideia* di Giuliano, al capitolo ad esso dedicato in ATHANASSIADI 1994, pp. 113-144. Si veda anche la sezione introduttiva (pp. 11-20): 'Ellenismo: unità o diversità?'. Non approfondisco in questa sede le contraddizioni che certamente ci sono nella visione di Giuliano; mi limito dunque a citare la seguente frase di Kaldellis (KALDELLIS 2007, p. 150): 'To us, of course, Julian's vision of Hellenic *paideia* seems monolithic and implausible. Thucydides, to name only one, was not inspired by the gods and did not write religious literature; he was an atheist'.

¹⁸⁶ Cfr. CAMERON 1998, p. 665: 'Educated Christians in this period received the same training as pagans; their responses to classical culture ranged, not surprisingly, from appropriation to outright hostility'.

D'altro canto, non sorprende che un proclama tanto forte quale è quello di Giuliano causi la reazione di molti acculturati cristiani. Tra tutti, si distingue la pungente riflessione di Gregorio di Nazianzo, contemporaneo dell'imperatore, che si sofferma sull'uso improprio che quest'ultimo fa del termine Ἕλληνα/Ἕλληνικός¹⁸⁷:

ἄρῳτον μὲν ὅτι κακούργως τὴν προσηγορίαν μετέθηκεν ἐπὶ τὸ δοκοῦν, ὥσπερ τῆς θρησκείας ὄντα τὸν Ἕλληνα λόγον, ἀλλ' οὐ τῆς γλώσσης, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀλλοτρίου καλοῦ φῶρας τῶν λόγων ἡμᾶς ἀπήλασεν, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ τεχνῶν εἶρξεν ἡμᾶς ὅσαι παρ' Ἕλλησιν εὕρηται, καὶ τοῦτο διαφέρειν αὐτῷ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν ἐνόμισεν.¹⁸⁸

Riporto l'osservazione di Athanassiadi: 'L'editto di Giuliano sull'educazione turbava Gregorio e gli altri cristiani proprio perché rendeva più acuto il conflitto che agitava i loro cuori.'¹⁸⁹

E lo stesso Gregorio mostra più volte il desiderio di liberarsi dell'irrinunciabile patrimonio classico. Un desiderio, tuttavia, destinato a rimanere vano¹⁹⁰.

Allo stesso modo, l'editto di Giuliano avrebbe spinto, stando alle testimonianze di Socrate¹⁹¹ e Sozomeno¹⁹², i due Apollinariosi alla composizione di testi cristiani in forme classiche, tra cui, probabilmente, parafrasi dei Salmi in esametri e riscritture dei Vangeli a guisa di dialoghi platonici¹⁹³.

Ad ogni modo, la prematura morte di Giuliano, avvenuta a Maranga il 26 giugno del 363, interrompe bruscamente ogni velleità di ritorno alla tradizione. Già Gioviano, nel suo assai breve periodo di regno, si muove in una direzione di ripristino della politica religiosa precedente a Giuliano¹⁹⁴.

Ed anche i suoi due successori, Valentiniano I (364-375), ufficiale originario della Pannonia, e il fratello Valente (364-378), nominato Augusto della *pars Orientis* per volere del primo, ambedue cristiani, consolidano questa tendenza¹⁹⁵. Come già si è visto, i privilegi concessi ai templi pagani dal

¹⁸⁷ τὸ Ἕλληνικὸν, che nel suo significato primo indica – generalmente - la cultura e la nazione greca (tradizionalmente in opposizione all' 'altro'), nell'uso cristiano assume l'accezione di 'pagano', andando quindi incontro ad un mutamento semantico forse anche più particolare del corrispettivo latino *paganus*. Per un approfondimento, rimando, tra gli altri, a BOWERSOCK 1990, pp. 9-11 e CAMERON 2011, pp. 16-20. Per una sintesi delle diverse accezioni del termine, cfr. KALDELLIS 2007, pp. 184-187.

¹⁸⁸ GREG. NAZ. *or.* 4, 5, 79-81. Cfr. BOWERSOCK 1990, pp. 11-12 e KALDELLIS 2007, pp. 158-163, PONTANI 2018, p. 218.

¹⁸⁹ ATHANASSIADI 1994, p. 18.

¹⁹⁰ *Ibid.* 'Tuttavia nulla fu più greco dei distici con cui Gregorio tentò vanamente di esorcizzare il proprio amore per la Grecia'. Similmente PONTANI 2018, p. 218: 'Gregory himself, with his unparalleled output of 17,000 lines in classicizing verse devoted to Christian issues, is a good paradigm of this ideology of appropriation'.

¹⁹¹ HE III, 16, 1: 'ὁ μέντοι τοῦ βασιλέως νόμος, ὃς τοὺς Χριστιανούς Ἕλληνικῆς παιδείας μετέχειν ἐκόλυεν, τοὺς Ἀπολιναρίους ... φανερωτέρους ἀπέδειξεν' e HE III, 16, 3: 'Ὁ μὲν γὰρ εὐθύς, γραμματικὸς ἄτε τὴν τέχνην, γραμματικὴν Χριστιανικῶ τύπῳ συνέταττε, τὰ τε Μωυσεῶς βιβλία διὰ τοῦ ἡρωϊκοῦ λεγομένου μέτρου μετέβαλεν καὶ ὅσα κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην ἐν ἱστορίας τύπῳ συγγέγραπται'. Cfr. il già citato PONTANI 2018, p. 219.

¹⁹² HE V, 18.

¹⁹³ Cfr. AGOSTI 2001, pp. 85-93 e, sempre dello stesso autore, il breve accenno in AGOSTI 2009, pp. 317-320.

¹⁹⁴ Gioviano, acclamato imperatore dai soldati nel corso della campagna persiana, rimane in carica soltanto otto mesi. Cfr. CURRAN 1998, pp. 78-80.

¹⁹⁵ Per una narrazione dei principali eventi politici durante il regno di Valentiniano I e Valente, *ibid.*, pp. 80-101. Segnalo il tentativo di usurpazione del pagano Procopio, cugino di Giuliano, negli anni 365-366.

loro predecessore vengono annullati, così come tornano ad essere poste limitazioni alla celebrazione dei sacrifici¹⁹⁶. Tuttavia, più che nell'attacco al culto pagano, i due imperatori – soprattutto Valente in Oriente – si mostrano assai radicali nella lotta alle pratiche magico-divinatorie¹⁹⁷. In questo clima di sospetto e smania di potere, si instaura - stando alle principali fonti, Ammiano Marcellino e Libanio, entrambi di Antiochia –tra il 371 e il 372 proprio nella città natale dei due testimoni un clima di estremo terrore¹⁹⁸. Azioni che, pur ingiuste e deprecabili, hanno a che fare con la politica e non con la religione.

Nei fatti, ancora alla seconda metà del IV secolo, il paganesimo è riconosciuto e legittimato¹⁹⁹ dallo stato.

La situazione rimane pressoché invariata almeno nei primi anni di regno dei due nuovi Augusti: Graziano, il sedicenne figlio di Valentiniano associato al trono dal padre già nel 367, e Teodosio, ufficiale spagnolo nominato imperatore d'Oriente il 19 gennaio del 379, a pochi mesi dalla scomparsa di Valente, morto sul campo di battaglia durante la ben nota disfatta di Adrianopoli.

Teodosio, fervente cattolico, si mostra nei primi tempi assai attivo nella difesa dell'ortodossia. In questo contesto va inserito l'editto emanato il 27 febbraio del 380 (*CTh* XVI.1.2):

'IMPP. GRATIANUS, VALENTINIANUS ET THEODOSIUS AAA. EDICTUM AD POPULUM URBIS CONSTANTINOPOLITANAE. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem damasum sequi claret et petrum alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus'.

Tale proclama, più che rappresentare un attacco diretto al culto pagano, mira a definire l'aderenza dello stato al solo credo niceno, certo nell'ambito della religione cristiana²⁰⁰. Accanto a queste disposizioni, ne vanno considerate altre che rivelano come la politica religiosa dell'Impero, almeno a

¹⁹⁶ *CTh* IX.16.7: 'IMPP. VALENT. ET VALENS AA. AD SECUNDUM PF. P. Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. detectum atque convictum competenti animadversione mactari, perenni auctoritate censemus. DAT. V. ID. SEPT. DIVO IOVIANO A. ET VARRONIANO COSS.

¹⁹⁷ *CTh* IX.16.8. Già si è detto come la condanna della magia sia in linea con lo spirito della tradizione. Anche durante il regno di Costanzo sono emanate numerose disposizioni contro le pratiche divinatorie. Cfr. *CTh* XVI.10.5 (vedi *supra*, contro le disposizioni precedentemente concesse da Massenzio); IX.16.4 (segnalo che tale legge porta formalmente anche il nome di Giuliano tra quelli dei promulgatori); IX.16.6.

¹⁹⁸ CHUVIN 2012, pp. 58-60 e rimandi bibliografici. In questo contesto si colloca il complotto del presunto usurpatore Teodoro.

¹⁹⁹ Cfr. *CTh* IX.16.9: 'IMPPP. VALENTINIANUS, VALENS ET GRATIANUS AAA. AD SENATUM. haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus. DAT. IIII KAL. IUN. TREVIRIS GRATIANO A. II ET PROBO CONSS'.

²⁰⁰ Attraverso il riconoscimento ufficiale del culto ortodosso, lo stato mira implicitamente anche alla conversione della popolazione. Cfr. SALZMAN 1993, pp. 364-365. Una esigenza, quella di convertire gli abitanti, che deve essere abbastanza sentita, data la serie di leggi, estesa dal maggio 381 al maggio del 391 (*CTh* XVI.7.1-5), che sancisce restrizioni contro quanti si convertano al paganesimo dal cristianesimo. Cfr. FOWDEN 1998, p. 549.

questa data, sia nella sostanza affine a quella perseguita dai tempi di Costantino: una legge del 381 indica che è ancora del tutto viva la condanna delle pratiche divinatorie di contro alla partecipazione, ammessa, ai riti religiosi²⁰¹. Significativo è poi quanto accade ad Efeso, dove, in occasione del restauro del tempio di Adriano, ne viene arricchito l'apparato iconografico con una raffigurazione che mescola membri della famiglia imperiale – quali lo stesso Teodosio, il padre, la moglie e il figlio Arcadio – a divinità del *pantheon* tradizionale. Una dimostrazione, sottolinea P. Chuvin, 'che mostra fino a che punto il linguaggio della mitologia continuasse a imperare, anche in ambienti ufficialmente e sinceramente cristiani'²⁰².

Nel frattempo, nella parte occidentale dell'Impero, la situazione muta d'improvviso nel 382. Tradizione vuole che Graziano, fino ad allora insediato nella corte di Treviri sotto la guida del cristiano moderato Ausonio, con il proprio trasferimento a Milano abbia anche iniziato ad abbracciare le ben più intolleranti idee del vescovo della città, Ambrogio. Una ricostruzione, tuttavia, che taluni reputano un po' troppo semplicistica²⁰³. Quali che siano le motivazioni, resta un punto fermo che nel 382 Graziano sancisca la rimozione dell'altare della Vittoria dal Senato²⁰⁴ e, soprattutto, ponga delle limitazioni ai sussidi economici forniti dallo stato ai culti pagani²⁰⁵. In

²⁰¹ *CTh* XVI.10.7: ' [...] Si qui vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus, incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiusmodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscriptione se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum [...]'. Significativa soprattutto l'ultima parte. Si veda anche il commento di Libanio sulla politica iniziale di Teodosio (*or.* 30, 8): 'σὺ μὲν οὖν οὐθ' ἱερὰ κεκλεῖσθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδένα προσιέναι οὔτε πῦρ οὔτε λιβανωτὸν οὔτε τὰς ἀπὸ τῶν ἄλλων θυμαμάτων τιμὰς ἐξήλασας τῶν νεῶν οὐδὲ τῶν βωμῶν [...]'. Cfr., a titolo esemplificativo, *CTh* XVI.10.8, risalente al 30 novembre del 382: 'IDEM AAA. PALLADIO DUCI OSDROENAE. Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur [...]'.
²⁰² CHUVIN 2012, p. 62. Più in generale le pagine 61-63 si soffermano sull'iniziale tolleranza del regno di Teodosio.
²⁰³ CAMERON 2011, pp. 33-39 offre una serie di argomentazioni che dimostrano come la dipendenza di Graziano sia da Ausonio, sia Ambrogio, sia dubbia. Secondo l'autore (p. 40): 'The natural assumption is that, when he moved his court to Milan in 380, Christians senators decided to renew their request to have the altar removed [...]'.
²⁰⁴ Rimosso da Costanzo, viene probabilmente ricollocato nella sede della curia Giulia da Giuliano. Valentiniano, in virtù della sua neutralità, avrebbe scelto di non prendere una posizione in merito. Cfr. AMM. XXX, 9, 5: 'Postremo hoc moderamine principatus inclaruit quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit neque, ut hoc coleretur, imperavit aut illud: nec interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id, quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit'.
²⁰⁵ Sulla questione, riporto la pungente osservazione di G. Boissier (BOISSIER 1989, nella traduzione italiana pubblicata a distanza di quasi un secolo dall'uscita dell'opera, nel 1891): 'Il nuovo imperatore [scil. Graziano], invece, lascerà aperti i templi e non impedirà affatto le cerimonie e i sacrifici; deciderà semplicemente che lo Stato non sosterrà più quelle spese [...] Era un duro colpo: le più grandi attrattive della religione pagana erano sempre state le feste splendide e le cerimonie fastose [...] L'esperienza dimostra che i privati si stancano ben presto di condividere con gli dei la loro fortuna, grande o piccola che sia, e preferiscono tenerla per sé [...]'.

questo contesto, forse dopo le proteste di eminenti fedeli della tradizione²⁰⁶, Graziano rifiuta il titolo di *pontifex maximus*²⁰⁷.

La politica religiosa di Graziano si arresta bruscamente: nell'agosto del 383 l'imperatore viene assassinato durante una fuga dai sostenitori dell'usurpatore Magno Massimo, comandante delle truppe di Britannia nominato Augusto dai soldati pochi mesi prima e stabilitosi a Treviri; contestualmente, Valentiniano II, figlio di Valentiniano, ascende al trono e governa in Occidente dalla corte di Milano²⁰⁸.

La rinnovata situazione politica spinge i senatori romani a tornare sulla questione dell'altare della Vittoria: è all'anno 384 che risale la assai famosa *querelle* che si sviluppa tra Quinto Aurelio Simmaco e Ambrogio. Si tratta senza dubbio di un momento di grande rilevanza nell'incontro tra pagani e cristiani, nonché di un'occasione rara per osservare da vicino il punto di vista delle parti contrapposte, attraverso gli occhi di due personaggi di spicco. Simmaco, allora *praefectus urbi*, presenta al nuovo imperatore la *relatio tertia de repetenda ara Victoriae*; ad essa controbatte il vescovo di Milano attraverso due epistole, rivolte anch'esse al tredicenne Valentiniano II: una prima (*epist.* 17) più breve, con la quale Ambrogio invita caldamente – pena la scomunica – l'imperatore a rigettare l'istanza di cui si fa portavoce Simmaco, cui fa seguito una seconda lettera (*epist.* 18) attraverso la quale il vescovo confuta punto per punto le argomentazioni dell'avversario.

È bene sottolineare che non si è trattato di un dialogo tra le parti: né le lettere di Ambrogio hanno ottenuto risposta²⁰⁹, né, più banalmente, i due uomini si sono rivolti l'uno all'altro. Se da un lato la disputa tra i due costituisce un vero e proprio scontro ideologico²¹⁰, in cui Simmaco rappresenta la tradizione e Ambrogio la *novitas*, d'altro canto il fervore di ambedue le parti si dipana anche sul fronte economico: come tendenziosamente sottolineato da Ambrogio²¹¹, molta parte della *Relatio* di Simmaco si sofferma sulla decisione dell'Impero di non sovvenzionare più il culto pagano²¹². Una

²⁰⁶ CAMERON 1968, pp. 96-102, mette a confronto le diverse fonti sull'episodio (prima tra tutte Zosimo) e propone quale data della rinuncia al titolo da parte di Graziano il 383 (o comunque sul finire del 382), come conseguenza delle istanze di protesta che alcuni senatori pagani - Simmaco tra tutti – avrebbero presentato se l'imperatore non avesse rifiutato loro udienza. CHUVIN 2012, p. 64 condivide il parere di Cameron. Lo stesso Cameron, in CAMERON 2011, pp. 51-56, rivede in parte la sua tesi. Tra coloro che hanno opinioni differenti, ricordo la voce autorevole di Alföldi, che propone quale data il 379 (ALFÖLDI 1937, p. 36; cfr. CAMERON 1968, note 4 e 6); a sostegno della sua tesi, tra gli altri, BLOCH 1968, p. 203.

²⁰⁷ Il che segna la prima netta separazione tra lo stato e il paganesimo. Cfr. REMONDON 1975, p. 158.

²⁰⁸ Per gli aspetti politici, qui trattati assai sommariamente, rimando a CURRAN pp. 104-108. L'usurpatore Massimo, inizialmente riconosciuto da Teodosio, viene poi sconfitto da quest'ultimo e fatto giustiziare il 28 agosto del 388.

²⁰⁹ E forse non sono nemmeno mai state lette da Simmaco. Cfr. CAMERON 2011, p. 40.

²¹⁰ BLOCH 1968, p. 204 sottolinea: 'Il famoso dibattito tra Simmaco e Sant'Ambrogio, e in particolare il contributo di Simmaco, la terza *relatio*, trascende la questione dell'altare e diventa un documento commovente dell'urto tra due epoche'.

²¹¹ Cfr. AMBR. *epist.* 18, 11: 'Nos sanguine gloriamur, illos dispendium movet'.

²¹² In particolar modo, sulla sospensione dei privilegi alle Vestali. Cfr. SYMM. *rel.* III, 7 e 11-19.

scelta che, tuttavia, ha conseguenze che vanno ben al di là del mero fattore materiale, poiché la dimensione pubblica e collettiva costituisce un aspetto fondante della religione tradizionale²¹³.

Come è ben noto, l'esito della disputa si risolve dalla parte in favore di Ambrogio; tuttavia 'For an emperor [...] compromise was the name of the game. It is a serious oversimplification to imagine that any fourth-century Christian emperor pursued a single, consistent policy toward pagans or paganism'²¹⁴. Così come i suoi predecessori, anche il giovanissimo Valentiniano II²¹⁵ propende per una via prudentiale: la stessa presenza di Simmaco al vertice dello stato – così come quella di Vettio Agorio Pretestato, prefetto del pretorio d'Italia nel 384 e console designato per l'anno successivo²¹⁶ – ne è testimonianza.

Anche lo stesso Teodosio, pur protagonista di lì a poco di una campagna contro i riti tradizionali²¹⁷, mantiene un atteggiamento ambivalente, non rinunciando al sostegno di eminenti pagani²¹⁸.

Almeno gli iniziali provvedimenti della legislazione antipagana portata avanti da Teodosio negli anni 391-392 (*CTh* XVI.10.10-12) sembrano non possedere quel carattere di universalità e di netto taglio con il paganesimo che la tradizione è solita attribuire loro²¹⁹. Viceversa, la legge emanata l'8

²¹³ La bibliografia sulla questione dell'altare della Vittoria è amplissima; rimando, tra gli altri, a BOISSIER 1989, pp. 265-290; CAMERON 2011, pp. 39-51; COLAGROSSI 2016, pp. 81-97. Infine, per una trattazione completa della vicenda, compresa del testo in lingua originale e di traduzione italiana della *Relatio III* di Simmaco e delle due epistole di Ambrogio, rinvio a *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18; Simmaco, Terza Relazione*. Introduzione di I. Dionigi, traduzione di A. Traina, Milano 2006.

²¹⁴ CAMERON 2011, p. 38.

²¹⁵ Certo coadiuvato dai suoi consiglieri.

²¹⁶ Carica che non ricoprì, causa il suo decesso. Sulla figura di Pretestato, cfr. *infra*.

²¹⁷ Le motivazioni di tale politica più integralista sono dubbie: taluni vi vedono ancora l'influenza di Ambrogio; secondo altri, Teodosio, fino ad allora impegnato alla difesa dell'ortodossia, muove ora verso la questione pagana.

²¹⁸ Tra gli altri, cfr. il già citato Temistio e Virio Nicomaco Flaviano, prefetto del pretorio d'Italia e dell'Illirico nel 390. Cfr. FOWDEN 1998, pp. 550-552. CAMERON 2011, p. 57, sostiene: 'Obsessed with the idea of pagan/Christian conflict, modern scholars tend to see Symmachus, Flavian and Albinus [pagano, prefetto di Roma nel 389-391] first and foremost as pagan leaders [...] and that any imperial gesture to them was a concession to paganism. [...] What Theodosius saw was surely first and foremost immensely wealthy and influential landowners, men worth conciliating *despite* their paganism'. Teodosio, sottolinea Cameron, mantiene una simile politica anche in Oriente: pur avallando nei fatti la politica aggressiva del cristiano prefetto del pretorio Cinegio (384-388) – console designato per l'anno successivo, ma deceduto prematuramente – l'imperatore nomina quale suo successore un pagano, Taziano. Cfr. CHUVIN 2012, pp. 66-70 (p. 70: 'Le questioni religiose non sono decisive per la carriera dei collaboratori di Teodosio, che nutre riguardi verso i pagani quando sono 'grandi' dello stato'). Sul tacito consenso di Teodosio alle azioni di Cinegio, cfr. anche FOWDEN 1998, p. 551.

²¹⁹ *CTh* XVI.10.10, emanata nel febbraio del 391: 'IDEM AAA. AD ALBINUM PRAEFECTUM PRAETORIO. Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. DAT. VI KAL. MART. MEDIOLANO TATIANO ET SYMMACHO CONSS.' e *CTh* XVI.10.11, promulgata nel mese di giugno dello stesso anno: 'IDEM AAA. EVAGRIO PRAEFECTO AUGUSTALI ET ROMANO COMITI AEGYPTI. Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi collatis viribus obviarit, parem summam aerario nostro inferre cogatur. DAT. XVI KAL.

novembre del 392, all'indomani della morte di Valentiniano II e sullo sfondo politico dell'usurpazione di Eugenio (*CTh XVI.10.12*), impone limitazioni senza precedenti al culto pagano:

‘IMPPP. THEODOSIUS, ARCADIUS ET HONORIUS AAA. AD RUFINUM PRAEFECTUM PRAETORIO. Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat.²²⁰’

La battaglia del fiume Frigido che avviene di lì a poco, nel 394, diventa nella costruzione storiografica cristiana il simbolo dell'estrema lotta tra pagani e cristiani, che segna il trionfo del Cristianesimo²²¹.

Ma nella realtà le cose non sono così lineari; come gli stessi provvedimenti legislativi così tante volte reiterati dimostrano, il culto pagano, che pur ha perso il sostegno dello stato, è a questa data lungi dall'esser scomparso; quanto espresso in *CTh XVI.10.22*, risalente ancora al 422, ne è una candida prova: ‘[...] paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus [...]’²²².

IUL. AQUILEIAE TATIANO ET SYMMACHO CONSS’. Questo secondo provvedimento fornisce la legittimazione alla distruzione del Serapeo di Alessandria, di cui si parlerà più avanti nel testo. Cfr. CHUVIN 2012, pp. 72-76.

Secondo alcuni, le due leggi risponderebbero ad esigenze locali più che ad una politica generalizzata e non andrebbero nella realtà oltre il divieto sui sacrifici già imposto da precedenti imperatori. Cfr. CAMERON 2011, pp. 59-74. Nella sostanza affine la posizione espressa in HUNT 1993, p. 157: ‘Theodosius’ anti-pagan legislation of the early 390s, despite the apparent comprehensiveness of its prohibitions, is in fact directed at the behaviour of public figures, and not at the population at large.’ Di tutt’altro parere Fowden (FOWDEN 1998, p. 553): ‘But the constitutions were also intended for universal application. And they were much more thorough than earlier ones — in particular, all manner of sacrifice was now banned, by night or day, in temple, house or field, and whether or not for purposes of divination [...]’.

²²⁰ Nel proseguimento della legge sono previste, oltre alla condanna per coloro che celebrano sacrifici cruenti, anche pene per chi pratica culto domestico (*CTh XVI.10.12.2*): ‘Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra imposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines, humilior licet muneris praemio, tamen plena religionis iniuria honorare temptaverit, is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum [...]’. Cfr. CHUVIN 2012, pp. 77-78.

²²¹ Cfr. CAMERON 2011, pp. 74-89 e 93-131; CHUVIN 2012, pp. 76-77. Durante il conflitto, Virio Nicomaco Flaviano, sostenitore di Eugenio, si suicida. Tradizionalmente, gli anni 392-394 sono avvertiti come anni di rinascita del paganesimo, in cui, oltretutto, l’altare della Vittoria viene ricollocato nella curia. Cameron non condivide totalmente questa posizione.

La legislazione imperiale dei due figli di Teodosio, Arcadio e Onorio, continua la politica paterna; cfr. *CTh XVI.10.13*; *CTh XVI.10.14* sancisce la revoca dei privilegi ai ministri del culto pagano.

²²² Cfr. LAVAN 2009, p. xxiii.

2. I centri intellettuali e filosofici: Atene e Alessandria

[...] Tu, placido e pallido ulivo,
non dare a noi nulla; ma resta!
ma cresci, sicuro e tardivo,
nel tempo che tace! [...]
Giovanni Pascoli, *La canzone dell'ulivo*

Ormai alla fine del IV secolo, il cristianesimo è divenuto la religione di stato. Tuttavia, seppur privati del sostegno ufficiale, i culti antichi sono ancora ben radicati nei cuori e nelle menti di tutti²²³. Sono soprattutto i templi, che costellano le vie della città fuori e dentro le mura, a mantenere salda la memoria di un passato ancora vivo e a divenire, proprio per questo motivo, uno dei principali obiettivi della parte cristiana:

‘οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὗτοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες [...] ὃ βασιλεῦ, καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θεόουσιν ἐφ’ ἱερὰ ξύλα φέροντες καὶ λίθους καὶ σίδηρον, οἱ δὲ καὶ ἄνευ τούτων χεῖρας καὶ πόδας.’

Queste parole di Libanio, estratte dalla accorata orazione in difesa dei templi che il retore rivolge all'imperatore Teodosio negli ultimi anni del suo regno (*or.* 30, 8), restituiscono un'immagine forte, a tinte fosche, dell'azione dei monaci, tra i più attivi protagonisti – insieme ai vescovi – della distruzione dei templi, imponenti testimonianze di un mondo che taluni vogliono sia dimenticato.

In Oriente come in Occidente, in città e in campagna, gli ultimi anni del IV secolo e tutto il V secolo sono costellati di episodi che vedono da un lato i più ferventi cristiani impegnati nello sforzo di sradicare ogni traccia visibile di paganesimo, dall'altro i tentativi, talvolta rocamboleschi, dei ministri del culto pagani di camuffare e preservare i loro luoghi sacri²²⁴. La legislazione imperiale continua²²⁵ certo ad offrire il suo sostegno alle iniziative dei cristiani, pur tuttavia cercando di porre un limite agli eccessi della violenza che spesso si verificano²²⁶. Molti templi vengono smantellati, altri sono

²²³ Ciò non significa chiaramente che essi siano anche appoggiati da tutta la popolazione, anzi.

²²⁴ Si pensi allo stratagemma messo in atto per proteggere il santuario di Menutis, in occasione dell'episodio di Paralio (cfr. *infra*), ove i sacerdoti murano l'ingresso del luogo e vi collocano un mobile innanzi. L'episodio si colloca sul finire del V secolo. Cfr. CHUVIN 2012, p. 112. Per certi versi simile il caso di Anatolio, governatore di Antiochia, che intorno al 580 è accusato di praticare riti pagani: il manipolo di cristiani che egli ha invitato nella sua casa scopre che l'icona di Cristo da lui presentata a testimonianza della sua fede nasconde in realtà un'immagine di Apollo. L'episodio è narrato da Giovanni di Efeso, in *Hist. eccles.* 3, 29. Cfr. di nuovo CHUVIN 2012, pp. 148-149.

²²⁵ Si è già visto come sia prima di tutti Costantino a dare avvio al processo di distruzione – ancora non sistematico – dei templi e al reimpiego del materiale custodito al loro interno. Cfr. *supra*.

²²⁶ Cfr. *CTh* XVI.10.16, emanata nel 399, contro i templi rurali: ‘[...] Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur [...].’ Interessante come ancora la retorica imperiale cerchi, almeno con le parole, di veicolare il messaggio che il paganesimo sia stato debellato (P. Chuvin parla del tentativo dello stato di considerare il culto tradizionale un ‘problema risolto’. Cfr. CHUVIN 2012, pp. 85-85). In merito al tentativo dello stato di ridurre gli atti di violenza, si veda anche *CTh* XVI.10.24.1, del 423: ‘Sed hoc christianis, qui vel vere sunt vel esse dicuntur, specialiter demandamus, ut iudaeis ac paganis in quiete degentibus nihilque temptantibus turbulentum legibusque contrarium non audeant manus inferre religionis auctoritate abusi. nam si contra securos fuerint violenti vel eorum bona diripuerint, non ea sola quae abstulerint, sed conventi in triplum et quadruplum quae rapuerint restituere compellantur. [...]’. Cfr. FOWDEN 1998, pp. 553-554.

desacralizzati o soggetti a reimpiego²²⁷; i più, sono lasciati all'abbandono²²⁸. In questo periodo di forte agitazione 'Si ha l'impressione [...] di assistere all'annientamento dei culti antichi; i vescovi attaccano i santuari più attivi e più onorati, quelli di Zeus ad Apamea, di Serapide ad Alessandria, di Marna a Gaza.'²²⁹

Non soltanto le strutture architettoniche sono vittime dell'azione cristiana: le agiografie soprattutto restituiscono memoria delle innumerevoli occasioni in cui chierici e missionari cristiani hanno tentato – a loro detta, sempre con successo – di debellare gli spazi sacri pagani²³⁰. Come però ironicamente evidenzia P. Chuvin, in riferimento alle azioni evangelizzatrici di Ipazio, abate di un monastero nei pressi di Calcedonia vissuto nella prima metà del V secolo: 'Ma come riuscire a tagliare tutti gli alberi sacri della boscosa Bitinia? Questo lavoro da boscaiolo folle non poteva aver successo e il culto degli alberi si è perpetuato fino ai nostri giorni, in questa come in altre province.'²³¹

Del resto, nonostante il costante ottimismo imperiale – nell'ultima legge emanata a chiusura dei templi, risalente al 435, si legge di nuovo 'Si qua etiam nunc restant integra [scil. templa]'²³² – non solo gli alberi sacri, ma anche alcuni templi, sono ancora attivi almeno alla metà del VI secolo²³³, principalmente nelle campagne²³⁴.

²²⁷ Sulla trasformazioni dei templi pagani in chiese cristiane, unitamente al riuso delle statue, vedi *infra*.

²²⁸ Per organiche trattazioni sul destino dei templi in età tardoantica, rimando a CASEAU 1999, pp. 21-59 e CASEAU 2004, pp. 103-144, che si concentra in particolar modo sul destino dei templi rurali. Per trattazioni a carattere regionale, rinvio ai numerosi contributi presenti in LAVAN-MULRYAN 2011, pp. 165-436; il capitolo introduttivo, ad opera di L. Lavan (pp. XV-LXV) offre una panoramica dei più recenti studi sul tema.

²²⁹ CHUVIN 2012, p. 85. Sulla distruzione dei templi di Serapide e Marna, tra gli eventi più significativi del periodo, vedi *infra*.

²³⁰ Esempio è senza dubbio la condotta di Martino di Tours (316-397), la cui vita è costellata di episodi di evangelizzazione dei pagani in Gallia. Cfr., tra gli altri, Sulp. Sev. *Mart.* 11-15. Riporto, a titolo d'esempio, un passo tratto dall'opera appena citata (Sulp. Sev. *Mart.* 15, 4), che ben rappresenta la retorica tipica – e ben poco sorprendente – dell'agiografia cristiana: 'Plerumque autem contradicentibus sibi rusticis, ne eorum fana destrueret, ita praedicatione sancta gentiles animos mitigabat ut, luce eis veritatis ostensa, ipsi sua templa subverterent'. Per un testimone più tardo, si veda l'operato di Cesario di Arles (470-543). Cfr. CAES. AREL. *serm.* 53,2: 'Fanum ergo reparare nolite permittere; immo magis, ubicumque fuerit, destruere et dissipare contendite. Arborea etiam sacrilegas usque ad radicem incidite, aras diaboli comminuite'.

²³¹ CHUVIN 2012, p. 87.

²³² *CTh* XVI.10.25.

²³³ È, tra gli altri, anche la stessa opera di Giovanni di Efeso, poc'anzi citata, ad offrirne testimonianza. Giovanni di Efeso, nel 542, parte infatti alla volta dell'Asia Minore per convertirne le genti. Cfr. BOWERSOCK 1992, pp. 7-12. In Oriente vi è senz'altro una maggior persistenza dei culti pagani (CHUVIN 2012, pp. 135-152 parla di 'tenacia dell'Oriente'; il riferimento è per lo più alle scuole neoplatoniche); d'altro canto, ci sono testimonianze piuttosto tarde anche in Occidente. Si veda, ad esempio, VEN. FORT. *Vita Radeg.* 2,2: '[...] fanum quod a Francis colebatur, in itinere beatae reginae, quantum miliario uno proximum erat. Hoc illa audiens, jussit famulis fanum igni comburi, iniquum judicans Deum coeli contemni et diabolica machinamenta venerari. Hoc audientes Franci universaque multitudo cum gladiis et fustibus vel omni fremitu diabolico conabantur defendere, sancta vero regina immobilis perseverans, et Christum in pectore gestans, equum quem sedebat inantea non movit, antequam et fanum perureretur, et ipsa orante inter se populi pacem firmarent'. L'episodio risale pressoché alla metà del VI secolo.

²³⁴ FOWDEN 1998, p. 558: 'As a form of local and especially rural religion, polytheism showed remarkable powers of resistance'.

Anche nelle città, tuttavia, persiste, soprattutto ai livelli alti della società, un certo livello di conservatorismo religioso²³⁵; diversamente non si spiegherebbero i reiterati provvedimenti imperiali volti alla progressiva emarginazione politica dei pagani²³⁶.

Ad ogni modo, al di là di alcuni ceppi più resistenti, si assiste ormai ad una generale supremazia cristiana. Ma accanto a questa narrazione ve ne è un'altra, che racconta una realtà ben diversa: la cultura, la letteratura e l'educazione sono ancora profondamente, talora apertamente, pagane.

I risvolti che questo implica da un punto di vista sociale sono di straordinaria importanza. Anzitutto, è infatti bene ricordare che, nell'età classica come nel tardoantico, l'aver accesso ad un'istruzione superiore costituiva prerogativa fondamentale per poter ambire alle più alte cariche politiche²³⁷. Mi riservo di rimandare un poco più avanti nella trattazione la breve discussione sul rapporto spesso conflittuale che lega i Cristiani di cultura alla cultura classica; in questo contesto, sia sufficiente la seguente considerazione: '[...] the growth of Christianity and the development of Christian culture did little to change the influence of *paideia* over late antique social relationships'²³⁸; ed anzi, lo stesso autore continua, più avanti nel testo: 'The story of education in late antiquity chronicles the conflict between its religious aspects and its vital purpose as a source of upper-class cultural unity'²³⁹.

Ancora nel V secolo l'istruzione prevede, pur con delle eccezioni²⁴⁰, tre livelli: in età infantile lo studente acquisisce gli elementi di base – leggere e scrivere; segue il periodo di formazione secondaria, dapprima presso il grammatico, quindi presso il retore²⁴¹. Il canone degli autori presi in esame comprende per lo più i classici: Virgilio, Terenzio, Orazio, Ovidio, Tibullo, Lucano, Stazio, Cicerone, Sallustio, Cesare²⁴².

²³⁵ Della presenza in senato nell'ultimo quarto del IV secolo di tre eminenti personaggi pagani - Vettio Agorio Pretestato, Virio Nicomaco Flaviano e Quinto Aurelio Simmaco – cui già si è fatto breve cenno sopra si dirà qualcosa in più nel paragrafo che segue.

²³⁶ Cfr. *CTh* XVI.5.42, emanato il 14 novembre del 408 e tuttavia presto abrogato: 'IMPP. HONORIUS ET THEODOSIUS AA. OLYMPIO MAGISTRO OFFICIORUM ET VALENTI COMITI DOMESTICORUM. Eos, qui catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus, ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus, qui a nobis fide et religione discordat. DAT. XVIII KAL. DEC. RAVENNAE BASSO ET PHILIPPO CONSS.' e *CTh* XVI.10.21: '[...] qui profano pagani ritus errore seu crimine polluantur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur. DAT. VII ID. DEC. D. N. THEODOSIO A. VII ET PALLADIO CONSS.'

²³⁷ Cfr. CAMERON 1998, pp. 673-679 ('Literary education as a path to advancement') e WATTS 2006, pp. 1-23. Molte delle considerazioni che seguono sulle scuole filosofiche di Atene e Alessandria sono tratte dal testo di E. Watts. Per l'Occidente, P. Riché sottolinea (RICHE' 1966, p. 14): '[scil. L'insegnamento classico letterario] mira a dare al giovane romano i mezzi per tenere il suo posto in una società che giudica l'uomo essenzialmente in base alle sue qualità oratorie. Esso gli permette di divenire un cittadino capace di servire lo stato, dirigendone gli innumerevoli uffici dai quali dipendeva l'organizzazione dell'impero'. Segue una rapida dissertazione sul controllo dello stato sulle scuole. Si veda anche MARCOS 2018, pp. 280-281.

²³⁸ WATTS 2006, pp. 14-15.

²³⁹ *Ibid.*, p. 21.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 3 e riferimenti bibliografici (nota 10).

²⁴¹ RICHE' 1966, pp. 11-19, riassume in poche e chiare pagine i tre livelli dell'istruzione romana. Per una dissertazione ampia ed esaustiva sull'educazione nell'antichità, rimando a MARROU 1956 (edizione in lingua inglese). I capp. finali della parte III si concentrano sull'età tardoantica ed anche sul rapporto tra pagani e cristiani.

²⁴² La lista degli autori è direttamente tratta da RICHÉ 1984, p. 31. L'opera costituisce uno dei testi fondamentali per lo studio dell'educazione occidentale in età tardoantica e, soprattutto, altomedievale. Rimando anche, sullo stesso tema, a

Conclusa l'ultima fase della sua educazione intellettuale, l'allievo può scegliere di continuare il proprio percorso addentrandosi negli studi di filosofia. Nel V secolo, tuttavia, in Occidente gli sconvolgimenti politici da un lato, e il concomitante calo della conoscenza della lingua greca dall'altro²⁴³, conducono ad una progressiva riduzione del numero di quanti hanno accesso a questo tipo di formazione²⁴⁴. Del tutto diversa è, invece, la situazione in Oriente, dove le scuole filosofiche conoscono, nei secoli IV-V e, in parte, anche nel VI, un periodo di fioritura. Sono questi anni di grande vivacità culturale, in cui molti sono i giovani intellettuali²⁴⁵ che decidono di muoversi tra le varie città della *pars Orientis* con l'obiettivo di raggiungere l'uno o l'altro maestro²⁴⁶.

Tra i centri intellettuali pagani che godono di maggior prestigio, trova un posto d'eccezione la città di Atene:

‘O Attic shape! Fair attitude! with brede
Of marble men and maidens overwrought,
With forest branches and the trodden weed;
Thou, silent form, dost tease us out of thought
As doth eternity: Cold Pastoral!
When old age shall this generation waste,
Thou shalt remain, in midst of other woe
Than ours, a friend to man, to whom thou say'st,
“Beauty is truth, truth beauty, - that is all
Ye know on earth, and all ye need to know’

Ho scelto di riportare questi famosi versi di J. Keats (1795-1821), estratti dall'altrettanto celebre *Ode on a Grecian Urn* (vv 41-50) giacché penso essi possano riflettere, in una forma di rara bellezza, la percezione che vi era di Atene nell'età tardoantica: l'intensa meraviglia che si mescola al senso di tormentosa nostalgia provata del giovane Keats innanzi ai *marmi di Elgin* non si discosta molto, io credo, dal sentimento di molti colti uomini Romani, che vedono nella progressiva decadenza²⁴⁷ di Atene, culla della loro tradizione, la prova tangibile di un mondo in trasformazione, di un passato che sta lentamente scomparendo²⁴⁸.

RICHÉ 1970. RICHÉ 1966 analizza specificamente i secoli VI-VIII. Le pagine 34-40 indagano gli aspetti della cultura classica nel VI secolo in Occidente.

²⁴³ Cfr. MARROU 1956, pp. 351-355.

²⁴⁴ RICHÉ 1966, p. 13 e relativi riferimenti bibliografici. Per un breve commento al testo di Courcelle, cfr. PUECH 1946.

²⁴⁵ A spostarsi nei vari centri intellettuali sono per lo più coloro che ne hanno la disponibilità economica. Cfr. WATTS 2006, p. 5; in rari casi, sottolinea l'autore, sono giunte testimonianze di soggetti che hanno goduto di benefici da parte dello stato (si veda *ibid.*, nota 24).

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 9-11. Watts si sofferma anche sulle strette relazioni sociali che si creano tra i vari membri delle cerchie intellettuali. Sul tema della mobilità dei giovani, su cui si tornerà più d'una volta nelle prossime pagine, rimando al contributo dello stesso autore, WATTS 2004, pp. 13-23, che si concentra sull'attrattività di Atene e Alessandria. RUFFINI 2004, pp. 241-257, rappresenta invece un interessante e innovativo studio nel quale l'autore adotta la metodologia dell'analisi delle reti sociali per indagare la vita intellettuale pagana lungo l'asse Egitto-Alessandria-Atene nei secoli V e VI.

²⁴⁷ Nonostante la scelta terminologica, che penso sia ben rappresentativa del punto di vista degli scriventi su Atene nel IV e V secolo, qui non si vuole ovviamente abbracciare l'idea del tardoantico come periodo di decadenza.

²⁴⁸ Sulla modernità talora ravvisabile nello spirito del tardoantico, si veda GIARDINA 1999, pp. 157-163.

Atene alla metà del IV secolo è una città che, pur viva da un punto di vista intellettuale, si trova in condizioni economiche poco agiate²⁴⁹; di seguito un passo, tratto dall' *Expositio Totius Mundi et Gentes* – risalente pressoché alla metà del IV secolo²⁵⁰ - che ne restituisce un'immagine efficace e realistica²⁵¹:

'Post Thessaliam Achaiae, Graeciae et Laconicae terra, quae in se <studia> habens non sic <in> aliis sufficere sibi potest; nam et ipsa prouincia breuis est et montuosa, et non tantum frugifera potest esse: oleum uero ex pauco generat, et mel atticum et magis fama doctrinarum et orationum glorificari potest; in aliis enim quamplurime non sic. Ciuitates autem habet has: Corinthum et Athenas. [...] Athenas uero <studia> et historias antiquas et aliquid dignum nominatu{m}, arc<e>m ubi multis stantibus mirabile est uidere dicendum antiquorum bellum'²⁵².

La situazione di Atene sembra mutare sul finire del IV secolo: le evidenze archeologiche ed epigrafiche mostrano una città più ricca²⁵³ e, in generale, si manifesta una particolare vitalità pagana²⁵⁴.

Si pensi, tra i tanti uomini del periodo che richiamano nostalgicamente Atene, al famoso passo di Libanio (*or.* 1, 12): 'οἶμαι δὲ κατὰ τὸν Ὀδυσσεῖα καὶ θεῖον ὑπεριδεῖν ἂν γάμον πρὸς τὸν Ἀθηνῶν καπνόν'. Anche molti dei riferimenti di Giuliano al suo breve soggiorno ad Atene (vedi *supra*) riflettono questo senso di nostalgia. Cfr. ATHANASSIADI 1994, pp. 49-54 e il recente contributo di P. Garbarino, GARBARINO 2019, pp. 573-600, sul legame che Giuliano nutre nei confronti di Atene. L'autore si sofferma per lo più sull'effettivo ruolo – minimo, secondo Garbarino – che il soggiorno presso la città ha giocato nello sviluppo del pensiero politico e religioso dell'imperatore. (La questione nasce soprattutto dal passo di Libanio a conclusione dell'orazione funebre in onore di Giuliano, *or.* 18, 306: 'τοῦτον ἐδέξατο μὲν τὸ πρὸ Ταρσῶν τῆς Κιλικίας χωρίον, εἶχε δ' ἂν δικαιότερον τὸ τῆς Ἀκαδημίας πλησίον τοῦ Πλάτωνος, ὥστ' αὐτῷ παρὰ τῶν ἀεὶ νέων τε καὶ διδασκάλων ἂ καὶ τῷ Πλάτωνι τελεῖσθαι'). Cfr. DI BRANCO 2006, pp. 107-114. L'opera appena citata costituisce, nella sua interezza, un importante studio della storia di Atene tra il II e il VI secolo. Nell'appendice (pp. 232-240) vi è una breve indagine, con rimandi bibliografici, dei *Mirabilia Urbis Athenarum*, un prezioso documento dalla difficile datazione che mostra la percezione che vi era della città di Atene in età medievale (p. 236): 'Atene è la città dei filosofi, la culla della cultura ellenica, il luogo in cui le tensioni fra il passato pagano e il presente cristiano trovano una ricomposizione nella superiore coscienza della storia gloriosa della grecità'. (Per approfondimenti sull'opera, cfr. CORSO 2011, pp. 69-80). Sulla trasformazione dei principali monumenti di Atene in età tardoantica, rimando a FRANTZ 1965, pp. 186-205 e SARADI 2011, pp. 265-280.

²⁴⁹ Nel declino economico di Atene ha giocato un ruolo importante l'invasione degli Eruli, nel 267; DI BRANCO 2006, pp. 63-67, nello schierarsi a favore di una visione 'non catastrofica' dell'invasione, offre un'utile panoramica dei principali studi in merito; WATTS 2006, pp. 38-47, riflette sull'impatto sociale che l'evento ha nella città, in riferimento soprattutto alle modificazioni nell'ambito dell'insegnamento. CASTRÉN 1994, pp. 1-14 offre un'indagine della condizione economica di Atene dopo il 267 sulla base delle evidenze archeologiche.

²⁵⁰ Per un breve commento all'opera rimando a GRÜLL 2014, pp. 629-642 e relativa bibliografia.

²⁵¹ L'estratto è ripreso da diversi studiosi; cfr. DI BRANCO 2006, pp. 60-62 e WATTS 2006, pp. 24-25.

²⁵² *Exp.*, 52, ed. J. Rougé.

²⁵³ CASTRÉN 1994, pp. 9-14, WATTS 2006, pp. 80-86. Si veda anche FRANTZ 1965, pp. 187-191. È bene comunque ricordare che il generale periodo di declino e la distruzione di molti dei monumenti presenti nella città tradizionalmente attribuiti all'invasione degli Eruli sono stati più volte ridimensionati negli studi recenti; rimando al già citato DI BRANCO 2006, pp. 63-67.

²⁵⁴ SARADI 2011, p. 265, afferma senza esitazione: 'In the 4th c., Athens remained pagan'; tuttavia, vi sono episodi che mostrano come l'influenza cristiana si faccia via via più consistente, anche in contesti tradizionalmente pagani (WATTS 2006, p. 48: '[...] as the fourth century progressed, the emergence of Christianity as the faith of the governing class of the empire introduced a new, religious element into Athenian scholastic politics'); si pensi, tra gli altri, al caso di Proeresio, maestro cristiano di retorica attivo ad Atene nel corso del IV secolo – che, tra l'altro, ha avuto con buone probabilità quali allievi Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea – la cui vita riflette i cambiamenti politici che si verificano nell'impero. Cfr. WATTS 2006, pp. 48-78; KALDELLIS 2007, pp. 148-149. WATTS 2006, p. 84, sottolinea: 'The persistence of paganism in Achaea, however, overshadows the steadily increasing influence of Athenian Christians in the period'; l'autore, poco più avanti nel testo (p. 85), conclude: 'By the middle of the fifth century the Panathenaea had ceased to be celebrated and the city's temples had closed'. Contro la tradizionale idea dell'eccezionalità di Atene nella persistenza del culto pagano, si veda il commento di G. Fowden al testo di A. Frantz (FRANTZ 1988), FOWDEN 1990, pp. 494-501. Fowden, come tra l'altro anch'egli riconosce, era stato in precedenza fervente sostenitore della tesi

Per quanto riguarda la vita intellettuale, è in questa età che Atene, nel secolo precedente distintasi per l'insegnamento della retorica, torna a eccellere nel campo degli studi filosofici: la rinnovata fama è certo da ricollegarsi alla nuova scuola fondata sul neoplatonismo di Giamblico²⁵⁵.

Il particolare neoplatonismo di Giamblico, filosofo siriano allievo di Porfirio, mescola elementi del pensiero di Platone e Aristotele ad aspetti più mistici e fortemente connotati in senso religioso: 'La nuova dimensione che il maestro di Apamea introdusse nel pensiero neoplatonico fu la teurgia, disciplina spirituale derivante dalla teologia degli Oracoli caldei e basata sulle leggi dell'empatia universale. La teurgia era fondata essenzialmente sull'esecuzione di azioni rituali, accompagnate da parole e suoni magici, che avevano il potere di evocare dèi e demoni («teofanie», cioè «manifestazioni del divino»), e che culminavano nell'unione dell'anima purificata dell'officiante con la divinità'²⁵⁶.

La forte collisione che rischia di crearsi tra i ferventi sostenitori di tale pensiero e i più ortodossi seguaci del cristianesimo è evidente: i motivi per cui una scuola neoplatonica così radicalmente pagana si affermi ad Atene proprio sul finire del IV secolo, e sia anzi capace di divenire uno dei maggiori punti di attrazione della città, in un tempo in cui, lo si è visto, il cristianesimo acquisisce sempre più consensi, sono più d'uno. Anzitutto, una scuola filosofica pagana certo trova, nella città patria della tradizione, terreno fertile²⁵⁷. Tuttavia, già lo si è detto, anche ad Atene l'influenza politica dei cristiani si fa sentire. Così, come molti studiosi sostengono, la principale ragione del prestigio della scuola nella città è piuttosto da individuarsi nelle capacità dei suoi *leaders* di affermarsi nella scena pubblica e di intessere assai fruttuose relazioni sociali²⁵⁸.

tradizionale (cfr. FOWDEN 1992, p. 43: 'The city of Athena was a living temple of Hellenism', e ancora: 'The city's marked social and intellectual traditionalism made it far less pervious to Christianity than other urban centres in the eastern Mediterranean.'). Tra le altre città che manifestano una particolare connotazione pagana, oltre alla città di Alessandria – della quale si parlerà un poco più distesamente in seguito –, la città di Afrodizia (per approfondimenti su quest'ultima, si veda l'importante monografia ROUECHE' 1989).

²⁵⁵ La scuola di Atene di età tardoantica non è da considerarsi diretta continuazione dell'Accademia; cfr. DI BRANCO 2006, p. 115: 'Alla forza della tradizione culturale ateniese è imputabile uno dei maggiori moderni fraintendimenti nel campo della storia della cultura antica: l'idea di una continuità ininterrotta delle grandi scuole filosofiche di Atene dall'Ellenismo alla tarda antichità' e riferimenti bibliografici. Si veda anche MARROU 1968, p. 147: 'In questo caso si può quindi parlare di una scuola neoplatonica di Atene; il solo problema che rimane è di sapere sino a che punto questi maestri fossero i diretti e legittimi eredi degli *scolarchi* dell'Accademia [...]'.
²⁵⁶ ATHANASSIADI 1994, p. 16. Ho scelto, nella assai breve esplicazione dei principi cardine del neoplatonismo di Giamblico – che non ha chiaramente pretesa di completezza - di proporre direttamente alcune parole, ben chiare, di P. Athanassiadi. Rimando ad altri interessanti contributi della stessa autrice sugli oracoli Caldei: ATHANASSIADI 1992, pp. 45-62; ATHANASSIADI 1999, pp. 115-130; ATHANASSIADI 1999, pp. 149-183. Sull'importanza degli oracoli Caldei (o Caldaici), si veda anche CHUVIN 2012, pp. 164-165. Per brevi trattazioni sulla filosofia di Giamblico in generale, cfr. CHADWICK 1999, pp. 60-81 (l'autore si colloca tra gli studiosi che vedono una diretta continuità tra l'Accademia e la scuola neoplatonica tardoantica, cfr. p. 74: '[...] Damascius, the last head of the Platonic Academy at Athens') e FOWDEN 1999, pp. 85-88, che pone l'accento sulla connotazione religiosa della corrente filosofica. Anche WATTS 2006, pp. 87-90, offre alcune chiare indicazioni sugli elementi caratterizzanti il neoplatonismo di Giamblico.

²⁵⁷ Vedi *supra*.
²⁵⁸ Cfr. FRANTZ 1965, p. 191: 'The writings of the Neo-Platonists and inscriptions found in Athens shed some light on their relations with the magistrates and demonstrate that, however recondite their philosophy, they had a surprisingly shrewd practical sense'. WATTS 2006 in più d'una occasione rimarca questo aspetto; si veda questa serafica, ma eloquente, affermazione (p. 22): 'The most prominent teachers in the city fell of favor with those controlling political life

Dunque già Plutarco, il primo esponente del neoplatonismo di Giamblico ad Atene ad essere noto con un certo grado di sicurezza: ‘Found ways to remain active in the city and, in so doing, made the local pagan power establishment inclined to protect his interests’²⁵⁹.

Prima di soffermarmi sulla figura di costui, voglio dedicare un piccolo spazio ad un enigma su cui si sono per lungo tempo arrovellate le menti di molti studiosi, e cui ancora si va cercando risposta: come il neoplatonismo di Giamblico sia giunto ad Atene. Plutarco, infatti, fonda la sua scuola in una data imprecisata che precede forse di poco l’ultimo quarto del IV secolo²⁶⁰; ad ogni modo, agli inizi del V sec. essa è ormai divenuta un’istituzione prestigiosa in città. Molti, dunque, sono coloro che sono andati alla ricerca di indizi, tra le fonti letterarie, epigrafiche ed archeologiche, per scovare il ‘missing link’ – o, più probabilmente, i ‘missing links’ - che colleghi il fiorire della scuola di Atene a Giamblico. Le soluzioni cui si è giunti sono le più diverse: ‘It would seem that the name of almost every philosopher known in the second half of the fourth century has been canvassed at one time or another. Theodore of Asine, Chrysanthius, Priscus, the shadowy figure of Plutarch’s father and or grandfather Nestorius... Objections can be raised to most of these candidates’²⁶¹; così Alan Cameron scrive in una delle ultime pagine del suo assai fortunato contributo sul tema²⁶². Propongo dunque a chiusura di questa breve parentesi ancora le parole di A. Cameron, pur nella consapevolezza, che poi è certo quella dell’autore, così come, io credo, di ogni sincero studioso, che indagini accurate nel mondo del passato – o del presente - valga sempre la pena siano condotte: ‘There is a marked tendency among scholars never to allow that anyone we actually know of should ever have invented anything: the real *πρῶτος εὐρετής* must always be some shadowy master mind of whom nothing is known except his

and the government closed the city’s most famous school in 529’. Per una rapida dissertazione sulla chiusura della scuola di Atene, vedi *infra*.

²⁵⁹ WATTS 2006, p. 80.

²⁶⁰ Per riferimenti più precisi, si veda *ibid.*, p. 90, e rimandi bibliografici.

²⁶¹ CAMERON 1967, p. 151.

²⁶² *Ibid.*, pp. 143-153. L’articolo nasce in risposta al di poco precedente contributo di Raubitschek, RAUBITSCHKEK 1964, pp. 63-68, nel quale l’autore indaga sull’identità di un Giamblico filosofo menzionato in due epigrammi rinvenuti sulla superficie di un’erma, risalenti al IV secolo d.C., giungendo alla conclusione che si tratti del nipote di Giamblico iniziatore del neoplatonismo fondato sulla teurgia. Cameron confuta tale argomentazione. Il suo articolo, nel quale l’autore propone che tale Giamblico possa essere uno degli anelli mancanti della catena che conduce il neoplatonismo ad Atene, nonostante le parole dell’autore stesso – ‘[...] it would be presumptuous for one who is not a student of neoplatonism to claim to solve at one stroke a problem which has exercised students for so long’ (p. 152) - gode di molta fortuna ed è spesso richiamato in altri studi in materia. Anche EVRARD 1960, pp. 108-133, si pone all’interno dell’ampia discussione sulla questione. In particolare, EVRARD 1960, pp. 391-406, propone un’argomentazione in parte controcorrente che vuole ridurre la portata dell’influenza del pensiero di Giamblico su Plutarco. CAMERON 1967, pp. 150-151 (nota 13) e, più tardi, DI BRANCO 2006, pp. 88-89, si sono espressi decisamente contrari a questa tesi. DI BRANCO 2006, pp. 116-122, si inserisce nel dibattito ponendosi a favore dell’individuazione del ‘missing link’ in Nestorio. Padre o nonno di Plutarco (Di Branco nelle pagine appena citate approfondisce la questione; Nestorio è dichiarato padre di Plutarco da Damascio – *vit. Is.* 64 -, mentre ne è definito nonno da Marino – *vit. Proc.* 12 - e Proclo - *in Rep.* 2, 64, 6; cfr. WATTS 2006, p. 90) Nestorio è ben noto per un aneddoto risalente al 375 in cui avrebbe praticato riti teurgici in privato per prevenire un terremoto ad Atene. Si veda ancora DI BRANCO, pp. 88-92 Per altri contributi in materia, mi permetto di rimandare alle ricche bibliografie dei testi sopracitati.

name – if that. Later Athenian neoplatonists seem to have looked to Plutarch as the founder of their school, and we must accept this²⁶³.

Torniamo dunque ad un terreno un po' meno incerto, e riprendiamo dall'importanza pubblica di Plutarco. Membro di una famiglia ben radicata nel tessuto sociale ateniese, tre iscrizioni in particolare testimoniano l'alta reputazione di cui godeva in città, spesso in virtù di opere di evergetismo legate alla tradizione religiosa: la prima è un'epigrafe dedicatoria assai frammentaria rinvenuta nei pressi del Liceo, con la quale sembrerebbe siano tributati onori dalla popolazione ad un Plutarco elargitore di doni a un tempio²⁶⁴. Vi sono poi due epigrammi, che sono tuttavia motivo di discussione: l'uno è in onore di un Plutarco βασιλεὺς λόγων promotore per tre volte delle Panatenee²⁶⁵; l'altro, tra i due il più dubbio, trovato nei pressi dell'ingresso della biblioteca di Adriano, menziona un Plutarco σοφιστής²⁶⁶. Nonostante la presenza di alcuni forti detrattori²⁶⁷, vi sono tuttavia buone argomentazioni che fanno propendere per una identificazione di tale Plutarco con il Plutarco scolarca di Atene²⁶⁸.

'By becoming a visible fixture of the Athenian political scene, Plutarch could count on favoritism and connivance preventing his activities from ever coming to the attention of the imperial authorities'²⁶⁹. L'eccezionale immunità di cui gode la scuola di Atene grazie soprattutto allo *status* del suo più importante esponente ne garantisce la continuità e il prestigio, nonostante i caratteri marcatamente pagani della filosofia ivi accolta. Ed anzi, è proprio il particolare *curriculum*²⁷⁰ insegnato ad Atene che diventa la principale leva della scuola, motivo di interesse per studenti che ivi giungono da diverse parti del Mediterraneo orientale.

Molti, soprattutto, sono coloro che provengono da Alessandria; tra tutti, si distinguono tre dei più illustri allievi di Plutarco: Ierocle, Siriano, Proclo. I primi due arrivano in città tra la fine del IV e i

²⁶³ CAMERON 1967, p. 152.

²⁶⁴ L'iscrizione è presente in SIRONEN 1997, nr. 25.

²⁶⁵ IG II/III² 3818

²⁶⁶ IG II/III² 4224.

²⁶⁷ Tra i vari, anche A. Cameron, cfr. CAMERON 2016, pp. 189-190.

²⁶⁸ Per dissertazioni sull'argomento, e per alcune brevi analisi delle tre iscrizioni, si vedano DI BRANCO 2006, pp. 123-129 e WATTS 2006, pp. 93-96, con relative bibliografie. Anche FRANTZ 1965, pp. 191-192, e CAMERON 2016, p. 240, accennano brevemente all'argomento. In particolare, riporto la sintetica affermazione di A. Cameron (*ibid.*) circa la celebrazione delle Panatenee ancora a questa data: 'It is tempting to see the continued celebration of the Panathenaea as a "pagan survival," but it had always been a major event in the social as much as the religious life of the city'. Sulla celebrazione delle Panatenee in età tardoantica, si veda anche RAIMONDI 2012, pp. 126-151 e 275; la dissertazione si colloca all'interno di un più ampio studio sugli scritti di Imerio, retore pagano attivo ad Atene nel IV secolo.

²⁶⁹ WATTS 2006, p. 96.

²⁷⁰ Plutarco tuttavia non rinuncia ad un insegnamento tradizionale; il *curriculum* era probabilmente diviso in due parti: dapprima venivano insegnati gli elementi base e più tradizionali della filosofia; solo una ristretta cerchia di allievi, dunque, poteva in un secondo momento aver accesso agli aspetti più mistici della disciplina. Cfr. WATTS 2006, p. 92. Per una breve dissertazione sul *curriculum* perseguito dai neoplatonici seguaci di Giamblico, si veda anche MARCOS 2018, pp. 275-291.

primi anni del V secolo, Proclo vi giunge un ventennio più tardi, intorno al 430²⁷¹. Se il motivo della partenza di Proclo da Alessandria potrebbe trovare una risposta nell'assassinio di Ipazia, la più autorevole figura nell'ambiente filosofico alessandrino dell'epoca, non così è per Ierocle e Siriano: gli anni del loro trasferimento sono quelli in cui la donna è all'apice della sua fama. Pare strano dunque che in così tanti scelgano di abbandonare uno dei centri filosofici pagani più importanti del loro tempo per rincorrerne un altro, certo più lontano. Ad offrirne cagione, sono, più o meno esplicitamente, gli stessi discepoli dell'una e dell'altra cerchia: la scuola di Atene e quella di Ipazia ad Alessandria rappresentano due modi di intendere e fare filosofia tra loro diversi; la prima abbraccia il misticismo caratterizzante il pensiero di Giamblico; la seconda parrebbe attenersi ad un neoplatonismo più conservatore²⁷².

Riporto dunque il passo con cui Marino, biografo di Proclo, motiva la scelta del filosofo di continuare i propri studi presso Plutarco (*Vit. Proc.* 10):

‘ [...] ἐπὶ τὰς Ἀθήνας ἀνήγετο σὺν πομπῇ τινὶ πάντων τῶν λογίων καὶ τῶν φιλοσοφίας ἐφόρων θεῶν τε καὶ δαιμόνων ἀγαθῶν. ἵνα γὰρ ἀνόθευτος ἔτι καὶ εἰλικρινῆς σώζεται ἡ Πλάτωνος διαδοχή, ἄγουσιν αὐτὸν οἱ θεοὶ πρὸς τὴν τῆς φιλοσοφίας ἔφορον [...]’

Resta poco stupore tale opinione ricondotta a Proclo, il quale, futuro διάδοχος della scuola di Atene, soprattutto nei primi tempi del suo incarico si distinguerà proprio per la sua indole, mi si permetta l'espressione, di pagano integralista. E sebbene, come si sa, quando Proclo parte da Alessandria Ipazia sia già da qualche tempo scomparsa, tuttavia le parole di Marino sono rappresentative di una opposizione tra il tradizionale neoplatonismo di Alessandria e quello innovativo, più mistico, di Atene – l'unico degno di esser perseguito, agli occhi dei fedeli di Giamblico – che con forza è percepita dai seguaci di ambedue le filosofie²⁷³.

Non meno critico è, infatti, il punto di vista della controparte, che propongo attraverso la testimonianza di Sinesio, allievo di Ipazia (*ep.* 136):

‘ [...] Νῦν μὲν οὖν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις Αἴγυπτος τρέφει τὰς Ὑπατίας δεξαμένη γονάς· αἱ δὲ Ἀθηναίαι, πάλαι μὲν ἦν ἡ πόλις ἐστία σοφῶν, τὸ δὲ νῦν ἔχον σεμνύνουσιν αὐτὰς οἱ μελιττοῦργοι.

²⁷¹ L'arrivo di Proclo ad Atene, a seguito del soggiorno ad Alessandria, è con ogni probabilità programmato. Giunto in città, viene subito accolto da un amico, Nicolao, sofista che ha ricevuto una qualche formazione filosofica presso Plutarco. L'episodio è narrato nella biografia che di Proclo scrive Marino, *Vit. Proc.* 11.

²⁷² Sulla base soprattutto dell'assenza di riferimenti a Giamblico nelle epistole di Sinesio, taluni avanzano l'ipotesi che Ipazia fosse estranea al neoplatonismo di Giamblico; cfr. WATTS 2006, pp. 192-193. Di contro, CAMERON 2016, pp. 195-196, riflettendo sulla conoscenza che Sinesio mostra degli oracoli Caldei, retoricamente domanda (p. 195): 'Who initiated Synesius into these secrets? Who can it have been but his only known philosophy professor, his guru, Hypatia?' Più tardi Watts, nella sua monografia su Ipazia (WATTS 2017, p. 45) così commenta l'evidente accesso di Sinesio agli oracoli Caldei: 'Synesius's use of the Chaldean Oracles may suggest that Hypatia worked from an Iamblichan paradigm. It is equally possible that she continued to approach Chaldean texts in a Porphyrian manner that takes seriously the theological implications of the text but denies the utility of theurgy and sacrifices. Synesius's references to the text do not represent definitive evidence for either point'.

²⁷³ Cfr. MARROU 1968, pp. 149-150.

Si veda anche il seguente passo di Damascio (*vit. Is.* 164): 'ὁ Ἰσίδωρος πολλὸν διαφέρων ἦν τῆς Ὑπατίας, οὐ μόνον οἷα γυναικὸς ἀνὴρ, ἀλλὰ καὶ οἷα γεωμετρικῆς τῶ ὄντι φιλόσοφος.' Cfr. CAMERON 2016, p. 187 e 190; per un breve commento alla rappresentazione di Ipazia all'interno della 'Vita di Isidoro' si veda WATTS 2013, pp. 165-166.

Ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ ξυνωρίς τῶν σοφῶν Πλουταρχείων, οἵτινες οὐ τῇ φήμῃ τῶν λόγων ἀγείρουσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ὑμηττοῦ σταμνίοις.²⁷⁴

Sinesio di Cirene, una delle fonti per noi più importanti per conoscere la figura della sua guida e maestra, è un cristiano che anche, negli ultimi anni della sua vita, ascende all'episcopato di Tolemaide²⁷⁵.

Una circostanza, questa, che in passato, quando ancora il paradigma tardoantico doveva andare incontro a quella profonda modificazione di cui si sono brevemente ripercorse le fila in *incipit* del capitolo, ha destato più di qualche stupore tra gli studiosi. Non solo, certo, per la assai comune formazione pagana del futuro vescovo, ma anche per gli elementi di stampo marcatamente neoplatonico di cui il pensiero cristiano di Sinesio è impregnato. Agli occhi di coloro che vedono il rapporto pagani/cristiani fondato su una retorica di aperta conflittualità, una così stretta simbiosi tra filosofia pagana e cristianesimo non poteva che manifestare al minimo una forma di 'crypto-paganism'²⁷⁶. Oggi, invece, questo vescovo fervente seguace del neoplatonismo può ben divenire un'ulteriore testimonianza della nuova idea di 'dialogo' che è andata radicandosi negli studi sulla tardoantichità²⁷⁷. Del resto, la presenza di allievi cristiani al seguito di Ipazia non era una rarità²⁷⁸. Ed anzi, più in generale, Alessandria ha per lungo tempo rappresentato un ambiente aperto allo scambio culturale e religioso, che ha dato vita a casi di forte commistione tra elementi pagani e cristiani che assai difficilmente potrebbero trovare una giustificazione all'interno del tradizionale paradigma conflittuale.

E. Watts, nel suo importante contributo sulle scuole filosofiche di Atene e Alessandria già citato nel corso di questa trattazione, vede proprio nella multiculturalità di Alessandria, unita alla acuta capacità dei suoi intellettuali di adattarsi al mutare dei tempi, la principale ragione del perdurare del centro filosofico della città di contro a quello di Atene. L'autore traccia dunque un interessante quadro

²⁷⁴ Al di là della controversa identificazione dei due Plutarco, per cui rimando, tra i vari studi, a CAMERON 2016, pp. 189-190 (che propende però per l'esistenza di un Plutarco sofista e un Plutarco scolarca di Atene, vedi *supra*), è evidente l'atteggiamento sprezzante nei confronti della scuola di Atene di età tardoantica da parte di Sinesio.

²⁷⁵ Per una cronologia più definita ed una rapida indagine sulla a tratti controversa ascesa all'episcopato di Sinesio, si vedano LIEBESCHUETZ 1986, pp. 180-195 e DIMITROV 2008, pp. 166-167; quest'ultimo contributo (pp. 149-170) propone un'analisi della commistione di elementi pagani e cristiani nel pensiero di Sinesio, con anche puntuali riferimenti alla lingua e al contenuto degli *Inni*, su cui si tornerà nel prossimo capitolo. MARROU 1968, pp. 141-164, offre una acuta indagine della figura di Sinesio, ritenuto il 'primo cristiano neoplatonico alessandrino'. L'intero contributo propone un più ampio sguardo sul confronto tra la scuola filosofica di Atene e gli insegnamenti di filosofia ad Alessandria; l'autore ci tiene a sottolineare bene, che, se da un lato si può a buon diritto parlare di una 'scuola di Atene', lo stesso non può dirsi di Alessandria (p. 148): 'Tutto ciò che sappiamo, allo stato presente delle nostre conoscenze, è che in Alessandria, dal secolo IV al secolo VI, vi furono filosofi e professori di filosofia'.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 149-150 e bibliografia offre una rapida panoramica delle diverse rappresentazioni storiografiche della figura di Sinesio nel corso del '900.

²⁷⁷ Cfr. DIMITROV 2008, p. 166, secondo cui: 'It is the lack of any tension between paganism and Christianity, at least in his writings', l'elemento distintivo di Sinesio.

²⁷⁸ Cfr. WATTS 2006, p. 187: '[...] perhaps the best way for one to study their [scil. Christian students'] experience is to focus upon the pagan teacher who is known to have drawn the largest number of Christian students. This teacher is [...] Hypatia'.

del mutare delle relazioni tra cristiani e pagani ad Alessandria nel corso dei secoli III-VI²⁷⁹; ne prendo le mosse per una rapida dissertazione sul tema, pertinente a questa analisi. Inizio col riportare un'affermazione di Watts, in riferimento alla condizione della città sul finire del 200: "The intellectual discourse between educated Christians and pagans [...] seems to have been a natural part of the Alexandrian cultural world²⁸⁰". Nel III secolo sono infatti presenti ad Alessandria figure di grande personalità, che mostrano con chiarezza la fluidità di cui era caratteristico il tessuto culturale della città: si pensi, tra gli altri, ad Ammonio Sacca, cristiano convertitosi al paganesimo la cui cerchia di allievi – tra cui Plotino²⁸¹ – si compone indistintamente di pagani e cristiani²⁸²; tra questi ultimi, figura Origene²⁸³. Noto per essere stato studente di Ammonio probabilmente solo per un breve periodo²⁸⁴, Origene interessa particolarmente questo discorso perché, nella sua scuola, sembra aver creato un ambiente in cui filosofia e religione cristiana acquisiscono carattere di complementarità²⁸⁵. Ne offre una testimonianza Eraclio, pagano divenuto cristiano anche per mezzo delle parole di Origene²⁸⁶, che tuttavia rimane tra i più intimi seguaci nella cerchia di Ammonio Sacca.

La situazione è tuttavia destinata a mutare agli inizi del secolo successivo, quando al nuovo sostegno dell'impero alla Chiesa cristiana si accompagna, ad Alessandria, il diffondersi del pensiero

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 143-231.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 167.

²⁸¹ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 3: 'τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὗ μηδέπω πεπεράτο. Τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναί πρὸς τὸν ἐταῖρον· τοῦτον ἐζήτουν'.

²⁸² Seppur, come sottolinea Watts (WATTS 2006, p. 166): ' [...] While schools like that of Ammonius Saccas included Christians among their students, they were not particularly accepting of Christian intellectual culture'.

²⁸³ Sulla esistenza nelle fonti di un Origene cristiano ed uno pagano, si veda EDWARDS 2015, pp. 81-103; l'autore, nell'argomentare il proprio punto di vista, offre anche un'utile panoramica dei vari studi sulla questione nel corso del tempo (le pp. 82-85 si soffermano brevemente sulla figura di Ammonio e sulla possibile identificazione di due diversi filosofi sotto lo stesso nome). Anche Watts, che pur non mette in dubbio che l'Origene cristiano abbia frequentato qualche lezione di Ammonio Sacca, affronta la questione dei due Origene, concludendone (WATTS 2006, p. 160): 'Origen was a common name in third century Egypt and it is not surprising that there were multiple men of that name involved in Ammonius's school'.

²⁸⁴ Cfr. Porph. *Contr. Christ.* 39: 'Ὠριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατῆς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγινώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὠριγένης δὲ Ἕλληνας ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα [...]; su 'ἀκροατῆς', cfr. SCHWYZER 1981, p. 36: ' ἀκροατῆς paßt auch auf einen einmaligen oder mehrmaligen Vorlesungsbesuch, der durchaus kein Schülerverhältnis begründen mußte'. Si veda anche WATTS 2006, p. 160. MAJCHEREK 2008, pp. 191-206, offre un nuovo sguardo sulle 'sale di lettura' in età tardoantica a partire da ritrovamenti archeologici nella città di Alessandria.

²⁸⁵ Cfr. Origene, *Philocalia*, 13, 1: 'δύναται οὖν ἡ εὐφυΐα σου Ῥωμαίων σε νομικὸν ποιῆσαι τέλειον, καὶ Ἕλληνικόν τινα φιλόσοφον τῶν νομιζομένων ἐλλογίμων αἰρέσεων. ἀλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυΐας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρησασθῆναι σε, τελικῶς μὲν εἰς χριστιανισμὸν, ποιητικῶς δέ. διὰ τοῦτ' ἂν ἠϋξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰονεῖ εἰς χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἴν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς, γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερῖθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμὸν.' L'insegnamento filosofico portato avanti da Origene è noto soprattutto attraverso la testimonianza di Gregorio Taumaturgo, che fu al suo seguito a Cesarea. Sul tema, cfr. TRIGG 2001, pp. 27-52.

²⁸⁶ Cfr. WATTS 2006, p. 161: 'Origen [...] understood philosophical explanation to be a gateway through which students could be led to Christianity. For him, a philosophically tinged, religious education became a method to bring about conversion and the teacher became a type of missionary'.

di Ario²⁸⁷ e la risposta dei vescovi Alessandro prima e, dopo di lui, del suo più radicale successore Atanasio. La controversia teologica che ne sorge offre infatti all'episcopato l'occasione di far valere la propria supremazia sul clero locale; la partita si gioca, in prima istanza, su di un piano culturale: laddove Ario si colloca tra quei 'presbyter/teachers'²⁸⁸ che tengono pubbliche letture nelle chiese locali²⁸⁹, i cui insegnamenti sono frutto del tipico ambiente alessandrino ove filosofia e precetti cristiani dialogano tra loro, il vescovo Alessandro, tentando di ristabilire la propria autorità vescovile, 'faced not only the continued work of independent teachers in the city but also the persistence of academic Christianity's philosophical speculation and intellectual mode of authority within his own episcopal organization'²⁹⁰.

Medesima è la direzione proseguita dal suo successore, Atanasio: 'The arguments against Arius became increasingly distinct and, by the 350s, had expanded into an attack upon the very validity of the philosophically influenced Christian intellectual tradition'²⁹¹. All' 'intellettualismo' della parte opposta, Atanasio contrappone l'ideale della vita ascetica²⁹².

Certo la propaganda e le azioni del vescovo, che pur hanno conseguenze importanti nell'insorgere di ambienti monastici fuori dalla città, non comportano l'eclisse dei colti insegnanti cristiani impregnati di cultura classica che esercitano nella città²⁹³; ciò che se ne ricava è, piuttosto, una più forte polarizzazione tra i teologi della dottrina cristiana e i filosofi pagani.

In questo nuovo clima di tensione che si respira nella città, privata del dialogo che in precedenza ne costituiva la peculiarità, trova terreno fertile il neoplatonismo di Giamblico, che ivi fiorisce: molti sono i filosofi che giungono ad Alessandria, giacché vedono in essa un rinnovato baluardo del

²⁸⁷ Non è obiettivo di questo lavoro indagare la figura di Ario e i precetti dell'Arianesimo; per approfondimenti, rimando ad alcuni voci bibliografiche: STEAD 1994, pp. 24-36, offre una breve dissertazione sul tema; per una trattazione più ampia, cfr. R. Williams, *Arius*, 1987 (WILLIAMS 1987).

²⁸⁸ BRAKKE 1995, p. 64.

²⁸⁹ Così come anche Origene, cfr. WATTS 2006, p. 171 e note.

²⁹⁰ BRAKKE 1995, p. 65.

²⁹¹ WATTS 2006, p. 175.

²⁹² Riporto di seguito un passo tratto da BRAKKE 1995, p. 66, in cui è contenuta la parziale traduzione, in lingua inglese, di *Ep. Fest. 2.7* (l'originale è in siriano; per gli errori nella trasmissione dell'epistola, rimando alla nota di Brakke): 'In his Festal Letter for 352, the bishop distinguished between 'the words of the saints' and 'the fancies of human invention' by claiming that only the 'saints', the authors of the New Testament books, handed down what they heard from the Word of God himself 'without alteration; hence, 'of these the Word wants us to be disciples, and they should be our teachers, and it is necessary for us to obey only them'.

Atanasio offre un modello di vita ascetica attraverso la 'Vita di Antonio', scritta intorno al 356. Per testo e commento, rimando ad ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Sant'Antonio abate: la sua vita*. Introduzione, testo critico, note e indice a cura di Gerhardus Johannes Marinus Bartelink; traduzione italiana, note e aggiornamento di Luca Bruzzese, Bologna 2013; o, per una introduzione più breve, ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*. Traduzione, introduzione e note a cura di Davide Baldi, Roma 2015.

²⁹³ Si pensi alla figura di Didimo il Cieco, al fianco di Ario nella lotta contro l'arianesimo e che tuttavia continua ad insegnare ad Alessandria. Sono oltretutto sempre più frequenti i casi di contatto tra gli intellettuali cristiani che vivono in città (come Didimo) e coloro che seguono l'ideale di vita ascetico nel deserto. Questo nuovo tipo di dialogo va in buona parte a sostituire quello che in precedenza si era mantenuto, nell'ambiente intellettuale, tra cristiani e pagani. Cfr. WATTS 2006, pp. 182-186 e riferimenti bibliografici.

paganesimo. E l'immagine dei filosofi asserragliati nel Serapeo, pochi attimi prima della sua tragica caduta ad opera di ferventi cristiani, tratteggia con chiarezza i confini dell'ormai netta distinzione tra i sostenitori dell'uno o dell'altro credo. È il 391 quando un editto di Teodosio²⁹⁴ dà modo al vescovo di Alessandria, Teofilo, di minare la sopravvivenza dei templi presenti nella città. Con un pretesto il vescovo provoca una reazione da parte dei pagani²⁹⁵, che si asserragliano all'interno del tempio di Serapis: a guidarli è un neoplatonico, Olimpo, convinto sostenitore delle pratiche teurgiche, giunto in città dalla Cilicia²⁹⁶. A nulla valgono i tentativi dei pagani: il Serapeo cade e con esso anche le ultime speranze di Libanio (*or.* 30, 44), si fanno ormai vane:

ἤκουσα δὲ καὶ ἐριζόντων τινῶν, ἐν ὁποτέρῳ τὸ θαῦμα μείζον ἱερῶ, τῷ μηκέτ' ὄντι τούτῳ ἢ ὁ μήποτε πάθοι ταυτόν, ἐν ᾧπερ ὁ Σάραπις'

Più in generale dunque, dalla metà del IV e per tutto il V secolo ad Alessandria sembra dilagare la violenza, e sempre più accentuati si fanno gli episodi che vedono contrapposti pagani e cristiani²⁹⁷. Si pensi, a quasi un secolo di distanza dal crollo del Serapeo, al caso di Paralio, le cui vicende sono narrate da Zaccaria Scolastico nella *Vita di Severo*. L'episodio, tra l'altro, permette anche di gettare un po' di luce sulle figure dei *philopoi* – di cui forse fa parte anche Zaccaria negli anni '80 del 400²⁹⁸ – studenti cristiani che in qualche modo fungono da intermediari tra gli ambienti monastici e le scuole alessandrine²⁹⁹. Paralio è un giovane pagano originario di Afrodisia che giunge ad

²⁹⁴ *CTh* XVI.10.11: 'IDEM AAA. EVAGRIO PRAEFECTO AUGUSTALI ET ROMANO COMITI AEGYPTI. nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi collatis viribus obviarit, parem summam aerario nostro inferre cogatur. DAT. XVI KAL. IUL. AQUILEIAE TATIANO ET SYMMACHO CONSS.'

²⁹⁵ FOWDEN 1978, p. 70, così si esprime sulle azioni del vescovo Teofilo: 'It is quite possible of course that Theophilus, who was nothing if not a strong-minded ecclesiastical politician, acted with deliberate provocation in order to gain a pretext for making a clean sweep of the Alexandrian temples'. Per rapide dissertazioni sulla caduta del *Serapeum*, si vedano *ibid.*, pp. 69-71; ATHANASSIADI 1993, pp. 13-16; WATTS 2006, pp. 189-191; CHUVIN 2012, pp. 72-76. BROWN 2008, p. 634, sottolinea: 'We tend to forget how much of this conflict was considered by late Roman Christians to have been fought out in heaven rather than on earth. In the Christian representation of their own history, the end of polytheism had occurred with the coming of Christ to earth'. E in questa direzione vanno anche molte delle fonti che descrivono la caduta del Serapeo (p. 635): 'The ecclesiastical authorities used the account to claim instant, supernatural victory. The bishop Theophilus was portrayed, in an illustrated chronicle of the fifth century, surrounded by palms of victory, standing upon the ruined Serapeum. But even the devotees of Serapis came to terms with defeat, by offering their own, equally supernatural version of the story. They declared that, in a manner characteristic of the gods of Egypt, Serapis had withdrawn to heaven, saddened that such blasphemy should have occurred in his beloved city'. Ne parla anche CHUVIN 2012, pp. 75-76.

²⁹⁶ WATTS 2006, p. 191, sottolinea che molti sono coloro che giungono da altrove proprio con l'obiettivo di difendere il Serapeo.

²⁹⁷ Si veda HAAS 2004, pp. 217-229. Le pp. 226-227 indagano brevemente la commistione tra elementi greci ed egizi nel paganesimo alessandrino.

²⁹⁸ Cfr. WATTS 2005, pp. 223-226

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 213-217.

Alessandria per studiare presso il grammatico Orapollo, anch'egli fervente pagano³⁰⁰. Una volta giunto in città, Paralio, come il fratello Atanasio poco tempo prima, si converte al cristianesimo:

‘Tuttavia il giovane lascia aperto il dialogo con il fronte cristiano, recandosi presso il fratello Atanasio che riesce a confutare le sue obiezioni, con l'aiuto di un altro monaco del suo stesso monastero, Sebastiano. [...] dopo aver letto numerosi trattati dei dottori della Chiesa, che combattono i pagani, egli aveva ricevuto da Dio la grazia di trionfare interamente su di questi, conversando con loro’³⁰¹.

Ha del paradossale l'apertura al dialogo mostrata da Paralio nella narrazione di Zaccaria, di contro alla svolta ben meno pacata che di lì a poco prenderanno gli eventi intorno alla sua figura: l'irriverenza che mostra nei confronti delle più intime credenze della tradizione gli causano l'ira dei non meno **intolleranti** colleghi pagani, che non appena ne hanno l'occasione si scagliano con violenza contro di lui, il quale si salva solo grazie all'intervento di altri cristiani. ‘Se però il caso viene minimizzato nel tribunale, nelle strade si amplifica in una sommossa in cui si dà la caccia ai pagani³⁰²’; ad avere la peggio, è il santuario di Menutis, che nel 486 viene distrutto da monaci ed estremisti cristiani, complice anche l'intervento di Paralio³⁰³.

L'episodio che più di tutti è divenuto simbolo dell'estrema lotta tra pagani e cristiani ad Alessandria è il triste epilogo della vita di Ipazia:

‘And thereafter a multitude of believers in God [...] proceeded to seek for the pagan woman who had beguiled the people of the city and the prefect through her enchantments. And when they learnt the place where she was, they proceeded to her and found her seated on a (lofty) chair; and having made her descend they dragged her along till they brought her to the great church, named Caesarion. Now this was in the days of the fast. And they tore off her clothing and dragged her [till they brought her] through the streets of the city till she died. And they carried her to a place named Cinaron, and they burned her body with fire. And all the people surrounded the patriarch Cyril and named him 'the new Theophilus'; for he had destroyed the last remains of idolatry in the city’³⁰⁴.

Giovanni di Nikiu, vescovo cristiano di VII secolo, autore del passo appena citato, è l'unica, tra le fonti pervenuteci, che giustifica, ed anzi ammira, il brutale assassinio di Ipazia, avvenuto nel 415. Per lui, Ipazia non è che ‘a female philosopher, a pagan’, ‘devoted at all times to magic, astrolabes³⁰⁵ and instruments of music’, una pericolosa incantatrice che ‘beguiled many people through (her) Satanic

³⁰⁰ Cfr. *Zac. Vit. Sev.* 15: ‘Costui [scil. Orapollo] conosceva in maniera considerevole la sua arte e il suo insegnamento era degno di elogio; ma era di religione pagana, e pieno di ammirazione per i demoni e la magia. Nella frequentazione di Horapollon, il paganesimo di Paralios si accentuò ulteriormente; egli si impegnò, infatti, a offrire con il suo maestro dei sacrifici agli idoli’. La traduzione dal testo siriano (l'originale, greco, è andato perduto) di questo passo, così come dei seguenti, è tratta da SFAMENI-GASPARRO 2006, p. 54, che ha a sua volta riportato la traduzione presente in KUGENER 1904, p. 15.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² CHUVIN 2012, p. 112.

³⁰³ Per la vicenda di Paralio e la distruzione del santuario di Menutis (per cui, si veda anche *supra*), qui solo tratteggiate, rimando a SFAMENI-GASPARRO 2006, pp. 53-62; WATTS 2006, pp. 216-220; CHUVIN 2012, pp. 110-115.

³⁰⁴ Giovanni di Nikiu, *Cronaca*, 84, 100-103. La traduzione in inglese dell'originario in lingua copta è tratta da CHARLES 1913, p. 102. CHUVIN 2012, pp. 297-298, offre qualche rapida linea sulla tradizione del testo.

³⁰⁵ Sull'erroneo riconoscimento dell'astrolabio da parte dell'autore, cfr. il commento di CAMERON 2016, p. 202: ‘[...] which [scil. Hypatia's Astrolabes] he ignorantly supposed to be, not a scientific apparatus, but an instrument of magic!’.

wiles³⁰⁶. Questa versione, che pur ci rende testimonianza della propaganda evidentemente condotta ai danni di Ipazia³⁰⁷, differisce grandemente dalle altre informazioni che si ricavano sulla sua figura e sulla sua morte. Anche Damascio, che poc' anzi in questa trattazione abbiamo visto in qualche modo screditare la filosofia di Ipazia³⁰⁸, condanna con durezza gli assassini della donna³⁰⁹. E ugualmente Socrate Scolastico, cristiano, biasima l'accaduto (*HE* 7,15):

‘ἀλλότριον γὰρ παντελῶς τῶν φρονούντων τὰ Χριστοῦ φόνοι καὶ μάχαι καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια’³¹⁰

La figura di Ipazia è andata incontro ad una lunghissima tradizione, che di volta in volta ha fatto di lei un'astuta maga incantatrice o, più spesso, la martire pagana per eccellenza, vittima innocente di una guerra tra religioni³¹¹. Tuttavia, già lo si è visto poco più indietro in questa trattazione, nell'ambiente filosofico Ipazia persegue un neoplatonismo tradizionale, ed è anzi per questo talora mal vista dai filosofi pagani più radicali. Se infatti ad Alessandria, a seguito della politica anti-intellettuale del vescovo Atanasio, il neoplatonismo di Giamblico prende piede, certo questo non determina la scomparsa di ambienti più moderati ed ancora aperti allo scambio culturale. Ed anzi tra tutti si distinguono per fama e prestigio proprio Ipazia, che inizia ad insegnare intorno agli anni '80 del 300, e, prima di lei, suo padre Teone³¹². Proprio in virtù della neutralità degli insegnamenti che portano avanti, la loro scuola accoglie tra i propri allievi sia cristiani che pagani³¹³. Pertanto stupisce che la filosofa sia stata uccisa per il suo paganesimo militante, laddove, lo si è capito, Ipazia era ben lungi dall'essere un'estremista convinta³¹⁴. Tant'è che, sottolinea A. Cameron: ‘[...] despite the fact that all our sources except Damascius were Christians, no one before John of Nikiu, writing 300 years after the event, actually says she was a pagan, which would be strange if it had been obvious to all

³⁰⁶ Giovanni di Nikiu, *Cronaca*, 84, 87.

³⁰⁷ CHUVIN 2012, pp. 297-303, indaga l'attendibilità della testimonianza di Giovanni di Nikiu, giudicandola poco verosimile.

³⁰⁸ *vit. Is.* 164, vedi *supra*.

³⁰⁹ *Ibid.*, 102: ‘μαθόντα δὴ οὕτω δηχθῆναι τὴν ψυχὴν, ὥστε φόνον αὐτῇ ταχέως ἐπιβουλεῦσαι, πάντων φόνων ἀνοσιώτατον. προελθούση γὰρ κατὰ τὸ εἰωθὸς ἐπιθέμενοι πολλοὶ ἀθροῖοι θηριώδεις ἄνθρωποι, ὡς ἀληθῶς σχέτλιοι, οὕτε “θεῶν ὄπιν εἰδότες” οὕτ’ “ἀνθρώπων νέμεσιν” ἀναιροῦσι τὴν φιλόσοφον, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς μικρὸν ὑποσπαιρούσης ἔτι ἐκκόπτουσιν (quest'ultima frase è ricavata da *Suda* IV 676, 1).

³¹⁰ Socrate Scolastico aveva in precedenza diversamente giudicato la distruzione del Serapeo; di seguito la riflessione di Watts (WATTS 2006, p. 199): ‘Socrates highlights an important difference between the action taken against the Serapeum and the murder of Hypatia. The Serapeum destruction was an attack on pagan property. Hypatia, however, was simply an innocent pagan civilian’.

³¹¹ Di seguito l'eloquente affermazione di A. Cameron (CAMERON 2016, p. 186): ‘It is fascinating to observe how down the centuries she has served as a lay figure for the prejudices of successive generations’. Il contributo (pp. 185-203) indaga la figura di Ipazia ed offre una a mio avviso assai verosimile spiegazione dei motivi del suo assassinio.

³¹² Membro, secondo la *Suda* (*Suda* Θ 205), del *Mouseion*, circolo di stampo conservatore, Teone era probabilmente orgoglioso della sua lontananza dal pensiero di Giamblico. Cfr. DZIELSKA 1995, p. 83 e WATTS 2006, p. 192, che la riprende.

³¹³ WATTS 2017, p. 46, afferma che con buone probabilità la scuola di Ipazia era frequentata per la maggioranza da cristiani. Le pp. 37-50 tratteggiano il *curriculum* portato avanti da Ipazia. Sulla presenza di una donna quale insegnante e filosofa in età tardoantica, cfr. CRIBIORE 2001, pp. 74-101 e DZIELSKA 2008, pp. 129-147.

³¹⁴ Sul tema, si veda anche WATTS 2006, pp. 196-203.

that this was the main cause of her spectacular murder'³¹⁵. Recentemente, sono infatti state avanzate proposte volte ad individuare cause diverse per l'assassinio di Ipazia. Le fonti non sono concordi nel descrivere le vicende intorno alla sua morte³¹⁶; una costante, è, tuttavia, l'implicazione di Cirillo, vescovo della città che, invero ben poco serenamente³¹⁷, era asceso all'episcopato a seguito della morte di Teofilo, nel 412. Di, qui, una delle ipotesi che va per la maggiore³¹⁸, è che la donna sia stata implicata in un gioco politico, più che religioso, che l'ha vista nel mezzo della lotta per il potere tra Cirillo e Oreste, prefetto d'Egitto, per cui Ipazia probabilmente parteggiava.³¹⁹ Tuttavia, vi è tra gli studiosi chi non condivide tale tesi; riporto di seguito la giusta osservazione di A. Cameron: "Cyril of all people knew the value, and danger, of creating martyrs. It is hard to believe that Cyril directly ordered the brutal public murder of a prominent local celebrity, an act that undoubtedly did both him and his cause more harm than good"³²⁰.

Io credo che un'unica motivazione non possa da sola spiegare un atto tanto crudo e violento quale è stato l'omicidio di Ipazia e certo non voglio proporre una nuova argomentazione per la sua morte. Tuttavia, tenendo conto del clima di violenza e antagonismo religioso che si respirava nell'Alessandria degli inizi del IV secolo, non mi viene difficile immaginare un'Ipazia, personaggio pubblico – e donna³²¹ – vittima di un intreccio politico, assassinata da individui incitati dalle idee di chi è pronto a spargere odio in chiunque sia incline a prestar loro ascolto³²².

Quel che è sicuro, è che dopo la morte di Ipazia non vi è più ad Alessandria per lungo tempo una figura di tale prestigio in ambiente filosofico: dal 415 fino all'incirca al 470, l'esodo dei giovani

³¹⁵ CAMERON 2016, p. 198.

³¹⁶ Stando a Damascio (*vit. Is.* 102) Cirillo avrebbe incontrato Ipazia presso la sua abitazione per caso, e avrebbe invidiato la sua fama, vedendo la folla lì riunita per acclamarla. Secondo quanto narrato da Socrate Scolastico (*HE* 7,15), invece, Ipazia sarebbe stata implicata nelle politiche tra Cirillo e Oreste, prefetto d'Egitto. Per una rapida analisi, si veda CHUVIN 2012, pp. 95-96. CAMERON 2016, p. 200, sottolinea come, nelle due versioni, una costante sia l'invidia (*φθόνος*) di Cirillo nei confronti di Ipazia.

³¹⁷ Giovanni di Nikiu, *Cronaca*, 84, 90, afferma soltanto che Cirillo è stato nominato vescovo dopo Teofilo: 'Now Cyril, who had been appointed patriarch after Theophilus [...] (trad. CHARLES 1913, p. 101); Socrate Scolastico (*HE* 7,7) racconta una storia diversa, secondo cui alla morte del vescovo sarebbe susseguita una lotta cruenta in cui Cirillo ebbe la meglio.

³¹⁸ Certo non l'unica; si veda ad esempio ATHANASSIADI 1993, p. 16: 'Confident in her assets, personal and social, Hypatia made an incessant show of power, preaching the doctrines of philosophy even in the streets of Alexandria. This attitude did not go unanswered for long and in 415 a Christian crowd dealt with her much in the manner in which George had been treated half a century before'. Il vescovo di Alessandria Giorgio, originario della Cappadocia, che è stato anche tra i maestri dell'imperatore Giuliano, fu assassinato ad Alessandria dai pagani il 24 dicembre del 361.

³¹⁹ Cfr. CHUVIN 2012, p. 96, che sostiene con convinzione: 'Il fatto d'essere pagana la rendeva solo più vulnerabile in un conflitto che in realtà concerneva la vita municipale di Alessandria'.

³²⁰ CAMERON 2016, p. 202; similmente WATTS 2006, p. 202: 'Some modern scholars have asserted that Hypatia's murder furthered both Cyril's political ambitions and his anti-pagan policies. This is an overly simplistic interpretation [...]'.
³²¹ Cfr. CAMERON 2016, p. 201.

³²² Per approfondimenti sulla figura di Ipazia, rimando alla già citata recente monografia di E. Watts, WATTS 2017; per trattazioni più brevi, rinvio ad alcune tra quelle cui io ho fatto riferimento in questo discorso: WATTS 2006, pp. 187-203; CHUVIN 2012, pp. 91-96; CAMERON 2016, pp. 185-203.

intellettuali verso la città di Atene, risulta notevolmente incrementato³²³. E molti sono poi coloro – tra cui Ierocle, allievo di Plutarco, ma anche, più avanti nel tempo, Ermia e Ammonio – che tornano nella loro città e ivi diffondono gli insegnamenti appresi³²⁴. Il centro filosofico di Alessandria diventa un'arteria della scuola neoplatonica di Atene.

Nel frattempo, negli anni '30 ad Atene Plutarco, ormai anziano, si appresta a scegliere con grande cura il suo successore. Quando egli muore, nel 432, alla guida della scuola ascende dunque Siriano. Moderato e ben inserito, grazie alla formazione del suo mentore, nella società³²⁵, Siriano è acuto filosofo, il primo a rendere esplicite le differenze tra Aristotele e Platone, senz'altro ponendosi a favore di quest'ultimo³²⁶. Ma egli muore prematuramente a pochi anni dall'inizio del suo incarico³²⁷; gli succede, anche per sua volontà³²⁸, Proclo. Con lui, la scuola di Atene raggiunge il culmine del prestigio. Filosofo arguto e pagano convinto, Proclo è fiero del suo credo e ben poco incline al compromesso: sotto la sua guida, il *curriculum* della scuola assume una piega fortemente orientata in senso religioso, in cui larga parte hanno gli oracoli Caldei³²⁹ e le pratiche teurgiche. Al contempo, lo scolarca non disdegna la vita politica, ma anzi ne è membro attivo. Proprio per l'eccentricità che dimostra, vuoi per ragioni religiose, vuoi per motivi d'ordine politico³³⁰, Proclo è allontanato dalla città:

‘έν’ ζάλῃ γάρ παρελθὼν καὶ ‘τρικυμία πραγμάτων’, καὶ πνευμάτων Τυφωναίων ἀντιπνέοντων τῇ ἐννόμῳ ζωῇ, ἐμβριθῶς οὗτος ἀνὴρ καὶ ἀστεμφῶς, εἰ καὶ παρακινδυνευτικῶς, ‘τὸν βίον’ διενήξατο. καὶ ποτε ἐν περιστάσει τινῶν γυπογιγάντων ἐξετασθεὶς ἀπῆρεν, ὡς εἶχε, τῶν Ἀθηναίων, τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ πειθόμενος, καὶ τὴν ἐπὶ τὴν Ἀσίαν ἐποιεῖτο πορείαν’

Già l'anno successivo, Proclo torna ad Atene. Da questo momento, il filosofo, pur rimanendo fedele ai suoi principi, opta per una condotta più discreta, che, unita al suo acume ed alla sua autorevolezza, gli permetterà di mantenere il suo ruolo fino alla morte, nell'aprile del 485. Così, ci racconta Marino,

³²³ Cfr. WATTS 2006, p. 203: ‘Her aim was never to bring about the conversion of her students and, consequently, one can presume that her curriculum contained little explicit criticism to Christianity. For this reason, she was just the sort that Cyril needed to support. Instead, by killing her and destroying the only school with the reputation to compete successfully against the Iamblichan teachers, Cyril created the environment in which Athenian-trained (and dogmatically pagan) philosophers could dominate Alexandrian philosophical life’.

³²⁴ Cfr. CAMERON 2016, p. 206.

³²⁵ Cfr. WATTS 2006, pp. 97-98.

³²⁶ Cfr. DI BRANCO 2006, pp. 130-131 e riferimenti bibliografici. Per una rapida sintesi delle fonti a nostra disposizione su Siriano e delle sue opere, si veda Saffrey, Henri D. (Paris), ‘Syrianus’, in: Brill’s New Pauly (SAFFREY 2006).

³²⁷ Il termine *ante quem* è il 439, anno in cui Proclo conclude il commento al *Timeo*.

³²⁸ Cfr. *Anth. Pal.* VII 341 (anche in Marin. *vit. Proc.* 36): ‘Πρόκλος ἐγὼ γενόμενῃ Λύκιος γένος, ὃν Συριανὸς / ἐνθάδ’ ἀμοιβὸν εἶς θρέψε διδασκαλίης. / ξυνὸς δ’ ἀμφοτέρων ὄδε σώματα δέξατο τύμβος· / αἶθε δὲ καὶ ψυχὰς χώρος ἔεις λελάχοι.’ L’epigramma testimonia la volontà di Siriano – in seguito realizzatasi - di edificare una doppia tomba che accogliesse se lui stesso e Proclo.

³²⁹ Cfr. Marin. *Vit. Proc.* 37.

³³⁰ Per una rapida indagine, corredata di un sunto delle principali voci bibliografiche sul tema, cfr. DI BRANCO 2006, pp. 144-145. Cfr. WATTS 2006, p. 105: ‘Without an elder to restrain his more provocative impulses, Proclus seems to have acted in accordance with his philosophical and religious inclinations. This was an admirable principle, no doubt, but, given the increasing power of Christians in fifth-century Athens, it was not the wisest of ideas’.

quando allo scolarca capita di mettere in atto pratiche teurgiche per curare Asclepigeneia, futura moglie di Teagene – tra i personaggi più in vista di Atene – Proclo fa in modo di passare inosservato, così da non destare l'attenzione di eventuali avversari³³¹. Dalla vicinanza dello scolarca a Teagene, se ne deduce che anche Proclo, così come i suoi predecessori prima di lui, sia riuscito ad ottenere per la sua scuola una certa protezione politica³³².

Già dalla sua fondazione, ma dall'età di Proclo in modo ancora più accentuato – complice la crisi economica³³³ che colpisce la città dalla metà del V secolo – la scuola neoplatonica tardoantica vive in una condizione di precario equilibrio, sul costante filo dello scontro con la classe dirigente ateniese³³⁴. E quando, con la scomparsa di Proclo, viene a mancare la figura di un *leader* dotato di altrettanta autorevolezza, la scuola va incontro al suo destino.

L'unica fonte che ci permette di seguire l'assai intricato svolgersi delle vicende negli ultimi decenni della scuola di Atene, è la frammentaria *Vita Isidori* di Damascio, composta da quello che sarà l'ultimo scolarca agli inizi del VI secolo. Διάδοχος di Proclo è Marino, biografo del suo predecessore, filosofo, stando alle testimonianze, dallo spirito mediocre, cagionevole di salute. La prima scelta di Proclo era forse lo stesso Isidoro, che tuttavia sceglie di rifiutare l'incarico. Quando però le condizioni fisiche di Marino, prevedibilmente, si aggravano, Isidoro accetta di succedergli. Si tratta in realtà di una decisione temporanea, giacché ben presto il filosofo abbandona Atene, per una non ben definita meta³³⁵. Alla guida della scuola, rimane Egia: di lui, Damascio restituisce un ritratto ben poco onorevole, ed anzi lo accusa di aver contribuito al degrado della scuola neoplatonica. Figlio di Teagene, un tempo pupillo di Proclo e nominato da questi secondo in carica al seguito di Marino, Egia era protagonista delle dinamiche politiche interne alla scuola di Atene già da tempo, ed avendo anzi approfittato dell'esilio cui era stato costretto tempo addietro Marino per imporsi ai vertici della scuola, era arrivato anche a rivaleggiare con Isidoro per avere il comando. Quando dunque diventa scolarca della scuola, gli insegnamenti filosofici ivi portati avanti prendono una svolta estremista: ad un quadro politico interno già contrastato, si aggiunge un'aperta opposizione della scuola alla classe

³³¹ Marin. *Vit. Proc.* 29. Per un commento al passo, cfr. DI BRANCO 2006, pp. 149-155 (parte del testo è dedicata ad una breve trattazione sulla casa di Proclo, nominata nel passo di Marino ('[...] συνεργησάσης αὐτῷ πρὸς τοῦτο καὶ τῆς οἰκίας, ἐν ἣ αὐτὸς ὄκει· καὶ γὰρ πρὸς τοῖς ἄλλοις εὐτυχήμασιν, ἀρμοδιωτάτη αὐτῷ καὶ ἡ οἰκησις ὑπῆρξεν, ἦν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ Συριανὸς καὶ ὁ προπάτωρ, ὡς αὐτὸς ἐκάλει, Πλούταρχος ὄκησαν, γείτονα μὲν οὖσαν τοῦ ἀπὸ Σοφοκλέους ἐπιφανοῦς Ἀσκληπιείου καὶ τοῦ πρὸς τῷ θεάτρῳ Διονυσίου, ὀρωμένην δὲ ἢ καὶ ἄλλως αἰσθητὴν γιγνομένην τῇ ἀκροπόλει τῆς Ἀθηνᾶς.' Sul tema, si veda anche CARUSO 2013, pp. 174-183 e CAMERON 2016, p. 213.

³³² Oltre al rapporto con Teagene, Proclo per la sua scuola si avvale anche della risonanza pubblica di Archiade, nipote di Plutarco e ben visto dall'alta società ateniese. Cfr. WATTS 2006, pp. 107-108.

³³³ Cfr. DI BRANCO 2006, pp. 131-135 e bibliografia.

³³⁴ *Ibid.*, p. 147.

³³⁵ PRLE II, 'Hegias' (pp. 528-529) sostiene il ritorno di Isidoro ad Alessandria. DI BRANCO 2006, pp. 175-176, si mostra contrario a questa versione.

aristocratica cristiana, a quel tempo ormai maggioritaria. Quando quindi Damascio, pur più autorevole e moderato di Egia, succede a quest'ultimo³³⁶, gli eventi hanno fatto il loro corso.

Si è arrivati dunque al 529, un anno di grande importanza: un editto di Giustiniano segna la fine della scuola neoplatonica di Atene. A restituirci nota dell'accaduto, un'unica fonte diretta contemporanea: il più o meno storicamente attendibile Giovanni Malala, che in questa occasione dà mostra, per nostro rammarico, di uno spiccato dono della sintesi (*Chron.* 18,47):

‘Ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἔπεμψεν ἐν Ἀθήναις, κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε ἀστρονομίαν ἐξηγεῖσθαι μήτε κόπτον ἐν μιᾷ τῶν πόλεων γίνεσθαι, ἐπειδὴ ἐν Βυζαντίῳ εὐρεθέντες τινὲς τῶν κοττιστῶν καὶ βλασφημίας δειναῖς ἑαυτοὺς περιβαλόντες χειροκοπηθέντες περιεβωμίσθησαν ἐν καμήλοις.’

Segnalo intanto una nota, invero non sottovalutabile, che ha a che fare con la tradizione del testo: per ἀστρονομίαν, riportata nel ms. Oxon. Barocc. 182³³⁷, esiste anche la lezione νόμιμα³³⁸, tradita dall'*excerptum* nel ms. Vat. gr. 163³³⁹. Su questo punto le opinioni degli studiosi divergono: vi è chi accoglie con fermezza la prima variante, come E. Watts³⁴⁰, e chi invece, tra cui A. Cameron³⁴¹, propende per la scelta opposta. Le conseguenze nell'interpretazione del testo stesso rischiano di essere significative.

Le esegesi di questo passo, così breve ma testimone di un momento di portata straordinaria, sono innumerevoli; ad esse rimando per dei commenti più puntuali³⁴².

Nel suo utile contributo, Hällström³⁴³ offre una completa panoramica delle fonti a disposizione per la ricostruzione dell'episodio – insieme all'estratto ricavato da Giovanni Malala, anche un passo delle *Historiae* di Agazia³⁴⁴, oltre ad una serie di testimonianze secondarie – e di alcune delle interpretazioni proposte dagli studiosi. La versione tradizionale è quella che vede l'editto di Giustiniano atto a colpire direttamente la scuola neoplatonica di Atene, nel quadro di una innegabile campagna contro i culti tradizionali. Tuttavia, ancora una volta, non vi è forse soltanto una

³³⁶ Non sono chiare le dinamiche secondo cui Damascio succede ad Egia; la *Vita Isidori* tace sull'argomento. Per una trattazione della successione alla guida della scuola di Atene da Marino a Damascio, con puntuali riferimenti alla *Vita Isidori* e rimandi bibliografici, si veda DI BRANCO 2006, pp. 157-179. Anche WATTS 2006, pp. 110-128, ripercorre lo svolgersi degli eventi.

³³⁷ Non avendo io le competenze per fare l'esegesi del passo, la scelta è dettata da motivazioni di mera uniformità: come quasi tutti gli altri passi in greco, la versione è quella tratta dal *TLG*.

³³⁸ Così L. Dindorf, *Ioannis Malalae Chronographia. Accedunt Chilmeadi Hodiique Annotationes et Ric. Bentleyi Epistola ad Io. Millium* (1831).

³³⁹ Cfr. CAMERON 2016, p. 208 e nota 21.

³⁴⁰ WATTS 2004, pp. 171-172 ed anche WATTS 2006, p. 131.

³⁴¹ CAMERON 2016, pp. 208-209. Si veda anche HÄLLSTRÖM 1994, pp. 146-147.

³⁴² Tra le varie, posso rimandare ad alcune di quelle di cui mi sono servita nella trattazione: BLUMENTHAL 1978, pp. 369-385; HÄLLSTRÖM 1994, pp. 141-160; WATTS 2004, pp. 168-182; WATTS 2006, pp. 128-138; CARUSO 2013, pp. 160-162; CAMERON 2016, pp. 205-245.

³⁴³ HÄLLSTRÖM 1994, pp. 141-160.

³⁴⁴ Agazia rende conto del viaggio dei sette filosofi, tra cui Damascio, verso la corte del re Cosroe, in Persia, avvenuto probabilmente nell'anno 531-532. Oltre ai contributi già citati sulla chiusura della scuola di Atene, si veda anche CHUVIN 2012, pp. 140-145.

spiegazione. Anzitutto, come in altre parti è stato giustamente notato, il silenzio delle fonti sull'accaduto non può essere totalmente ignorato. E per di più, il solo testimone che esplicitamente nomina l'editto, non fa menzione alcuna della scuola di Atene, ed anzi il divieto di insegnare filosofia sembra essere esteso a ogni individuo. Una circostanza che, lo si sa, non si verifica. Se poi si guarda al contesto nel quale la scuola di Atene viene chiusa, si è già visto come essa, pur avendo raggiunto con Damascio una certa stabilità, provenga tuttavia da un periodo di sconvolgimenti interni piuttosto accentuati. Di qui, alcuni hanno proposto che la scuola di Atene abbia subito le conseguenze di dinamiche politiche: l'editto di Giustiniano, più che essere rivolto direttamente contro la scuola di Atene, avrebbe piuttosto rappresentato il pretesto per iniziative di carattere locale³⁴⁵. Secondo altri, le motivazioni sono da individuare in ragioni d'ordine economico e finanziario: vi è chi ha sostenuto che la scuola non sia mai stata chiusa, ma che sia piuttosto finita in bancarotta a causa delle confische attuate da Giustiniano ai danni di essa³⁴⁶. Qualche studioso si è anche spinto a dire che la scuola di Atene non sia mai formalmente esistita³⁴⁷.

Al di là delle proposte più estreme, più o meno provocatorie, io credo che, di nuovo, la verità stia nel mezzo. A vedervi soltanto una dinamica conflittuale tra pagani e cristiani, si rischia forse di andare incontro ad una eccessiva semplificazione. Tant'è che, di certo, l'insegnamento della filosofia non scompare. Che si accetti o meno la tesi, assai dibattuta, di A. Cameron – che afferma: 'In all probability the school of Athens closed its doors for good not in 529 and not because of Justinian, but perhaps in the 550s'³⁴⁸ – è tuttavia innegabile che non solo ad Alessandria Olimpiodoro ancora insegna filosofia nel 565³⁴⁹, ma che anche nel 610, Stefano, filosofo alessandrino, è chiamato a Costantinopoli a ricoprire una cattedra di filosofia. Tra i suoi insegnamenti: 'Christian teaching and the authority of the Bible'³⁵⁰, insieme a 'the Aristotelian idea of the eternity of the world, the existence

³⁴⁵ Cfr. WATTS 2006, p. 136. Sul funzionamento delle leggi in generale, si veda HARRIES 1993, p. 15: 'But the basic structure was, to a great extent, adapted to the expression of the priorities of governors and subjects rather than those of the emperor.' Tuttavia è lo stesso autore ad aggiungere: 'Yet, despite all these external pressures the character of his administration and of its achievements was the ultimate responsibility of the emperor alone'. Cfr. CAMERON 2016, p. 240: 'Imperial edicts were only as effective as the local officials who were supposed to enforce them'.

³⁴⁶ GEROSTERGIOS 1982, pp. 72-73; cfr. HÄLLSTRÖM 1994, p. 143. Sulle limitazioni di Giustiniano ai danni dei pagani, cfr. *CJ* 1.11.9 e 1.11.10

³⁴⁷ Cfr. CARUSO 2013, p. 163: 'Chiude il quadro delle evidenze circa la possibilità che i filosofi insegnassero nelle loro case la constatazione che l'editto di Giustiniano del 529 d.C. non agì espressamente contro alcuna istituzione formale, in quanto questa, molto probabilmente, non esisteva.'

³⁴⁸ CAMERON 2016, p. 245. Ad onor di completezza, l'autore conclude: 'But it no longer functioned as a school in the accepted sense. Simplicius (I suggest) presided over a short-lived, informal Institute for Advanced Study.'

³⁴⁹ Le ragioni della maggiore persistenza del centro filosofico di Alessandria rispetto a quello di Atene, cui già si è accennato, sono state spesso individuate nella maggiore adattabilità dei maestri di Alessandria, più inclini a scendere a compromessi e ad accogliere elementi cristiani, rispetto a quelli ateniesi. Questa tesi già la si trova già in uno studio della fine del XIX secolo; cfr. TANNERY 1896, p. 532: 'Ainsi, tandis que l'école d'Athènes restait exclusivement païenne, celle d'Alexandrie s'ouvrait aux chrétiens, ce qui explique son maintien sous Justinien et même après cet empereur.' Della stessa idea MARROU 1968, pp. 151-152, che cita Tannery. Come già si è visto, anche WATTS 2006 si colloca nella medesima scuola di pensiero.

³⁵⁰ WATTS 2006, p. 258.

of Aristotle's fifth element, and other key doctrines that lay beneath the teachings of the traditional, Neoplatonic philosophical system³⁵¹. Il tutto, con il benessere di un imperatore cristiano³⁵².

Nel corso di questa trattazione mi sono soffermata soltanto sui centri filosofici di Atene e Alessandria; ve ne sono tuttavia altri, ugualmente importanti, che meritano almeno una menzione³⁵³. Tra questi, si ricordi anzitutto la scuola imperiale di Costantinopoli, fondata nel 425 per volere di Teodosio II³⁵⁴. In essa, vengono stabilite decine di cattedre di grammatica e retorica greca e latina e due cattedre di legge; soltanto un posto viene riservato all'insegnamento della filosofia. Il prestigio che l'istituzione raggiunge è subito grande; alla sua fama, e alla conseguente diminuzione del flusso di studenti verso Atene, Di Branco collega parte della crisi economica che affligge la città già alla metà del V secolo³⁵⁵.

Altro centro intellettuale tardoantico di grande importanza è sito nella città di Gaza³⁵⁶. Un tempo baluardo della tradizione³⁵⁷, la sua popolazione va incontro, con una sorte non molto dissimile a quella di Alessandria, ad una progressiva cristianizzazione³⁵⁸. Ad accelerarne il meccanismo di conversione è il vescovo Porfirio, che tra il 398 e il 402, quando ancora la componente cristiana della popolazione è minoritaria, si adopera con tutte le sue forze per raggiungere il suo fine, ed ottenere, nonostante l'iniziale riluttanza dell'imperatore Arcadio³⁵⁹, la legittimazione ad abbattere gli otto templi pagani della città. Tra essi, anche il *Marneion*³⁶⁰.

Fra la fine del V e il VI secolo, a Gaza è attestata l'esistenza di una scuola di retorica fiorente e di prestigio³⁶¹. Tra i suoi maggiori esponenti, Procopio, Enea, Zaccaria Scolastico, Coricio; della loro produzione letteraria si dirà qualcosa in più nel capitolo dedicato ai generi poetici. Per ora, basti ricordare che Procopio, cristiano, forse iniziatore delle 'Catene esegetiche', è anche filosofo e fine conoscitore dei classici; al contempo Coricio, suo allievo, anch'egli cristiano, dà prova di conoscere

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² BLUMENTHAL 1978, p. 385.

³⁵³ Un'utile panoramica è offerta in WILSON 1983, pp. 28-60.

³⁵⁴ *CTh* XIV.9.3. La legge si inserisce anche nel quadro di una più ampia politica volta a ridurre l'insegnamento privato. Cfr. MARROU 1956, p. 411.

³⁵⁵ DI BRANCO 2006, p. 134.

³⁵⁶ Per una trattazione approfondita sulla scuola di Gaza, cfr. il recente AMATO-CORCELLA-LAURITZZEN 2017.

³⁵⁷ Sulla vitalità pagana di Gaza nel IV secolo, cfr. BELAYCHE 2004, pp. 5-22.

³⁵⁸ Per una rapida trattazione della conversione della popolazione di Gaza tra il IV e il V secolo, si veda GLUCKER 1987, pp. 43-51. Anche VAN DAM 1985, pp. 1-20, offre un interessante contributo sul tema, che si espande in considerazioni di carattere generale sul passaggio delle genti dal paganesimo al cristianesimo. Significativa una delle considerazioni finali (pp. 17-18): 'But in terms of social structure and motivating values nothing much had changed, because people often convert to a new cult to obtain more of what they need or want, not something entirely different. [...] Christianity itself was converted to secular values'. (Sull'ultimo punto, l'autore cita a sua volta BULLIET 1979, pp. 33-42).

³⁵⁹ Cfr. Marc. Diac. *Vit. Porph.* 41: 'Οἶδα ὅτι ἡ πόλις ἐκεῖνη κατείδωλός ἐστιν, ἀλλ' εὐγνωμονεῖ περὶ τὴν εἰσφορὰν τῶν δημοσίων πολλὰ συντελοῦσα. Ἐὰν οὖν αἰφνιδιάσωμεν αὐτοὺς τῷ φόβῳ, φυγῆ χρήσονται καὶ ἀπόλλομεν τοσοῦτον κανόνα'.

³⁶⁰ Per sintetiche narrazioni della vicenda, cfr. FOWDEN 2013, pp. 72-76 e CHUVIN 2012, pp. 83-85.

³⁶¹ Non è chiaro quando la scuola sia sorta. Per qualche linea, cfr. GLUCKER 1987, p. 51.

Sofrone, mimografo siracusano di V secolo a.C., e Menandro³⁶². Voglio quindi richiamare l'attenzione su un altro punto, più affine a questa parte della trattazione: dei quattro personaggi appena citati, almeno tre presentano qualche connessione con Alessandria. Zaccaria Scolastico, di cui già si è parlato in quanto principale testimone della vicenda di Paralio, ha studiato filosofia neoplatonica ad Alessandria³⁶³, così come anche Enea³⁶⁴. Similmente, Procopio sembra aver soggiornato per un periodo nella città³⁶⁵.

Si ha quindi un ulteriore riscontro della grande comunicazione che vi era nella parte orientale dell'impero tra i centri più importanti: Atene, Alessandria, Gaza. A dispetto del forte clima di opposizione che molta parte della storiografia tardoantica vuole propugnare, ci viene restituita l'immagine di una società intellettuale viva, dinamica, e aperta al confronto.

³⁶² Cfr. CHUVIN 2012, p. 120. Per approfondimenti sugli esponenti della scuola di Gaza, cfr. WILSON 1983, pp. 30-33; GLUCKER 1987, pp. 51-57; IMPELLIZZERI 1993, pp. 163-166; AMATO-CORCELLA-LAURITZEN 2017.

³⁶³ Ed è anche autore di un dialogo, *Ammonius*, scritto negli anni '90 del V secolo. Sul suo contenuto, cfr. WATTS 2005, pp. 219-229.

³⁶⁴ Così per WATTS 2004, p. 16; WATTS 2006, tuttavia, afferma: ' [...] while he was friendly with Alexandrian Neoplatonists, Aeneas did not live in Alexandria and likely had little to do with students in that city'.

³⁶⁵ Cfr. WATTS 2004, p. 16.

Parte seconda

In questa seconda parte della trattazione, si condurrà un'analisi volta ad indagare i riusi di formule classiche all'interno della poesia cristiana tardoantica. Tuttavia, è bene sottolineare come sia ormai assodato che il terreno culturale cui pagani e cristiani facevano riferimento fosse pressoché il medesimo - conseguenza di una formazione di stampo classico condivisa. Sulla base di tale evidenza, ed anche in virtù del nuovo paradigma del dialogo di contro a quello conflittuale, alcuni degli studiosi contemporanei auspicano dunque che si ponga fine alle categorizzazioni degli autori sulla base del credo religioso³⁶⁶. Scopo di questa ricerca non è soltanto l'individuazione di stilemi classici nella poesia a contenuto religioso, ma anche l'indagine delle differenze nell'adozione di strutture pagane tra opere del côté greco e latino. Il contesto letterario preso a riferimento è la poesia biblica tardoantica. Sono stati individuati quattro autori: Giovenco e Sedulio per il panorama latino, Gregorio di Nazianzo e Nonno di Panopoli per quello greco. L'obiettivo di tale campionario è dunque quello di comparare tra loro figure di spicco all'interno del panorama tardoantico e, al contempo, abbozzare un'indagine in diacronia dello sviluppo della poesia parafrastica – sempre in un'ottica del confronto tra mondo greco e latino -: Giovenco e Gregorio sono considerati tra i primi versificatori di materia cristiana³⁶⁷; Sedulio e Nonno si collocano in un momento in cui il genere si mostra già diffuso. Si cercherà in qualche modo di vedere se le modificazioni sul piano sociale e religioso di cui nella parte I si sono ripercorse le fila abbiano anche portato a conseguenze sul piano letterario.

L'analisi verterà anzitutto sull'adozione di epiteti classici divini nelle opere in esametri degli autori sopracitati; data la specificità della materia trattata, al fine di giungere a dei risultati il più rappresentativi possibile – sebbene questo lavoro, lo sottolineo, non abbia in alcun modo pretesa di esaustività – si è deciso di considerare le opere nella loro interezza: gli *Evangeliorum libri quattuor* di Giovenco, il *Carmen Paschale* di Sedulio, la *Parafrasi del vangelo di Giovanni* di Nonno. Gregorio di Nazianzo merita un discorso a parte: visto lo stato in cui ancora versa il *corpus* poetico dell'autore, ed anche in virtù di una maggiore affinità tematica con le altre tre opere, si è deciso di considerare

³⁶⁶ Questo è lo spirito che caratterizza tutti gli studi di Alan Cameron. Segnalo anche la piccola nota di polemica di G. Agosti, in un contributo ben pertinente a questo lavoro (AGOSTI 2009, p. 313): 'E nelle storie della letteratura greca si continua di regola a perpetuare il modello che separa nettamente la letteratura "pagana" da quella cristiana. [...] Personalmente sono profondamente convinto che in una storia della letteratura greca tardoantica non abbia senso separare gli autori sulla base della confessione religiosa'.

³⁶⁷ Per quanto riguarda il panorama greco tardoantico, ove Gregorio è stato ritenuto anticipatore nel campo della letteratura cristiana in versi classici, il ritrovamento del codice Bodmer, risalente probabilmente al IV secolo, ha in parte modificato tale convinzione. Cfr. AGOSTI 2009, p. 323. Sul codice Bodmer, si veda anche AGOSTI 2001, pp. 185-217.

una selezione più esigua di testi, che comprende primariamente i versi strettamente a tema biblico (1,1, 12-28)³⁶⁸, ma che guarda anche al resto dei *carmina* del Nazianzeno.

In taluni casi ritenuti particolarmente significativi, verranno proposte delle comparazioni tra piccole porzioni di testo che dall'analisi degli epiteti muoveranno verso considerazioni di carattere più generale, in cui si cercherà in qualche modo di rendere conto delle differenti opinioni degli studiosi in materia di *Kontrastimitation*³⁶⁹ e teoria della continuità.

Nelle pagine che seguono si procederà dando anzitutto qualche linea sulla biografia dell'autore e, in modo un poco più esteso, sull'opera presa in esame (con rimando ad alcune delle voci bibliografiche più importanti); di seguito, verrà condotta l'analisi sul testo e contestualmente saranno indagati i risultati di volta in volta ottenuti.

Una nota di ordine metodologico:

Nel condurre la mia indagine, ho chiaramente usufruito della strumentazione digitale a disposizione.

Per il côté greco, mi sono prevalentemente avvalsa del supporto del TLG.

Per il côté latino, invece, è stata di notevole aiuto la banca dati *Musisque deoque*, che è nata intorno alla fine del 2005 – ma è in continuo aggiornamento - ed è di grande importanza nell'ambito degli studi sull'intertestualità. L'utilizzo di tale strumento mi ha permesso di evidenziare qualche caso in cui i versi di Giovenco e Sedulio sembrano rievocare antecedenti classici, in virtù di un'assonanza o dell'andamento, e non per precipui richiami inconfutabilmente intenzionali. Si tratta di pochi casi – per lo più mi sono attenuta alla più stretta indagine degli epiteti – sempre opportunamente segnalati³⁷⁰.

³⁶⁸ Su questo si dirà qualcosa di più specifico nella parte dedicata a Gregorio. Vedi *infra*.

³⁶⁹ Cfr. VAN DER LAAN 1993, pp. 151-164. Brevemente anche PONTANI 2018, p. 221.

³⁷⁰ Su questo, cfr. MASTANDREA 2015, pp. 51-80, in cui sono indagati i richiami – inconsci e volontari – alla tradizione, con particolare attenzione ai riferimenti agli *Annales* di Ennio.

Per alcuni studi che indagano il legame tra le potenzialità di *Mqdq* e rigida metodologia che necessariamente deve essere perseguita, soprattutto in riferimento alla tradizione manoscritta, si vedano MONDIN 2009, pp. 73-105; SPINAZZE' 2011, pp. 59-71. Si veda anche COLOMBI 2011, pp. 172-173, che in uno studio dedicato ai legami tra Giovenco e Silio Italico (*infra*), accenna alla possibilità di intervenire sugli *Evangeliorum libri quattuor* con il supporto di *Mqdq*. Lo studio si colloca all'interno di una raccolta nata proprio a seguito dei lavori del progetto *Musisque deoque*; si veda anche VENUTI 2011, pp. 29-34, che indaga la metodologia che è alla base dell'apparato digitale virgiliano.

1 Giovenco

1.1 L'autore e l'opera

Primo per ordine cronologico dei quattro autori oggetto di analisi è Gaio Vettio Aquilino Giovenco³⁷¹. Le poche notizie biografiche che si hanno su di lui sono per lo più ricavate da alcuni estratti delle opere di Girolamo, che ne tratteggiano brevemente il profilo e offrono qualche indicazione sulla cronologia; si veda anzitutto questo passo tratto dal *De viris illustribus*:

‘Iuvenus, nobilissimi generis Hispanus, presbyter, quattuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens quattuor libros composuit, et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe³⁷².

Sempre Girolamo costituisce l'unica fonte che offre una datazione per gli *Evangeliorum Libri Quattuor*, facendoli risalire all'anno 329³⁷³. Questa data, talora messa in discussione³⁷⁴, è ormai oggi generalmente accettata³⁷⁵.

L'opera di Giovenco, che si compone di quattro libri, per un totale di 3211 esametri, costituisce il primo esempio di poesia parafrastica latina: il poeta, ricalcando fedelmente il contenuto dei quattro vangeli³⁷⁶ rielabora in metro classico la materia biblica, narrando la vita di Cristo dall'annunciazione alla resurrezione³⁷⁷. Al libro primo è anteposto un proemio in 27 versi a carattere programmatico. Recuperando il verso dattilico³⁷⁸ il poeta cristiano dialoga inevitabilmente con la tradizione: molti sono gli studiosi che si sono interrogati sul rapporto che intercorre tra Giovenco e la letteratura pagana, indagandone la natura. Vi è dunque chi ha visto negli *Evangeliorum Libri* un intento primariamente contrastivo³⁷⁹ e chi si è invece posto a favore di una teoria della continuità³⁸⁰; molte delle argomentazioni in difesa dell'una o l'altra tesi sono invero egualmente tratte dalla *Praefatio*³⁸¹.

³⁷¹ Nelle pagine che seguono sono fornite alcune rapide indicazioni sull'autore e l'opera. Per trattazioni più estese rimando a GREEN 2006, pp. 1-134; COLLIER 2008, pp. 1-44; GALLI 2012, pp. 5-44 e, più recentemente, MCGILL 2016, pp. 1-33.

³⁷² HIER. *vir. ill.* 84.

³⁷³ HIER. *Chron.* 329.

³⁷⁴ MAROLD 1890, p. 329, basandosi su alcuni spunti ricavati dall'epilogo dell'opera di Giovenco – in cui l'autore fa riferimento all'imperatore Costantino – individua il 332 come *terminus post quem*. L'argomentazione portata avanti da Marold, tuttavia, è oggi ritenuta dai più poco fondata; per una breve disquisizione, cfr. GREEN 2016, pp. 3-7.

³⁷⁵ È la datazione riportata dalla maggior parte dei commenti al testo di Giovenco; MCGILL 2016, p. 4 specifica: ‘[...] if the *ELQ* was not completed in 329, there are no grounds for doubting that it appeared close to that year’.

³⁷⁶ Giovenco attinge soprattutto dal vangelo di Matteo.

³⁷⁷ Gli ultimi versi dell'opera (IVVENC. *evang.* 802-812) costituiscono un breve epilogo in cui l'autore tesse l'elogio di Costantino. GREEN 2006, pp. 28-29 fornisce un'utile sintesi in forma schematica del contenuto dell'opera, specificando di volta in volta quale dei quattro evangelisti Giovenco abbia preso a riferimento.

³⁷⁸ È stato talvolta sottolineato come tale scelta stilistica dell'autore rientri forse nel programma politico culturale promosso da Costantino; cfr. NAZZARO 2012, pp. 11-12.

³⁷⁹ Tra gli altri, PALLA 1973, pp. 277-282.

³⁸⁰ Cfr. PASCHALIS 2020, p. 193, che afferma: ‘[...] I would prefer to see in it [scil. *praefatio*] a remarkable sense of continuity’.

³⁸¹ Per trattazioni specificamente dedicate alla *Praefatio*, cfr. PALLA 1977, pp. 277-282 e NAZZARO 1983, pp. 47-84.

In essa Giovenco, nell'anticipare la forma e il contenuto della materia trattata e chiarire quali motivazioni lo abbiano guidato, chiama in causa gli antichi (IVVENC. *evang. praef.* 15-20):

‘Quod si tam longam meruerunt carmina famam,
Quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt,
Nobis certa fides aeternae in saecula laudis
Immortale decus tribuet meritumque rependet.
Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta,
Diuinum populis falsi sine crimine donum’.

Gli autori dei *carmina quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt* cui Giovenco fa riferimento sono i classici³⁸², Omero e Virgilio su tutti, questi ultimi menzionati nel testo attraverso una perifrasi (IVVENC. *evang. praef.* 9-10): ‘Hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes, / Illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis’.

Quanti sostengono la tesi contrastiva vedono in questo passo una chiara testimonianza a loro favore; cito dal contributo di R. Palla³⁸³: ‘[...] queste diversità ci possono già far vedere come, rispetto ad essi [*scil.* i classici], egli si ponga su di un piano diverso e superiore. Questa superiorità non dipende comunque dall'arte o dai meriti poetici bensì dall'argomento più elevato di cui viene a trattare: le imprese di Cristo, a differenza di quelle degli eroi antichi, oggetto dei canti pagani, sono *vitalia* [...]’. L'argomentazione proposta da Palla apre la via a tutt'altra tesi, che muove in senso contrario, e che io trovo convincente: ‘Whatever the exact sense of *vitalia* may be³⁸⁴, the term *gesta* is employed at the obvious expense of Jesus' teaching, which carries equal weight to his actions – not to mention that the notion of *gesta* is here extended to include the passion narrative of Jesus as well³⁸⁵’.

Da un lato, non si può negare la superiorità che Giovenco attribuisce alla materia cristiana, destinata ad un *decus immortale* ed anzi quasi ad esser motivo della salvezza dell'anima dell'autore³⁸⁶, a dispetto della *gloria similis aeternae*³⁸⁷, tutta terrena, dei *vates*³⁸⁸. Ed è anche vero che è di fatto Giovenco a introdurre il *topos* della dicotomia tra la poesia classica, che mescola realtà e menzogna, e quella cristiana, che narra sempre la verità³⁸⁹. D'altro canto, parimenti evidente è il rispetto che trapela dalle parole che Giovenco dedica agli antichi poeti. Del resto l'autore cristiano, fine conoscitore dei classici, già nel proemio si riallaccia spesso non solo all'epica, ma anche agli altri generi letterari. Lo stesso riferimento alla fama imperitura del poeta, pur mirando a contrapporre

³⁸² PALLA 1977, p. 277, ci tiene a sottolinearlo (‘Il discorso introduttivo della *Praefatio*, per quanto in esso siano nominati unicamente Omero e Virgilio, non è da intendere, come troppo spesso si è fatto fino ad ora, limitatamente a questi due poeti [...]’.)

³⁸³ *Ibid.* p. 278.

³⁸⁴ Per qualche linea bibliografica sul dibattito generatosi tra gli studiosi, si veda SIPPIONE 2011, p. 436, nota 16.

³⁸⁵ PASCHALIS 2020, p. 193.

³⁸⁶ IVVENC. *evang. praef.* 22-24: ‘[...] hoc etenim forsitan me subtrahet igni / Tunc, cum flammiuma descendet nube coruscans / Iudex, altithroni genitoris gloria, Christus’. Sull'uso dell'epiteto *altithroni*, vedi *infra*.

³⁸⁷ *Ibid.*, 11-12.

³⁸⁸ *Ibid.*, 11.

³⁸⁹ Cfr. SIPPIONE 2011, p. 436.

autori pagani e cristiani, non può non richiamare alla memoria la celebre ode di Orazio³⁹⁰ e, ancor prima, i lirici greci³⁹¹. Similmente Giovenco, nel momento in cui sostituisce l'invocazione alle Muse con quella allo *Spiritus auctor*³⁹², si sta comunque ponendo nel solco della tradizione.

Ed estendendo l'indagine dal proemio all'opera integrale, risulta evidente che il prete spagnolo conosce nel profondo e ammira la tradizione, la quale rivive nei suoi versi, che solo in rari casi sembrano rasentare la tecnica centonaria³⁹³. Certo non mancano esempi in cui si percepisce una volontà contrastiva³⁹⁴: dopotutto l'autore è un cristiano che vive nell'epoca di Costantino, in uno dei momenti in cui nel modello propugnato dalla retorica il conflitto tra pagani e cristiani è più marcato. Tuttavia io credo non vada trascurato un dato fondamentale, che propongo così come elegantemente riportato da Paschalis³⁹⁵: 'As a matter of fact, ELQ resumes the interrupted Latin epic tradition, since it is the first Latin *epos* to be written after Silius Italicus' *Punica*'.

1.2 Analisi degli epiteti contenuti negli evangeliorum libri quattuor di Giovenco

Nelle pagine che seguono ho tentato di condurre un'analisi degli epiteti divini presenti all'interno degli *Evangeliorum Libri Quattuor* di Giovenco, focalizzandomi su quelle inevitabili reminiscenze classiche che divengono un ulteriore spunto, da una prospettiva assolutamente letteraria, per indagare il rapporto che lega cristiani e pagani. Ai fini di rendere la trattazione il più possibile chiara e ordinata ho deciso di non seguire l'ordine di apparizione degli epiteti nel testo ma di suddividere i vari attributi sulla base della figura cui essi sono riferiti; procederò dunque indagando volta per volta i personaggi protagonisti dell'opera, pur cercando di evitare eccessive e troppo artificiose categorizzazioni. Partendo dunque da quella netta distinzione tra il Bene e il Male invero assai tipica del dettato evangelico³⁹⁶, ho individuato da un lato le figure di Dio, Gesù, Maria, gli apostoli e i profeti, dall'altro coloro che pertengono alla sfera opposta, il demonio tra tutti.

1. Epiteti riferiti a Dio e a Gesù

³⁹⁰ HOR. *carm.* 3, 30, 1: 'Exegi monumentum aere perennius'. Cfr. PASCHALIS 2020, p. 193.

³⁹¹ Si vedano i riferimenti alla fama immortale della poesia presenti in Pindaro (*Pythia* 6, 5-14 :

‘Πυθιόνικος ἔνθ’ ὀλβίοισιν Ἐμμενίδαις / ποταμίᾳ τ’ Ἀκράγαντι καὶ μὲν Ξενοκράτει / ἔτοιμος ὕμνων θησαυρὸς ἐν πολυχρύσῳ / Ἀπολλωνία τετείχισται νάπα· / τὸν οὔτε χειμέριος ὄμβρος, ἐπακτὸς ἐλθὼν / ἐριβρόμου νεφέλας / στρατὸς ἀμείλιχος, οὔτ’ ἄνεμος ἐς μυχοῦς / ἄλλος ἄξιοισι παμφόρῳ χεράδει / τυπτόμενον. [...]’ e *Nemea* 4, 79-81: ‘ [...] εἰ δέ τοι / μάτρῳ μ’ ἔτι Καλλικλεῖ κελεύεις / στάλαν θέμεν Παρίου λίθου λευκοτέραν·’.

³⁹² IVVENC. *evang.* praef. 25-26.

³⁹³ Negli *Evangeliorum Libri* Giovenco ricorre spesso ai vari ‘tasselli’ della poesia epica, che assembla e rielabora. Per una analisi, in cui è fatto uso dello strumento digitale *Musisque Deoque* per indagare le allusioni che nell'opera di Giovenco rimandano a Silio Italico (che quantitativamente sembra essere la terza fonte adoperata dal poeta, dopo Virgilio e Ovidio), cfr. COLOMBI 2011, pp. 157-185.

³⁹⁴ Qualcosa emerge anche dall'analisi degli epiteti divini, vedi *infra*.

³⁹⁵ PASCHALIS 2020, p. 193.

³⁹⁶ È stato sottolineato che l'opera di Giovenco rende ancora più esplicita la distinzione tra il Bene e il Male; cfr. ŠUBRT 1993, pp. 13-14.

1.1. Cristo

Comincio indagando la figura di Cristo, la cui vasta gamma di attributi è spesso intrecciata, per ovvie ragioni d'ordine dottrinale, a quella di Dio.

Anzitutto, in tutte le sue 40 occorrenze in corpo di testo, la voce *Iesus* nelle diverse declinazioni appare soltanto in fine d'esametro; per 20 volte, il nome *Iesus* ricorre solo, privo di attributo³⁹⁷. Il primo degli aggettivi che si trova ad esso riferito è *parvus*, declinato all'accusativo (IVVENC. *euang.* 1, 199: 'Ecce simul paruum gremio genetricis Iesum'); questa prima occorrenza ci permette di vedere una caratteristica del tutto tipica della modalità compositiva di Giovenco, che verrà in parte approfondita nel corso dell'analisi: la maggior parte degli epiteti che l'autore adotta, ha uno stretto legame col contesto narrativo in cui è inserita³⁹⁸. In IVVENC. *euang.* 1, 199, è chiaro, si fa riferimento a Gesù nato da pochi giorni³⁹⁹. Da un punto di vista del dialogo intertestuale, il verso preso in esame sembra debitore di VERG. *Aen.* 2, 674: 'Haerebat parvumque patri tendebat Iulum'; i due esametri, che anche da un punto di vista del contesto possono avere una qualche similarità (come nel passo di Giovenco la madre Maria colloca il figlio Gesù nelle braccia del profeta Simeone, così nell'*Eneide* è descritto il momento in cui Creusa tende il piccolo Ascanio nelle mani del padre Enea), presentano delle similitudini, seppur non condividano la medesima struttura metrica: l'aggettivo *parvum*⁴⁰⁰, 'termine spia', si trova nella stessa posizione in ambedue i versi e *Iesum* in clausola richiama per assonanza il sostantivo *Iulum*⁴⁰¹.

1.1.1. Motivo della creazione e della salvezza

Tornando all'elencazione degli epiteti di Gesù, uno dei più diffusi è *salvator*, talvolta alternato al corrispettivo classico *servator*, che occorre 12 volte, una sola delle quali non in riferimento a Gesù (IVVENC. *euang.* 1, 2⁴⁰²). Nelle altre 11 occorrenze il sostantivo compare assoluto, salvo in 4 occasioni, in cui si trova in penultima posizione ad epiteto di *Iesus* (IVVENC. *euang.* 1, 769; 2, 243; 2, 327; 2, 382⁴⁰³). Per *salvator*, neologismo cristiano, certo non si trovano occorrenze nella poesia

³⁹⁷ IVVENC. *euang.* 1, 63; 1, 184; 1, 351; 1, 359; 1, 403; 2, 33; 2, 106; 2, 110; 2, 282; 2, 350; 3, 29; 3, 180; 3, 538; 4, 546; 4, 591; 4, 593; 4, 596; 4, 613; 4, 625; 4, 720.

³⁹⁸ Cfr. HERZOG 1975, p. 132.

³⁹⁹ Similmente nel corso del libro 1 ci si riferisce spesso a Gesù con *puer*. Per l'analisi di alcuni versi in cui compare il sostantivo *puer*, cfr. *infra*, dove è in parte indagata la resa terminologica del rapporto madre – figlio tra Gesù e Maria.

⁴⁰⁰ Ho riportato, qui e altrove, l'aggettivo così come declinato nel testo.

⁴⁰¹ Per un'indagine delle tecniche compositive di Giovenco, con particolare riferimento agli aspetti intertestuali, cfr. COLOMBI 2011, pp. 157-185, cui si farà altre volte riferimento nel corso della trattazione.

⁴⁰² 'Sub quo servator iusti templique sacerdos', l'espressione *servator iusti templique sacerdos* è riferita a Zaccaria; il secondo emistichio dell'esametro richiama fortemente il verso classico (cfr. VERG. *Aen.* 6, 41; 7,419; TIB. *eleg.* 2, 5, 1; LUCAN. *Phars.* 5, 145; ILIAS *Latina* 27).

⁴⁰³ L'epiteto *salvator* è usato per Gesù quasi sempre con attinenza al contesto, per lo più nell'ambito del compimento dei miracoli.

pagana precedente Giovenco⁴⁰⁴; *servator* invece in penultima posizione d'esametro appare due volte nella *Pharsalia* di Lucano: in LUCAN. *Phars.* 2,389: 'Iustitiae cultor, rigidi seruator honesti' e in LVCAN. *Phars.* 8, 171 'Doctus ad haec fatur taciti seruator Olympi'. E se il pilota di nave che dialoga con Pompeo descritto nel libro 8 della *Pharsalia* trova forse non troppe similitudini con la figura di Gesù – sebbene a colpo d'occhio quel *servator Olympi* potrebbe facilmente pensarsi riferito a Giove – tuttavia l'immagine di Catone quale 'rigidi seruator honesti'⁴⁰⁵, descritta in *Phars.* 2, 389 può in qualche modo avvicinarsi a quella di Gesù, che con notevole insistenza è associata nell'opera di Giovenco al tema della giustizia⁴⁰⁶ - sebbene l'epiteto *servator* in riferimento a Cristo rimandi evidentemente al concetto tutto cristiano di 'Salvatore del mondo'⁴⁰⁷.

Richiama per assonanza *servator* il sostantivo *regnator*, che occorre due volte negli *Evangeliorum Libri*, sempre nella medesima posizione: in IVVENC. *euang.* 4, 807: 'Quam fouet indulgens terrae regnator apertae', riferito a Costantino, nella lode finale dell'opera dedicata all'imperatore, e in IVVENC. *euang.* 2, 265: 'Olli respondit mundi regnator Iesus'. Le allusioni alla poesia classica di questo verso sono molteplici ed evidenti. Anzitutto, 'regnator' in quella posizione è del tutto ricorrente, ed anzi è diffusa la formula 'regnator Olympi'⁴⁰⁸; il parallelismo tra la figura di Giove e quella di Gesù certo non stupisce. Il sintagma 'olli respondit' attinge direttamente da ENN. *Ann.* 31: 'Olli respondit rex Albai Longai'⁴⁰⁹. Esso ritorna in IVVENC. *evang.* 2, 134: 'Olli respondit terrarum gloria Christus'. Il nesso *terrarum gloria* in quella posizione si trova già altrove nella poesia precedente – si vedano LVCAN. *Phars.* 4, 595 e MART. *epigr.* 2, 91, 1 -; l'intero verso però, così come IVVENC. *euang.* 2, 265, richiama molto da vicino almeno due versi virgiliani, in cui con una perifrasi ci si riferisce a Giove: VERG. *Aen.* 2, 254: 'Olli subridens hominum sator atque deorum' e VERG. *Aen.* 12, 829: 'Olli surridens hominum rerumque repertor'. Che Giovenco abbia senz'altro in mente almeno il secondo dei due versi trova una prima conferma già in IVVENC. *evang.* 2, 137: 'Mensarum tunc inde uocat laetata ministros', dove il *laetata* è ricalcato con buone probabilità su VERG. *Aen.* 12, 841: 'Adnuit his Iuno et mentem laetata retorsit'. Nel passo è narrato l'episodio in cui, giunti alla fine di ogni battaglia, Giunone chiede a Giove di far morire almeno il nome dei Troiani, e dunque di non far perpetuare la stirpe di Enea sotto il nome di Troia. Il poeta parafrastico crea in questa scena un sottile gioco allusivo: attraverso la ripresa di alcuni termini chiave egli collega tra

⁴⁰⁴ Unica occorrenza nella poesia cristiana del termine *saluator* precedente a Giovenco è OPT. PORF. *carm.* 16, 33.

⁴⁰⁵ La medesima immagine è in parte ripresa da Sedulio, vedi *infra*.

⁴⁰⁶ Per il tema della giustizia, cfr. *infra*. Anche il verso precedente, LUCAN. *Phars.* 2, 388: 'Progenies; Vrbi pater est Vrbiq;ue maritus' presenta un'area semantica affine a quella che pertiene Gesù e Dio. Per *progenies* e *pater*, vedi *infra*.

⁴⁰⁷ Si veda IVVENC. *euang.* 2, 327: 'Venisset saeculi quod iam seruator Iesus'.

⁴⁰⁸ 3 volte in Virgilio: *Aen.* 2, 779; 7, 558; 10, 437; due volte in Stazio: *Theb.* 8, 41 e *Ach.* 1, 588; una volta in ILIAS *Latina* 345; una in SIL. ITAL. *Pun.* 10, 35 e una in un epigramma di Marziale: MART. *epigr.* 14, 175, 1.

⁴⁰⁹ Cfr. anche ENN. *ann.* 113: 'Olli respondit suavis sonus Egeriai'.

loro il miracolo delle nozze di Cana⁴¹⁰ ad uno dei momenti conclusivi dell'epopea virgiliana. In questo modo il dialogo tra marito e moglie messo in scena nell'*Eneide* è messo a confronto con quello tra figlio e madre nel racconto evangelico: Gesù assume gli attributi di Giove, Maria quelli di Giunone.

Per di più, va sottolineato che per ben tre volte nella parafrasi evangelica ricorre il sostantivo *repertor* in clausola⁴¹¹ sempre preceduto dal *que* enclitico, come è in VERG. *Aen.* 12, 829: IVVENC. *euang.* 1, 35: 'Nunc ego, quem dominus caeli, terraeque repertor'; IVVENC. *euang.* 2, 405: 'Sed Christus, leti uictor uitaeque repertor'; IVVENC. *euang.* 4, 479: 'Illo progreditur lucis uitaeque repertor'. Tutti e tre questi versi meritano una rapida indagine. Comincio con IVVENC. *euang.* 2, 405, dove oltre che attraverso la perifrasi *vitae repertor* Cristo è anche appellato *leti victor*. Questa forma, mai ricorrente altrove in poesia, può in qualche modo richiamare alla memoria alcune espressioni del tipo [*scil. morbus*] *leti fabricator* (LUCR. *rer. nat.* 3, 472); vi si può dunque forse vedere un intento contrastivo, laddove si sia voluto mettere in evidenza l'assoluta positività della figura di Gesù – che ha appena riportato in vita una fanciulla⁴¹² – di contro alla negatività intrinseca in *leti fabricator*. D'altro canto, potrebbe anche essere che nel riprodurre l'epiteto Giovenco si sia fatto ispirare dalla formula *legis doctor*⁴¹³, che musicalmente richiama *leti victor* e ricorre 2 volte negli *Evangeliorum Libri*, una delle quali a non molta distanza da IVVENC. *euang.* 2, 405 (IVVENC. *Euang.* 2, 352; 3, 27). Mi collego alla forma *legis doctor* per analizzare brevemente IVVENC. *evang.* 109: 'En ego sum, uestrae doctorem noscite lucis': il verso ricalca OVID. *Met.* 3, 230: 'Actaeon ego sum, dominum cognoscite uestrum'⁴¹⁴. Chiudo la serie delle perifrasi adottate per riferirsi a Gesù con IVVENC. *evang.* 3, 161: 'Tum sator aeternae respondit talia uitae', il cui primo emistichio – mentre il secondo è del tutto formulare e non particolarmente significativo, nonostante, a guardar bene, comunque si trovi in Giovenco la variante sinonimica *respondit* rispetto a *fatur* adottato da Virgilio⁴¹⁵ – richiama nell'andamento VERG. *Aen.* 8, 394: 'Tum pater aeterno fatur deuinctus amore'. Il verso virgiliano, che ha per soggetto Vulcano, narra l'episodio, dall'ambientazione marcatamente erotica, in cui Vulcano, cito dal testo, cede alla passione d'amore e alle richieste di Venere. Di qui, è possibile forse vedere nel passo un esempio di allusione contrastiva, laddove Vulcano può in qualche modo ricordare quell'uomo incapace di porre un freno agli eccessi delle tentazioni terrene che Gesù condanna nel

⁴¹⁰ Per un'analisi assai fine della narrazione del miracolo delle nozze di Cana in Giovenco, cfr. LUBIAN 2016, pp. 94-102.

⁴¹¹ Che ricorre anche in OVID. *am.* 1, 3, 11; OVID. *trist.* 3, 11, 51; COMM. *apol.* 328.

⁴¹² Cfr. Mt. 9, 18.

⁴¹³ Riferito a Gesù con scherno dai Farisei e dalla popolazione.

⁴¹⁴ Cfr. GIOVENCO 2012, p. 175 e bibliografia.

⁴¹⁵ Sulla tecnica compositiva e allusiva di Giovenco, solito adottare nei suoi versi uno o due elementi spia cui aggiunge una serie di sinonimi rispetto all'antecedente, cfr. COLOMBI 2011, pp. 157-185.

discorso introdotto da IVVENC. *evang.* 3, 161⁴¹⁶. Non si può tuttavia trascurare che in VERG. *Aen.* 8, 394 Vulcano è appellato *pater*, mentre in IVVENC. *evang.* 3, 161 l'epiteto di Cristo è *sator*. Una forma, quest'ultima, che da un lato si adatta bene al dettato evangelico⁴¹⁷, dall'altro può ancora una volta rappresentare un parallelo tra la figura di Gesù e quella di Giove, giacché rimanda al già citato VERG. *Aen.* 1, 254.

1.1.2. 'Dominus'

Sia IVVENC. *euang.* 1, 35 sia IVVENC. *euang.* 4, 479 permettono invece di virare il discorso su un'ampia gamma di attributi relativi alla figura di Gesù e di Dio: la concezione, del tutto standardizzata nel lessico cristiano, di Dio *dominus* e il motivo della luce⁴¹⁸. 'Dominus' si trova spesso adoperato nel testo da solo o accompagnato dal genitivo 'caeli'⁴¹⁹ - per tre volte, nel già citato IVVENC. *evang.* 1, 35, in IVVENC. *euang.* 1, 406 e in 4, 40⁴²⁰. Non mancano tuttavia forme più articolate, che riecheggiano la poesia pagana. Già la sua prima apparizione nei quattro libri, in IVVENC. *euang.* 1, 24: 'Ad uerum conuertet iter, Dominumque Deumque' si rivela interessante. Da un lato in Giovenco spesso ricorre la forma tutta classica del doppio *que* enclitico. Il secondo emistichio, *Dominumque Deumque*, certo rimanda ad un lessico tipico del linguaggio cristiano - l'espressione *Dominus et Deus*, nelle sue diverse declinazioni, occorre in prosa più di 200 volte⁴²¹. In poesia tuttavia, la forma così espressa occorre solo due volte prima di Giovenco⁴²²: l'una nel cristiano TERT. *adu. Marc.* 4, 221⁴²³, l'altra, più o meno sorprendentemente, in MART. *epigr.* 9, 66, 3: 'Quod petis a nostro supplex dominoque deoque'. Quest'ultima analogia è probabilmente dettata soltanto da ragioni di memoria inconscia e assonanza, giacché la situazione originale in cui la forma si inserisce nell'epigramma in distici di Marziale è tutt'altro che pertinente ad un contesto sacro: 'Vxor cum tibi sit formosa, pudica, puella, / Quo tibi natorum iura, Fabulle, trium? / Quod petis a nostro supplex dominoque deoque / Tu dabis ipse tibi, si potes arrigere'⁴²⁴.

⁴¹⁶ Cfr. IVVENC. *evang.* 3, 166-173: 'Quae uero interno concepta e pectore promunt / Ora hominum, mentem possunt aspergine labis / Polluere immundoque hominem maculare piaclo. / Secreto cordis promuntur noxia uitae / Consilia et caedes et furta nefanda tororum / Et fraudes fallaxque hominum pro testibus error / Et rapidae caelum pulsans uaesania uocis. / Haec sunt quae maculant hominem, quae sordibus implent.

⁴¹⁷ Si pensi a Mt 13, 3-23, in cui è prima narrata e poi esplicitata la parabola del seminatore. Cfr. IVVENC. *evang.* 2, 738-793.

⁴¹⁸ Per una trattazione più generale sul motivo della luce in Giovenco rimando a SANTORELLI 2019, pp. 201-213.

⁴¹⁹ Il sintagma è ovviamente tipico del linguaggio cristiano. L'unico antecedente classico che si può trovare è nella tragedia latina: SEN. *Octavia* 204: 'Dominus caeli diuumque pater' (in anapesti).

⁴²⁰ Dove è preceduto dall'aggettivo, concordato in accusativo, *sublimem*.

⁴²¹ La prima occorrenza è in SVET. *Dom.* 13, 2: 'dominus et deus noster hoc fieri iubet', in riferimento a Domiziano; le altre occorrenze cominciano con Tertulliano.

⁴²² Dove ricorre anche in IVVENC. *euang.* 4, 49.

⁴²³ 'Qui falsas finxere uias dominumque deumque', che richiama TERT. *adu. Marc.* 5, 246: 'Inque creatura portans hominemque deumque'.

⁴²⁴ MART. *epigr.* 9, 66.

Significativo è anche IVVENC. *evang.* 1, 97, dove Dio è presentato quale *dominus* dell'*immensus mundus*: 'Inmensi Domino mundi. Vix gaudia tanta'. Il sintagma attributo-sostantivo *immensus mundus* è abbastanza ricorrente in letteratura; l'unica forma dell'aggettivo al genitivo che adotta la medesima forma grafica senza assimilazione consonantica – tolta dunque l'espressione formulare lucreziana: 'Immensi ualidas aeui contemnere uiris'⁴²⁵ - è tuttavia presente solo in OVID. *met.* 15, 435: 'Inmensi caput orbis erit. sic dicere uates', ove si parla della profezia degli oracoli secondo cui Roma sarebbe divenuta capitale del mondo immenso. Un mondo che, senza voler calcare eccessivamente la mano, ma alla luce del modello conflittuale che la storiografia propugna, Giovenco ha forse tenuto a sottolineare sia stato accolto in eredità dal dio cristiano, una volta sfuggito al dominio assoluto del *pantheon* pagano⁴²⁶.

1.1.3. Motivo della luce

Indagando brevemente il motivo della luce, nella parafrasi ricorre per due volte nella seconda parte dell'esametro l'espressione formulare *terrarum lumen Iesum* (IVVENC. *euang.* 2, 75 e 2, 733), in cui si percepiscono le reminiscenze classiche – sia *terrarum* in quella posizione d'esametro che *lumen* in penultimo *metron* sono ricorrenti in poesia⁴²⁷.

Formulare è in Giovenco anche il sintagma nel secondo emistichio *lumenque salusque* (IVVENC. *euang.* 1, 277 e 3, 356), che, oltre alla presenza della doppia congiunzione clitica di cui già si è detto, richiama molto da vicino la forma tipicamente lucreziana *lumenque*, che occupa la medesima porzione d'esametro⁴²⁸. In IVVENC. *evang.* 2, 411, infine, gli ultimi due *metra lumen ademptum* occorrono medesimi già in CATVLL. *carm.* 68,93 e in OVID. *trist.* 4, 4, 45, seppur in contesti ben diversi – in Catullo il poeta si sta riferendo alla morte di Protesilao, mentre in Ovidio l'autore sta in parte giustificando e ridimensionando l'*error* che gli è costato l'esilio. Nella parafrasi evangelica, invece, il passo racconta l'episodio della guarigione dei due ciechi.

1.1.4. La contestualità

Tornando dunque agli altri epiteti legati alla figura di Gesù, assonante con IVVENC. *euang.* 2, 265 è IVVENC. *euang.* 2, 274: 'Tunc sic prosequitur mentis perspector Iesus'; *perspector*, mai

⁴²⁵ LVCR. *rer. nat.* 5, 379 e 1217.

⁴²⁶ Interessante ai fini della dialettica pagani/cristiani, si ricordi che in IVVENC. 3, 187, Giovenco sceglie di abbandonare il diminutivo 'cagnolini', presente in Mt 15, 26: 'Non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cani', a favore della più dura forma *canibus* (sebbene la scelta possa esser stata dettata anche da ragioni meramente metriche). Nel dettato evangelico, i veri figli sono i Giudei, i cani i pagani. Quest'ultima parte della riflessione è tratta da GIOVENCO 2012, p. 180.

⁴²⁷ Per *lumen* si vedano, solo a titolo esemplificativo CATVLL. *carm.* 68, 93 (la clausola *lumen ademptum* ricorre anche in OVID. *trist.* 4, 4, 45); VERG. *Aen.* 6, 680; VERG. *Aen.* 8, 22.

⁴²⁸ Cfr. LVCR. *rer. nat.* 2, 150; 4, 457; 5, 570; 5, 767.

ricorrente in poesia se non in questa occasione e assolutamente inerente al contesto in cui è inserito⁴²⁹, è stato aggiunto dall'autore che aveva probabilmente ancora in orecchio il verso poc'anzi citato (IVVENC. *euang.* 2, 265). Concludendo dunque gli epiteti riferiti a Gesù siti in penultimo *metron* e col suffisso assonante, si vedano IVVENC. *euang.* 2, 568: 'Discipuli. Legum sed tum completor Iesus', in cui è mantenuto il legame del Cristo con la legge e la giustizia, e IVVENC. *euang.* 2, 293: 'Et tum peccantis largus miserator Iesus'. Quest'ultimo esametro ci permette di estendere la riflessione a un aspetto più generale dell'opera di Giovenco: nei suoi versi,⁴³⁰ è dato un nuovo spazio ai sentimenti⁴³¹. In quest'episodio è infatti messa in evidenza la compassione di Gesù nei confronti della donna samaritana. Così nel libro 4, nell'episodio narrante la resurrezione di Lazzaro⁴³², Gesù si trova ad essere *flens* e *maestus* (v. 372) per le condizioni dell'uomo.

Gli ultimi due aggettivi che accompagnano negli *Evangeliorum Libri* il nome di Gesù sono il cristianissimo *sanctus*⁴³³ e il più generico *clarus*⁴³⁴.

1.1.5. 'Christus filius'

Nella narrazione evangelica, vi è poi tutta l'area semantica dedicata al Cristo figlio e a Dio padre. I modi che Giovenco adotta per indicare la figura di Gesù quale figlio di Dio sono diversi: dalle forme *filius*, occorrente soltanto al nominativo 6 volte, 5 delle quali in posizione iniziale⁴³⁵, e *progenies*, al più diffuso *natus*. Al fine di non allontanarmi troppo dall'obiettivo della mia analisi – seppur un'indagine di tutte le occorrenze permetterebbe di gettare un utile sguardo sulle tecniche compositive dell'autore⁴³⁶ – ho deciso di isolare in questa sede pochi versi, i quali maggiormente si prestano ad un discorso sui riusi pagani. Si veda dunque IVVENC. *euang.* 3, 60: 'Esse potest. Hominis natus sic uestra minister', in qualche modo assimilabile a IVVENC. *euang.* 4, 156: 'Maiestate potens hominis

⁴²⁹ Il verso si inserisce nel contesto della vicenda della donna samaritana, che cerca invano di nascondere a Gesù di essere sposata. Gesù, che è *mentis perspector*, riconosce subito l'inganno.

⁴³⁰ Sul tema, si veda COLOMBI 1997, pp. 3-30.

⁴³¹ Cfr. ŠUBRT 1993, pp. 14-15 e MCGILL 2016, p. 13. Questa considerazione si pone anche in linea con quanto espresso in COLOMBI 1997, pp. 3-30. Si veda in particolare *ibid.*, p. 11: 'Il raffronto con il modello biblico, condotto sull'intero poema, mostra effettivamente come la parafrasi giovenchiana non si limiti a una mera versificazione del Vangelo [...]'.
⁴³² In un recente contributo M. Paschalis (PASCHALIS 2021, pp. 355-368) ha indagato l'episodio della resurrezione di Lazzaro in Giovenco e in Nonno di Panopoli, al fine di metterne in luce similarità e differenze, con un particolare *focus* sull'uso che dell'amplificazione fanno i due autori. Per un'indagine specificamente dedicata a IVVENC. 4, 306-402, cfr. DEPROOST 2000, pp. 129-145.

⁴³³ Cfr. IVVENC. *euang.* 1, 767.
⁴³⁴ Cfr. IVVENC. *euang.* 2, 128; 3, 3; 4, 790.
⁴³⁵ Si vedano i versi di seguito riportati, i quali si richiamano notevolmente l'uno con l'altro: IVVENC. *euang.* 3, 5: 'Filius est hominis; mundum sub nomine ruris'; IVVENC. *euang.* 3, 311: 'Filius huc hominis ueniet sub nomine patris'; IVVENC. *euang.* 3, 587: 'Filius hic hominis prodetur ad ultima mortis'; IVVENC. *euang.* 4, 184: 'Filius huc hominis iustis sua praemia seruans'.

⁴³⁶ Si veda già solo l'assonanza in chiusa d'esametro dei seguenti tre versi, nei quali la voce *natus* appare consequenzialmente: IVVENC. *euang.* 2, 338: 'Aedibus in uestris dulcem complectere natum'; IVVENC. *euang.* 2, 499: 'Sed gladium, patrio dirimat qui pectore natum'; IVVENC. *euang.* 2, 553: 'Nec quisquam Domini poterit cognoscere natum'.

per sidera natus': i due versi, data la presenza del sintagma *potest/potens hominis*, mi paiono in qualche modo richiamare, per lo più nell'andamento, OVID. *met.* 1, 405: 'Forma potest hominis, sed, uti de marmore coepta'⁴³⁷. La rievocazione del verso ovidiano da parte di Giovenco potrebbe essere stata favorita dalla vicinanza del contesto delle *Metamorfosi*, in cui è narrato il mito di Pirra e Deucalione - cui è ascritta la rinascita degli uomini - alla narrazione biblica⁴³⁸.

Progenies occorre in riferimento a Gesù cinque volte, di cui quattro in *incipit* d'esametro. Mi soffermo su IVVENC. *evang.* 1, 119: 'Progenies ueneranda Dei, rex inclite gentis', in cui il primo emistichio ricalca SIL. ITAL. *Pun.* 7, 383⁴³⁹, mentre il secondo ricorda un passo delle *Argonautiche* di Valerio Flacco⁴⁴⁰ ed uno del *Carmen adversus Marcionem* di Tertulliano⁴⁴¹, cui già si è visto Giovenco talvolta attinge. La sfilza di epiteti con cui è appellato Gesù prosegue anche nel verso successivo, IVVENC. *evang.* 1, 120, in cui Cristo è *salus e vitae magister*⁴⁴². L'espressione *magister* per riferirsi a Gesù è tipica - sottolineo soltanto che nel racconto di Giovenco l'epiteto compare spesso in quelle occasioni in cui è più pertinente al contesto -; la forma stilistica scelta dall'autore, caratterizzata dal sostantivo in clausola preceduto da genitivo ad esso legato attraverso *que* enclitico, è del tutto ricorrente nella metrica classica⁴⁴³. Un altro modo per indicare Gesù è ovviamente attraverso la forma *proles*; segnalo la formula *certissima proles*, che si trova una volta negli *Evangeliorum Libri* (IVVENC. *euang.* 2, 55⁴⁴⁴) ed è presente anche in VERG. *Aen.* 6, 322; ILIAS *Latina* 236; SIL. ITAL. *Pun.* 13, 767, dove significativamente si fa sempre riferimento a Enea o alla sua stirpe⁴⁴⁵.

1.2. Dio

Passo dunque agli epiteti che accompagnano la figura di Dio, a cominciare per continuità tematica con gli appellativi che rimandano al concetto di Padre, espresso nella forma *genitor* o *Pater*. Tra questi, ve ne sono alcuni particolarmente significativi in termini di intertestualità.

⁴³⁷ OVID. *met.* 1, 403-406: 'Mox ubi creuerunt naturaque mitior illis / Contigit, ut quaedam, sic non manifesta uideri / Forma potest hominis, sed, uti de marmore coepta, / Non exacta satis rudibusque simillima signis': si parla della progressiva trasformazione in uomini dei sassi lanciati da Deucalione e Pirra.

⁴³⁸ Nel testo di Ovidio colpiscono per l'affinità al pensiero cristiano i due versi che chiudono il racconto di Pirra e Deucalione: OVID. *met.* 1, 414-415: 'Inde genus durum sumus experiensque laborum / et documenta damus, qua simus origine nati'.

⁴³⁹ 'Ad patrios veneranda deos [...]'; cfr. anche IVVENC. *evang.* 4, 356: 'Sublimis veneranda dei [...]'

⁴⁴⁰ VAL. FL. *Argon.* 4, 467.

⁴⁴¹ TERT. *adu. Marc.* 1, 41.

⁴⁴² 'Tu populis manifesta salus uitaeque magister'.

⁴⁴³ È una forma attestata più volte in Giovenco, soprattutto con *minister* e similari; si vedano IVVENC. *evang.* 3, 27; 4, 259; 4, 450; 4, 642.

⁴⁴⁴ Il primo emistichio del verso, 'Regnantis semper Domini', riecheggia anch'esso la classicità; il participio presente *regnans* in prima posizione d'esametro è formulare. Cfr. STAT. *Theb.* 10, 799; SIL. ITAL. *Pun.* 9, 495; SIL. ITAL. *Pun.* 10, 341.

⁴⁴⁵ Per le analogie tra la figura di Cristo e quella di Enea nel tessuto poetico di Giovenco, cfr. ŠUBRT 1993, pp. 10-17.

1.2.1 Parallelismi Dio-Giove

Si veda anzitutto la forma, che riporto al genitivo così come ricorrente in Giovenco, *altithroni*, che occorre in IVVENC. *euang.* praef. 2, 24: ‘Iudex, altithroni genitoris gloria, Christus’; IVVENC. *euang.* 2, 62: ‘Per patris altithroni nomen sublime rogamus’ e IVVENC. *euang.* 3, 409: ‘Altithroni uultum genitoris sidera supra’. L’espressione, che in poesia latina si trova soltanto in Giovenco, trova un corrispettivo greco nel classico ὑψίζυγος, epiteto di Zeus⁴⁴⁶ ed anche nella forma ὑψίθρονος, ben attestata nei poeti parafrastici, Gregorio di Nazianzo tra tutti⁴⁴⁷.

Altithronus, d’altra parte, riecheggia sul versante latino da un lato il classico *altitonans*, che ricorre solo tre volte, di cui una in Ennio⁴⁴⁸, ma, soprattutto, rimanda all’assolutamente connotante *tonans*, epiteto di Giove. E l’adozione da parte di Giovenco per ben quattro volte⁴⁴⁹ di tale epiteto per riferirsi a Dio, non lascia spazio a dubbi sull’ovvia sovrapposizione che si viene a creare tra la figura del Dio cristiano e quella di Giove. Si aggiunga anche che l’autore, per scelta o per svista, nel libro terzo, lasciandosi andare ad un ampliamento rispetto al più scarno testo evangelico nella descrizione di un passaggio temporale dai toni chiaramente epici, inserisce in clausola direttamente la voce *Olympus*⁴⁵⁰. Del resto, come è ben noto, anche con modi meno espliciti è ravvicinata la figura di Dio a quella di Giove. Già solo l’aggettivo *summus*, epiteto tipico di tutto il linguaggio cristiano per riferirsi a Dio, e ricorrente almeno in due occasioni nella parafrasi di Giovenco in concordanza con *genitor*⁴⁵¹, riecheggia evidentemente il sommo padre Giove dell’epica classica. Similmente anche IVVENC. *evang.* 1, 118: ‘Astrorum et terrae, pontique hominumque parenti’, richiama OVID. *met.* 14, 807: ‘Talibus affatur diuumque hominumque parentem’; rispetto all’antecedente ovidiano, l’autore della parafrasi evangelica ha per ovvie ragioni sostituito l’immagine del padre *degli dei*, con quella di padre *degli astri, della terra e del mare*.

Altro epiteto adottato da Giovenco per riferirsi a Dio è *supremus*; due volte nell’opera occorre la forma *supremus deus* – in IVVENC. *evang.* 1, 38 e 1,72 - che non ha un diretto antecedente nella poesia esametrica⁴⁵²; ugualmente anche il sintagma *supremus pater*, che ricorre in IVVENC. *evang.*

⁴⁴⁶ Cfr. HOM. *Il.* 4, 166; 7, 69; 11, 544; 18, 185; HES. *op.* 18; HES *fragm.* 343, 9.

⁴⁴⁷ 4 occorrenze in totale nei suoi *carmina*.

⁴⁴⁸ ENN. *ann.* 554: ‘Contremuit templum magnum Iouis altitonantis’; cfr. CIC. *carm. frg.* 6, 36: ‘Nam pater altitonans stellanti nixus Olympo’; LVCR. *rer. nat.* 5, 745: ‘Altitonans Voltumnus et auster fulmine pollens’.

⁴⁴⁹ IVVENC. *euang.* 2, 795; 4, 553; 4, 672; IVVENC. *euang.* 4, 786.

⁴⁵⁰ IVVENC. *euang.* 3, 225: ‘Si ruber astrifero procedit uesper Olympo’. Tuttavia, l’espressione stessa ‘Il regno dei cieli’ riecheggia la classicità. Si veda, solo in Giovenco e a titolo esemplificativo, IVVENC. 2, 513, in cui l’espressione *regia caeli* è assolutamente formulare nell’epica classica.

⁴⁵¹ Cfr. IVVENC. *euang.* 1, 390: ‘Mandatum summi genitoris tale ministris’ e IVVENC. *euang.* 2, 682: ‘Namque ego quod summi genitoris nomine ueni’, oltre al già citato IVVENC. *euang.* 4, 553

⁴⁵² Nonostante l’aggettivo *supremus* in *incipit* d’esametro sia ricorrente. L’unica forma in poesia dattilica in cui *supremus e pater* appaiono concordati da un punto di vista grammaticale è nel pentametro OVID. *fast.* 2, 132: ‘Nomen habes: hominum tu pater, ille deum’; il padre degli uomini è Romolo, quello degli dei Giove.

1, 173 e 2, 507, non ha diretti corrispettivi classici. È presente in Giovenco anche la forma *supernus*, che si trova due volte in clausola, in una modalità questa volta del tutto classica⁴⁵³.

Un ulteriore attributo di cui Giovenco fa largo uso, non solo in riferimento a Dio, è *aequus*. Si considerino i due versi seguenti, che si richiamano l'un l'altro: IVVENC. *euang.* 1, 88: 'Vnde meam tanto uoluit Deus aequus honore' e IVVENC. *euang.* 1, 100: 'Gentibus et saeculis uoluit Deus aequus haberi'; il secondo emistichio è certamente ricalcato su OVID. *epist.* 1, 23: 'Sed bene consuluit casto deus aequus amoris', ove a parlare è Penelope, in parte rincuorata per le sorti del marito giacché un *aequus deus* ha permesso la caduta di Troia. Le assonanze con la poesia classica, ad ogni modo, sono più d'una; per esempio, anche il verbo *habeo*, nelle sue diverse coniugazioni, è spesso ricorrente in clausola.

2. Maria

Passo agli epiteti con cui è designata la figura di Maria. Anche qui il lessico è altamente standardizzato, tuttavia sono di notevole interesse alcune delle scelte stilistiche portate avanti da Giovenco. Parto dunque dall'epiteto che più di tutti connota la madre di Gesù nel lessico cristiano: Vergine. Tra le varie occorrenze del termine, riecheggia la poesia classica IVVENC. *euang.* 1, 69, ove il secondo emistichio è costituito dal sintagma *lectissima virgo*: la presenza del sostantivo in ultimo *metron* è tipica, ed anzi anche la scelta di anticipare un aggettivo al grado superlativo non è certo originale del poeta⁴⁵⁴. Maria è poi *genetrix* e *mater*, in quanto madre di Gesù – anche in questo caso tale appellativo è frequentemente adottato quando aderente al contesto. Così, nel momento in cui Maria ritrova il figlio che è rimasto per tre giorni al tempio, ella è chiamata *pia mater*⁴⁵⁵, con un'espressione che si trova altrove nella poesia precedente⁴⁵⁶.

Ma il verso che più di tutti mi pare voglia dialogare con la classicità è IVVENC. *euang.* 1, 53: 'Detulit ad Mariae dimissus uirginis aures', il cui secondo emistichio ricalca fedelmente VAL. FL. *Argon.* 7, 268: 'Haec precor, haec dominae referas ad uirginis aurem' e STAT. *Theb.* 12, 362: 'Cum tamen erectas extremus uirginis aures'. Ambedue i contesti in cui questi esametri si inseriscono possono in qualche modo avere un legame con il passo di Giovenco. Nella *Tebaide* si fa riferimento alla vicenda di Antigone; è narrato il momento in cui la giovane incontra Argia, moglie di Polinice, e le due

⁴⁵³ Si confronti anche solo IVVENC. *euang.* 1, 45: 'Progressus trepide numen uidisse supernum' con OVID. *met.* 15, 128: 'Inscripsere deos sceleri numenque supernum'.

⁴⁵⁴ Cfr. OVID. *ars* 3, 385: 'Nec uos Campus habet nec uos gelidissima Virgo', dove con *Virgo* si intende l'acqua della fontana di Trevi. Non mancano poi casi di *lectissima* in penultima posizione, cfr. VERG. *Aen.* 9, 272. Ancora più frequente è poi il sintagma aggettivo superlativo + *coniunx* in clausola, che Giovenco conosce e adopera (cfr. IVVENC. *euang.* 1, 5, in riferimento alla sposa di Zaccaria).

⁴⁵⁵ IVVENC. *euang.* 1, 295: 'De pueri uerbis senibus fuit; at pia mater'.

⁴⁵⁶ Cfr. HOR. *epist.* 1, 18, 26: 'Aut, si non odit, regit ac ueluti pia mater' e OVID. *met.* 13, 301: 'Me pia detinuit coniunx, pia mater Achillem'.

piangono insieme prima di accingersi a seppellire il corpo del fratello e marito: un poco forzatamente, si può creare l'analogia giacché Antigone rappresenta per antonomasia colei che alla legge dello stato preferisce quella morale e di Dio. Potrebbe dunque esser entrato in gioco un meccanismo di collegamento inconscio. Con il verso di Valerio Flacco la similarità è più immediata: ci si riferisce infatti a quando Venere, prese false sembianze, riporta a Medea la supplica di Giasone di prestargli aiuto; da lì, hanno inizio le azioni funeste di Medea. In qualche modo dunque, sia in Giovenco, che in Valerio Flacco, si sta narrando di un messaggio riferito da un qualche tipo di ambasciatore. È curioso poi che il poeta sottolinei che alla vergine Maria sono comunicati *maiora mandata*⁴⁵⁷: l'affermazione, che nella narrazione pare voglia porre l'annuncio della nascita di Gesù in una condizione di maggiore importanza rispetto alla venuta al mondo di Giovanni – il che non trova affatto corrispettivo nel *Nuovo Testamento* – potrebbe invece voler dialogare con l'antecedente nelle *Argonautiche*.

3. Personaggi 'minori'

3.1 Giovanni Battista

Passo ora all'indagine dei principali epiteti di apostoli e profeti; la prima figura su cui voglio soffermarmi è Giovanni, che il lettore incontra fin dagli inizi del testo evangelico⁴⁵⁸, ancora infante⁴⁵⁹. L'epiteto che nel racconto di Giovenco caratterizza Giovanni è *iustus*: l'espressione *Iustus Iohannes*, in *incipit* di verso, ricorre 4 volte formulare nel testo⁴⁶⁰. Nell'adozione di questo attributo, che pur è frequente nella poesia classica in prima posizione d'esametro⁴⁶¹, è da vedersi probabilmente l'intento di connotare la figura di Giovanni con un marcato senso della giustizia⁴⁶², oltre che di creare un parallelismo tra Gesù e il profeta⁴⁶³, piuttosto che cercarvi troppo artificiosi riferimenti intertestuali⁴⁶⁴.

⁴⁵⁷ IVVENC. *euang.* 1, 52.

⁴⁵⁸ Nell'elaborazione di Giovenco, l'annuncio della nascita di Giovanni dell'angelo a Zaccaria è descritto in IVVENC. *euang.* 1, 10.

⁴⁵⁹ Prima delle perifrasi con cui è appellato, coerentemente al contesto, è 'parue puer, sanctus dignusque propheta' (cfr. IVVENC. *euang.* 1, 125).

⁴⁶⁰ IVVENC. *euang.* 2, 510; 3, 39; 3, 263; 3, 708.

⁴⁶¹ Si vedano, ad esempio, OVID. *Ars.* 1, 655 e SIL. ITAL. *Pun.* 6, 662.

⁴⁶² Il che trova una conferma anche in IVVENC. *euang.* 3, 39-49, ove è introdotta la vicenda di Erode e Salomè, in cui il poeta insiste marcatamente sulla doppia dicotomia bene/male-giusto/ingiusto: allo *iustus Iohannes* (IVVENC. *euang.* 3, 39; 3, 49) si contrappone il *cor iniustum* di Erode (3, 41), la cui *feritas* è *nescia recti* (3, 45). In questa occasione, forse per una questione di *variatio*, al verso 3, 45 si trova la forma *doctus Iohannes*. Si ricordi, tra l'altro, che nella sua opera Giovenco fonde le figure di Erode il Grande e di suo figlio, Erode Antipa, responsabile della morte di Giovanni Battista. Cfr. GIOVENCO 2012, p. 170.

⁴⁶³ Si veda anche IVVENC. *euang.* 3, 687, dove per indicare Giovanni viene adottato l'epiteto *sublimis*, altrove utilizzato da Giovenco in riferimento a Gesù o a Dio; cfr. ad esempio IVVENC. *euang.* 4, 40.

⁴⁶⁴ Segnalo che almeno in un caso si trova *iustus* in inizio di verso riferito a *Iuppiter* (OVID. *epist.* 6, 152, in distici). L'attributo *iustus*, tuttavia, è in Giovenco assai frequente: come epiteto, oltre ad esser riferito a Gesù e Giovanni, si trova anche in IVVENC. *euang.* 2,102 (*iusto Nathanaheli*).

3.2 Pietro

Altro personaggio che ha un ruolo importante nella narrazione biblica è ovviamente Pietro, per la prima volta citato nel testo in IVVENC. *evang.* 1, 422: ‘Praesolidum Simonem, dignum cognomine Petri’. In generale, gli epiteti con cui è connotata la figura dell’apostolo di Gesù – che, tra l’altro, non è mai esplicitamente menzionato in tutto il secondo libro – rimandano, ben poco sorprendentemente, all’area semantica della saldezza e della forza: si trovano le forme *stabilis Petrus* (IVVENC. *evang.* 3, 271) e, poco più avanti, *fortis Petrus*, declinato al dativo (IVVENC. *evang.* 3, 273), e il superlativo *fortissimus Petrus* (IVVENC. *evang.* 4, 473). Segnalo inoltre l’espressione *Petrus fidei munitus moenibus*, in 3, 534⁴⁶⁵.

3.3 I profeti

Se per Giovanni e Pietro Giovenco tende ad utilizzare un formulario cristiano altamente standardizzato, diversa è la situazione per altri personaggi, nominati poche o anche una sola volta nel testo, cui sovente sono affiancati attributi più generici. Si pensi dunque al *senex Simeon* (IVVENC. *evang.* 1, 190⁴⁶⁶) o al *bonus Hieremias* (IVVENC. *euang.* 1, 264). Quest’ultimo verso rimanda significativamente a VERG. *Aen.* 5, 770: ‘Quos bonus Aeneas dictis solatur amicis’⁴⁶⁷. La similarità tra i due passi è evidente:

VERG. *Aen.* 5, 765-771:

Exoritur procurva ingens per litora fletus;
complexi inter se noctemque diemque morantur.
ipsae iam matres, ipsi, quibus aspera quondam
visa maris facies et non tolerabile numen,
ire volunt omnemque fugae perferre laborem.
quos bonus Aeneas dictis solatur amicis
et consanguineo lacrimans commendat Acestae.

IVVENC. *evang.* 1, 261-266:

Infantes cunctos teneramque sub ubere plebem
Auellit ferro nullo sub crimine culpae.
Haec etiam caedes olim praescripta manebat,
Quam bonus Hieremias diuino numine iussus
Conplorat, subolis misero pro funere matres
Horrendis grauiter caelum pulsare querellis.

⁴⁶⁵ ‘Tum Petrus fidei munitus moenibus inquit’; *moenibus* in quella posizione occorre altre 8 volte nel testo di Giovenco.

⁴⁶⁶ ‘Ecce senex Simeon dignus comprehendere sensu’; questo verso può ricordare nell’andamento OVID. *ars* 1, 543: ‘Ebrius, ecce, senex pando Silenus asello’.

⁴⁶⁷ Cfr. anche VERG. *Aen.* 11, 106: ‘Quos bonus Aeneas haud aspernanda precantis’.

In ambedue i casi si vedono dunque i soggetti protagonisti, Enea e Geremia, versare lacrime, commiserando il dolore delle madri afflitte per i propri figli – le une perché li vedono allontanarsi da loro e partire dalla Sicilia alla volta del Lazio, le altre straziate per la morte dei loro bimbi infanti, condannati dalla furia di Erode. Mi pare di poter individuare in questo passo un caso di *Kontrastimitation*: a stabilire la partenza dei giovani Troiani, rompendo gli indugi del *pius* Enea, in dubbio se stanziarsi sulle coste dell'isola, sono gli dèi, primo tra tutti Giove⁴⁶⁸. In questo modo dunque si viene in qualche modo a creare un parallelo tra gli dèi pagani, causa del dolore delle donne, e lo stesso Erode. Per di più, ad accentuare il contrasto tra le divinità della tradizione e il dio cristiano, si veda come nella narrazione di Giovenco il pianto di Geremia sia *divino numine iussus*⁴⁶⁹.

D'altro canto, da questo episodio emerge anche un parallelismo, questa volta positivo, tra Enea e Geremia – tutto sommato, entrambi si mostrano compassionevoli e soprattutto devoti al dio. Voglio richiamare in questa sede un passo, che penso possa in parte essere utile a carpire l'idea che Giovenco ha di Enea⁴⁷⁰: 'Illius ad specimen damnabitur effera plebes / Finibus extremis Libyae quod uenerit illa [*scil.* Regina Noti] / Vt Solomona pium, praeceptis dedita iussis, / Audiret; potior nunc est Solomone potestas / Et tamen obtusae caecantur pectora plebis'⁴⁷¹.

IVVENC. *evang.* 2, 710, in cui a parlare è Cristo, costituisce l'unico caso in cui *pius*, epiteto di Enea per eccellenza, è adottato al maschile e in forma di epiteto *strictu sensu*⁴⁷²; colpisce dunque che esso si trovi riferito a Salomone, in un contesto in cui questi, messo a confronto con Gesù in termini di *potestas*, ne esce inevitabilmente sconfitto. Non va del resto trascurato che IVVENC. *evang.* 2, 710 riecheggia in misura considerevole STAT. *Theb.* 9, 68: 'Iam Telamona pium, iam Thesea fama tacebat', in cui nelle parole di Polinice la fama di Telamone e Teseo viene paragonata e sminuita di contro a quella di Tideo. Non si può escludere, tuttavia, che in IVVENC. *evang.* 2, 710 l'autore abbia comunque voluto riferirsi all'eroe virgiliano: l'associazione *pius*-Enea, dopotutto, è nella mente dei più, io credo, immediata.

⁴⁶⁸ Cfr. VERG. *Aen.* 5, 726: 'imperio Iouis huc venio [...]'; è Anchise a parlare, giunto in sogno al figlio per riportare il messaggio di Giove e convincerlo a ripartire.

⁴⁶⁹ IVVENC. *evang.* 1, 264.

⁴⁷⁰ Le analogie tra la figura di Cristo e quella di Enea sono state spesso indagate dagli studiosi; si veda il già citato ŠUBRT 1993, pp. 10-17. MCGILL 2016, p. 12, si allinea invece a quegli studiosi che ne ridimensionano le similarità: 'On the very rare occasions when he links Jesus and Aeneas, as he does in one of the examples with which this Introduction begins (ELQ 2.124-6), the effect is local and the parallel one that points up contrast as much as similarity'. Dall'indagine degli epiteti, devo dire che in Gesù si trova certo molta più affinità con Giove che con Enea.

⁴⁷¹ IVVENC. *evang.* 2, 708-712.

⁴⁷² Togliendo dunque, mi auguro non troppo forzosamente, quei casi in cui l'epiteto è adoperato in riferimento a Maria (cfr. IVVENC. *evang.* 1, 295) o genericamente in funzione aggettivale non riferito a persone.

4. Il Male

Spostandoci dall'analisi del versante del Bene a quello del Male, l'idea che Giovenco non sia estraneo a tal tipo di allusioni contrastive talora si rafforza.

Generalmente, l'area semantica con cui negli *Evangeliorum Libri* ci si riferisce ai personaggi negativi rimanda ai concetti di *furor*, inganno, crudeltà, pazzia⁴⁷³: a Giovenco certo si apre una vasta gamma di antecedenti della tradizione cui attingere. Per esempio, l'immagine della lotta tra Cadmo e il serpente descritta da Ovidio nel terzo libro delle *Metamorfosi* si va a sovrapporre con relativa facilità ad una delle tante occasioni in cui l'animale, nella narrazione biblica simbolo del Male, compare nella parafrasi evangelica: si confrontino IVVENC. *euang.* 2, 631: 'Quando ueneniferi serpentis saeua propago' e OVID. *met.* 3, 85: 'Iamque uenenifero sanguis manare palato', i soli versi, insieme ad un epigramma conservato nell'*Anthologia Latina*⁴⁷⁴, in cui l'attributo *venenifer* compare, peraltro nella medesima porzione d'esametro.

A certi esempi che denotano una continuità tra l'opera di Giovenco e la classicità, cui vanno aggiunti i vari casi in cui il poeta compie minime scelte stilistiche che più o meno consciamente dialogano con la tradizione⁴⁷⁵, se ne contrappongono altri che muovono in senso contrario. Si osservi IVVENC. *evang.* 1, 252: 'Sollicitant saeuumque iubent uitare tyrannum', che nell'andamento richiama di nuovo un passo della *Tebaide*, STAT. *Theb.* 11, 462: 'Deflebat, saeuumque Iouem Parcasque nocentes'. Si rileva subito che l'epiteto che in Giovenco connota Erode, *crudele tiranno*, si trova in Stazio riferito a Giove⁴⁷⁶; rende più fine il gioco allusivo il fatto che a piangere e condannare il padre degli dei e le Parche sia la *Pietas*, affranta dalla guerra fratricida.

Erode, tra l'altro, è in IVVENC. *evang.* 1, 257 definito *At ferus Herodes*: questo primo emistichio richiama ILIAS *Latina* 74: 'At ferus Aeacides' e ben tre versi di nuovo tratti dalla *Tebaide*: STAT. *Theb.* 9, 196⁴⁷⁷; 10, 449⁴⁷⁸; 1, 852⁴⁷⁹.

⁴⁷³ Si vedano a titolo di esempio, tra gli altri casi, IVVENC. *evang.* 2, 45-49: 'Immunda implebat lacerans uirtute furoris. / Illi grata domus taetris habitare sepulchris; / Nec poterat rapidum quisquam retinere furorem, / Fortia quin etiam rumpebat uincula ferri / Scindebatque graues ut lanea fila catenas e IVVENC. *evang.* 4, 778-779: '[...] Sed manus amens / Iam semel insano penitus deuota furori [...]'. Segnalo anche che l'epiteto *amens* si trova in IVVENC. *evang.* 4, 422 riferito a Giuda, appellato anche *furens* in IVVENC. *evang.* 4, 627; sulla connotazione dell'apostolo traditore, cfr. GIOVENCO 2012, p. 244 e rimandi bibliografici.

⁴⁷⁴ ANTH. *Lat.* 626, 4: 'Hinc aequale iugum caudaque uenenifer unca'.

⁴⁷⁵ Si confrontino IVVENC. *evang.* 3, 370: 'Daemonis horrendi [...]' con PETRON. *Bell. Civ.* 179: 'Nec non horrendi [...]', ILIAS *Latina* 813: 'Proeliaque horrendi [...]' e STAT. *Theb.* 10, 486: 'Omina et horrendi [...]', o la ripetizione di *ater* in clausola, che in Giovenco occorre 3 volte (IVVENC. *evang.* 1, 36; 2, 45; 2, 437) ed è altrettanto frequente nella *Pharsalia* di Lucano (LUCAN. *Phars.* 2, 299; 3, 98; 3, 409). Similmente *fallax* in fine di verso, decine di volte attestato nella tradizione, ricorre due volte nella parafrasi evangelica (IVVENC. *evang.* 1, 368; 3, 689) (l'aggettivo, tra l'altro, occorre anche in SEDVL. *carm. pasch.* 5, 297).

⁴⁷⁶ Del resto spesso nell'epica le divinità sono connotate con l'epiteto *saevuus*. Si pensi già anche solo al proemio dell'*Eneide*, VERG. *Aen.* 1, 4: 'Vi superum, saeuae memorem Iunonis ob iram'.

⁴⁷⁷ 'At ferus Hippomedon [...]'.

⁴⁷⁸ 'At ferus Amphion [...]'.

⁴⁷⁹ 'At ferus Aeacides [...]', formulare.

Indagando la figura del diavolo si va incontro ad uno dei momenti maggiormente significativi in termini di intertestualità, con il quale voglio chiudere questa prima parte dell'indagine.

Il demonio ha un ampio formulario di attributi che lo caratterizza; tra tutti, l'epiteto che più lo connota in termini cristiani è ovviamente *temptator*⁴⁸⁰. Nella parte di testo in cui sono narrati i vani tentativi del Male di indurre Gesù in tentazione vi è un passo che a me pare voglia giocare con la tradizione: IVVENC. *evang.* 1, 386-390: 'Tum sic adgreditur uocis fallente ueneno: / "Si Deus est uere genitor tibi, culmine templi / Aera per uacuum saltu iaculabere corpus. / Testis erit scriptura tibi, quae spondet aperte / Mandatum summi genitoris tale ministris [...].' Si vedano ora le analogie tra il secondo emistichio di IVVENC. *evang.* 1, 386 e VERG. *Aen.* 1, 690: 'Occultum inspires ignem fallasque ueneno': nel passo virgiliano è Giunone, desiderosa che Enea non compia il suo fato, che parla e supplica -o piuttosto tenta- Cupido di trarre in inganno Didone, mutandosi in Ascanio. Amore, che in questa occasione è significativamente appellato *Nate patris summi*⁴⁸¹, cede presto alla richiesta della dea. Si viene dunque a creare una doppia allusione: da un lato è posta in evidenza la differenza che si interpone tra Gesù e Cupido; dall'altro, più o meno esplicitamente, Giunone ingannatrice è messa in parallelo con il demonio stesso.

⁴⁸⁰ Cfr. IVVENC. *euang.* 1, 383.

⁴⁸¹ VERG. *Aen.* 1, 665.

2. Gregorio di Nazianzo

2.1 L'autore e l'opera

A differenza di quanto si verifica con Giovenco, la biografia di Gregorio di Nazianzo è ben documentata: molte delle informazioni si ricavano direttamente dalle opere dell'autore⁴⁸².

Gregorio nasce a Nazianzo⁴⁸³, in Cappadocia, intorno al 329-330, secondo di tre fratelli e membro di una famiglia di buone condizioni economiche. La madre, Nonna, è cristiana dalla nascita, mentre il padre, Gregorio il Vecchio, è un pagano convertitosi in età adulta⁴⁸⁴, forse per influenza della moglie, e divenuto presto vescovo della città di Nazianzo: di seguito alcuni dei versi, colmi di devozione filiale, che un Gregorio ormai maturo⁴⁸⁵ dedica ai propri genitori (GREG. NAZ. *carmin.* II, 1, 1 [979-980]):

Ἡ μὲν ἄρ' ἐκ πατέρων θεοτερπέα πίστιν ἄγουσα,
Σειρὴν χρυσεῖην περιβάλλετο παισὶν ἐοῖσιν
Ἄρσενα θυμὸν ἔχουσα ἐν εἰδεῖ θηλυτεράων,
Τόσσον ἐφαπτομένη γαίης, κόσμου τ' ἀλέγουσα,
5 Ὅσσον ἐς οὐρανίην ζωὴν ὄσασθαι ἅπαντα
Τόνδε βίον, κούφη δὲ πρὸς αἰθέρα ταρσὸν ἀεῖραι.
Αὐτὰρ ὄγ' ἀγριέλαιος ὑπ' εἰδώλοις πάρος ἦεν
Ζῶων, ἀλλ' ἐπάγη καλῆς ὑπὸ πυθμέν' ἐλαίης,
Καὶ τόσον εὐγενέος ρίζης χάδεν, ὥστε καλύψαι
10 Δένδρεα, καὶ πολλοὺς κορέσαι μεληδέϊ καρπῷ.
Ἀμφοτέρων πόλιός τε νόον, πόλιός τε κάρηνον,
Μεῖλιχος, ἠδυεπῆς, Μωσῆς νέος, ἢ τις Ἀαρὼν,
Μεσσηγὺς μερόπων τε καὶ οὐρανίου Θεοῖο
Ἑστηκὼς, καθαροῖς τε τελέσμασι καὶ θυέεσσιν
15 Ἡμετέροις, οἷά τε θύει νόος ἔνδοθεν ἀγνὸς,
980 Θνητοὺς, ἀθάνατόν τε Θεὸν μέγαν εἰς ἓν ἀγείρων.
Τοῖου πατρὸς ἐγὼ καὶ μητέρος, οἷσιν ἐρίζειν
Οὐ θέμις, ἀλλήλοισι δ' ἐρίζεμεν οὐ τι μεγαίρω.'

⁴⁸² Cfr. PELLEGRINO 1932, pp. 12-27: al di là della forse eccessiva volontà di categorizzazione per generi letterari della poesia di Gregorio, il testo offre comunque un'utile panoramica della 'poesia autobiografica' del Nazianzeno. Sottolineo tra l'altro questa nota di M. Pellegrino, che è indice di una particolare ammirazione nei confronti della figura e della poesia di Gregorio (*ibid.* p. 107): 'Personalità ricca d'intima vita, figura di prim'ordine nel complesso mondo del IV secolo cristiano, egli è degno di studio più approfondito e appassionato: m'auguro che l'edizione critica delle sue opere, che si spera prossima, richiami le cure dei filologi a quest'uomo che fu troppo lasciato in disparte'.

⁴⁸³ Oppure presso Arianzo, nei pressi di Nazianzo. In queste poche pagine è offerto soltanto un cenno alla biografia del Nazianzeno; una maggiore attenzione è prestata al periodo della formazione, fondamentale per comprendere il calibro letterario della personalità di Gregorio. Per trattazioni più approfondite, rimando anzitutto a MCGLUCKIN 2001, monografia completamente dedicata alla vita di Gregorio, e a MORESCHINI 2008. Si vedano anche le voci bibliografiche seguenti, tratte per lo più dai capitoli introduttivi di edizioni e commenti ad alcune delle opere dell'autore: MEEHAN 1987, pp. 1-21 (trattasi dell'introduzione a una traduzione in lingua inglese di alcuni dei carmi morali di Gregorio) e CRIMI 1999, pp. 11-31.

⁴⁸⁴ Nel 325.

⁴⁸⁵ Il componimento Περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν è uno dei primi *carmina* scritti da Gregorio; dato il contenuto dei versi, si colloca senz'altro dopo il 369 – anno della morte del fratello Cesario – e prima del 374 – quando muore Gregorio il Vecchio. Cfr. CRIMI 1999, p. 41, nota 1. L'autore, che scompare nel 390-391 e al momento della stesura del *carmen* ha poco più di quarant'anni, tuttavia così si descrive: 'Ἢδη μοι πολίον τε κάρη, καὶ ἄψα ρικνὰ / Ἐκλίνθη βίότοιο πρὸς ἔσπερον ἀλγινόνετος'.

È dunque la madre Nonna – donna forte e di cultura, ‘Ἄρσενα θυμὸν ἔχουσα ἐν εἰδεῖ θηλυτεράων⁴⁸⁶, a occuparsi della formazione del figlio durante l’età infantile⁴⁸⁷ e, probabilmente, a trasmettergli dal principio i valori cristiani che in Gregorio sedimentano.

Conclusosi il periodo della prima formazione, l’istruzione del Nazianzeno prosegue alla maniera di quegli agiati giovani intellettuali itineranti di cui si è parlato nella parte I di questa trattazione, i quali sono soliti muoversi da un centro culturale ad un altro, attratti dal prestigio e dalla fama. Di qui il Nostro, dopo un iniziale soggiorno a Cesarea di Cappadocia, si trasferisce per un breve tempo a Cesarea di Palestina e ad Alessandria e, infine, giunge ad Atene, dove rimane per dieci anni, dal 348 al 358.

Nel corso dei suoi viaggi Gregorio si nutre di quel clima di fermento e incontro tra culture di cui si è cercato di restituire almeno un po' della vivacità nelle pagine precedenti: frequentando la scuola di Alessandria il Nazianzeno entra in contatto con la filosofia di Origene⁴⁸⁸, ad Atene ha per maestri il pagano Imerio e il cristiano Proeresio⁴⁸⁹. Le conseguenze degli anni trascorsi all’insegna del multiculturalismo – e del dialogo – si vedono nella personale filosofia del Nazianzeno, soprattutto laddove questa venga confrontata con la forte religiosità cristiana, a tratti fin troppo radicale⁴⁹⁰, del contesto familiare in cui Gregorio nasce: ‘ [...] at the end of that period of studies both [*scil.* Gregorio e il fratello Cesario] had determined to make a life for themselves on the basis of their respective professions: for Gregory the life and calling of the philosopher, something that for him was to be a harmonization of the highest attainments of the classical world yet in Christian form [...]’⁴⁹¹.

Quell’ ‘harmonization’ adottato da McGuckin mi sembra una bella parola, fortemente significativa: Gregorio è figlio del suo tempo, la sua opera è sintesi di valori cristiani e pagani. Perché se anche pressoché tutta la produzione dell’autore ha contenuto o comunque respiro cristiano, almeno la forma rimane marcatamente pagana⁴⁹². E questo, nonostante le dichiarazioni di Gregorio, in più d’una occasione in aperta polemica con il paganesimo, non può che manifestare, più o meno implicitamente, un’apertura - se non una profonda ammirazione - nei confronti della classicità.

⁴⁸⁶ Cfr. il famoso passo tratto dalla *Passio Perpetuae et Felicitatis*, in cui è narrata la visione in cui Perpetua combatte nell’arena contro una personificazione del demonio (PASS. *Perp.* 10, 7): ‘Et expoliata sum, et facta sum masculus’. Per altre analogie con la *Passio*, cfr. *infra*. Sulla diversa condizione delle donne in questa età in ambiente cristiano, e in particolare sull’importanza della figura di Nonna per Gregorio, cfr. MORESCHINI 2008, pp. 18-19, 29-31.

⁴⁸⁷ Così come accade in età romana: soprattutto, si pensi alla condizione della donna e all’importanza nell’educazione dei figli che ella assume in età repubblicana.

⁴⁸⁸ Sull’influenza di Origene sulla filosofia del Nazianzeno, cfr. MORESCHINI 1997, pp. 97-116. Si veda anche LOUTH 2012, pp. 254-256.

⁴⁸⁹ Sulla cui figura, cfr. *supra*.

⁴⁹⁰ Cfr. MCGUCKIN 2001, p. 35, che sottolinea la poca apertura di Nonna nei confronti della cultura classica.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁴⁹² Cfr. AGOSTI 2009, p. 318: ‘ [...] i suoi [*scil.* di Gregorio] poemi sono connotati in sostanza dal robusto esperimento di adattare al Cristianesimo il classicismo, inteso come condivisione e accettazione delle forme espressive classiche’.

Del resto, nel corso di tutta questa trattazione si sta abbracciando la tesi che vede nella polarità tra cristianesimo e paganesimo propugnata dalla storiografia quale costante della tardoantichità una semplificazione, finanche una costruzione retorica più che una realtà.

Similmente, anche Gregorio ha una personalità complessa, sfaccettata, che difficilmente può essere costretta entro i rigidi confini del ritratto del Padre Cappadoce su cui per lungo tempo la critica si è focalizzata⁴⁹³, talora rischiando di appiattirne la figura.

La volontà di inquadrare in tal modo il profilo del Nazianzeno ha portato a conseguenze importanti: in parte è stata distolta l'attenzione dall'aspetto più specificamente letterario dell'opera di Gregorio; allo stesso tempo, quest'ultimo, in virtù del suo comportamento non sempre risoluto, ha talvolta finito per essere messo in ombra nel confronto con gli altri due padri Cappadoci⁴⁹⁴, soprattutto quando paragonato al coevo Basilio, con il quale è legato da un solido legame di amicizia⁴⁹⁵.

È lo stesso Gregorio, tuttavia – ed è questo un dato da non trascurare – a essere cronista attraverso i suoi scritti degli eventi della sua esistenza, e a lasciare di sé l'immagine dell'uomo costantemente in balia delle circostanze, incapace di decidere in autonomia del corso della propria vita. A corroborare quest'idea di passività, si aggiunge l'atteggiamento indolente e insoddisfatto che egli manifesta in molti dei suoi scritti⁴⁹⁶.

Così accade quando Gregorio, nel 361, è ordinato presbitero di Nazianzo per volontà del padre: il giovane – ormai trentenne – avverte l'episodio come una imposizione, e si rifugia nel Ponto, a inseguire quell'ideale di vita ascetica che, pur sempre formalmente agognato⁴⁹⁷, non ha invero mai

⁴⁹³ Rimando in questa sede soltanto a MORESCHINI 2008, approfondito studio dedicato ai tre Padri Cappadoci (Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa), scevro di quei giudizi negativi ai danni del Nazianzeno che talora sono a quest'ultimo riservati da parte della critica. C. Moreschini è uno dei maggiori studiosi della figura di Gregorio di Nazianzo: si vedano, oltre al resto, MORESCHINI 1997, un'ampia trattazione dedicata ad aspetti della filosofia e della letteratura del Nazianzeno, e lo studio MORESCHINI 2019, pp. 630-639, che indaga la figura di Gregorio quale retore e il rapporto dello stesso con Gerolamo. Il nome di C. Moreschini, tra l'altro, compare in molti dei capitoli posti in *incipit* di commenti e edizioni di parti delle opere del Nazianzeno; per citarne due, cfr. MORESCHINI 1997, pp. ix-xx (introduzione sulla trasmissione testuale premessa all'edizione in lingua inglese dei *Poemata arcana*) e MORESCHINI 1994, pp. 5-44 (introduzione alla traduzione di alcuni dei carmi teologici del Nazianzeno della collana dei testi patristici); in questo caso, Moreschini ha partecipato anche alla traduzione e al commento dei componimenti poetici.

⁴⁹⁴ Cfr. MCGUCKIN 2001, pp. xxi-xxii.

⁴⁹⁵ Un rapporto di amicizia in cui Gregorio tende a vedere in Basilio una figura di riferimento, quasi alla stregua di un padre; cfr. GREG. NAZ. *ep.* 58,1: 'Εγώ σε καὶ βίου καθηγητὴν καὶ δογμάτων διδάσκαλον καὶ πᾶν ὃ τι ἂν εἴποι τις τῶν καλῶν ἐθέμην τε ἀπ' ἀρχῆς καὶ νῦν τίθεμαι: [...]'; si vedano sul tema, tra gli altri, FRANCESCHINI 2011, pp. 5-20, in cui viene sottolineata spesso la dipendenza di Gregorio dal padre prima e da Basilio poi e MCLYNN 1998, pp. 467-468.

⁴⁹⁶ Cfr. PELLEGRINO 1932, p. 9: 'Gregorio non è l'uomo dalle forti decisioni: egli sarà dove gli eventi lo porteranno, sempre scontento di sé [...]'.
⁴⁹⁷ Gregorio spesso invoca per sé un ideale di vita ascetica; cfr., a titolo d'esempio, GREG. NAZ. *carm.* II, 1, 1 [974-975]. Se da un lato il Nazianzeno in molti aspetti persegue valori che senz'altro si rifanno all'ascetismo, va tuttavia detto che Gregorio non giungerà mai del tutto alla vita eremitica (se non negli ultimi anni della sua esistenza, quando si ritira in solitudine nella villa di famiglia ad Arianzo) ma rimarrà sempre legato alla società. Anche in questo caso, Gregorio vivrà questa condizione come una costrizione determinata dalla necessità, e non un frutto della sua volontà; si veda l'atteggiamento del Nazianzeno di fronte alla morte prematura del fratello Cesario: egli, nel dolore, si focalizza sul peso di doversi fare carico degli anziani genitori e delle incombenze economiche relative alla casa, di cui prima si prendeva cura il fratello.

voluto perseguire fino in fondo. La medesima situazione si verifica quando Basilio, per ragioni meramente politiche, nomina l'amico vescovo di Sasima: la decisione non è accolta di buon grado dal Nazianzeno, che, di nuovo, vi vede un tentativo di sopraffazione. Un episcopato, oltretutto, del quale Gregorio non prenderà mai fisicamente possesso ma che ricoprirà un ruolo chiave in un momento importante della vita dell'uomo. Nel 381 infatti, mentre Gregorio presiede il concilio di Costantinopoli in qualità di vescovo della città – cui è giunto su invito della comunità nicena entro gli inizi del 379 - una ambasceria di ecclesiastici Egiziani richiede al Nazianzeno di abbandonare la sede vescovile di Costantinopoli, proprio perché questi risulta già titolare dell'episcopato di Sasima. Si tratta di un cavillo del tutto formale – Gregorio viene accusato di violare il canone quindicesimo del Concilio di Nicea – che l'uomo avrebbe potuto facilmente confutare: l'episodio, tuttavia, mette ancora una volta in luce il carattere del Nazianzeno, che sceglie di non agire e torna dunque tempestivamente in Cappadocia. Ed è qui che, dopo un breve periodo trascorso in qualità di presbitero di Nazianzo, Gregorio si ritira in solitudine nella sua villa ad Arianzo fino alla morte, avvenuta intorno al 390⁴⁹⁸.

Tuttavia, ridurre la figura del Nazianzeno soltanto a questo aspetto sarebbe del tutto limitante e non renderebbe giustizia a colui che è considerato uno degli intellettuali cristiani più importanti del IV secolo; soprattutto, Gregorio ha goduto di una fortuna straordinaria in età bizantina. Rimando in nota ad alcuni studi più approfonditi in merito⁴⁹⁹; in questa sede, si ricordi soltanto che Gregorio – sempre appellato 'ὁ θεολόγος' negli scritti del periodo – è l'unico autore cristiano le cui opere divengono oggetto di studio nei *curricula* scolastici al pari dei classici ed è anzi ben noto anche in Occidente, dove parte delle sue orazioni è stata tradotta in latino da Rufino già tra la fine del IV secolo e i primi anni del V.

Se dunque le opere prosastiche di Gregorio sono divenute oggetto di studio fin dai tempi antichi, la produzione poetica dell'autore – principale oggetto di questa analisi – è invece a lungo rimasta nell'ombra. Colpiscono anzi, di fronte all'autorevolezza di cui il Nazianzeno gode su di un piano dottrinale, i giudizi negativi, talora anche di scherno, rivolti ai danni del Gregorio poeta: si pensi, soltanto a titolo d'esempio, a quanto afferma Sandbach di fronte a un errore filologico presente in *GREG. epist. 12, 6*⁵⁰⁰: 'I hope that the false spelling was that of a copyist and not his own'⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ In questa breve sezione si sono brevemente ripercorse le fila della vita del Nazianzeno in età adulta; per una organica esposizione, rimando ai già citati CRIMI 1999, pp. 16-31, che in poche pagine sintetizza le principali tappe della carriera di Gregorio e MCGUCKIN 2001, pp. 85-398, in cui è offerta una trattazione più ampia e approfondita.

⁴⁹⁹ Cfr. SIMELIDIS 2009, pp. 57-74 e relativa bibliografia. Per l'importanza dottrinale di Gregorio in età bizantina, cfr. LOUTH 2012, pp. 252-266 e HOFER 2013, pp. 1-10. Gregorio è noto soprattutto per la sua dottrina trinitaria, per cui cfr. *infra*.

⁵⁰⁰ In cui si tramanda ἐόντα per ἐῶντα.

⁵⁰¹ SANDBACH 1977, pp. 49-53. La riflessione è tratta da SIMELIDIS 2009, pp. 21-24, in cui l'autore indaga brevemente la scarsa considerazione in cui è presa la poesia del Nazianzeno, non nascondendo il suo stupore, soprattutto quando, a suo avviso, critiche tanto dure non sono accompagnate da argomentazione alcuna.

Eppure Gregorio, che era uomo di straordinaria cultura, teneva particolarmente alla sua attività di letterato:

‘Μοῦνον ἔμοι φίλον ἔσκε λόγων κλέος, οὓς συνάγειραν
Ἀντολίη τε δύσις τε καὶ Ἑλλάδος εὐχος Ἀθῆναι’⁵⁰².

Queste le parole che egli sceglie per definirsi⁵⁰³, nel già citato componimento dedicato alle vicende della propria vita.

Tuttavia, il vasto *corpus* poetico dell’autore, che ammonta a più di 17000 versi, è a tutt’oggi in buona parte privo di una edizione critica⁵⁰⁴.

L’ordinamento dei *carmina* è ancora quello arbitrariamente⁵⁰⁵ stabilito dai Maurini nel Settecento, poi mantenuto dal Caillau nell’edizione da lui pubblicata a Parigi nel 1840. La raccolta consta di due libri – i *Carmina theologica* e i *Carmina historica* – ciascuno suddiviso in due sezioni – rispettivamente i *Carmina dogmatica e moralia* e i *Carmina de se ipso e quae spectant ad alios*.

Molto vi sarebbe da dire sulla poesia del Nazianzeno, che si distingue per la sua vastità, per la materia trattata – che unisce elementi autobiografici ad elementi cristiani e talora squisitamente dottrinali⁵⁰⁶ – e per la polimetria⁵⁰⁷. Tuttavia, non è questa la sede per un’indagine approfondita sul tema: di nuovo, rimando ai vari studi citati di volta in volta in nota, e alle relative bibliografie.

Riporto ora una affermazione di Athanassiadi⁵⁰⁸, che ben introduce il rapporto di Gregorio con la classicità⁵⁰⁹, tema che più di tutti è caro al nostro discorso: ‘Tuttavia nulla fu più greco dei distici con cui Gregorio tentò vanamente di esorcizzare il proprio amore per la Grecia’. Il riferimento è a GREG. *carmin.* II, 1, 94 [1449], riportato in *incipit* dall’autrice:

‘Ἑλλὰς ἐμῆ, νεότης τε φίλη, καὶ ὄσσα πέπασμαι,
Καὶ δέμας, ὡς Χριστῷ εἶξατε προφρονέως!’

⁵⁰² GREG. NAZ. *carmin.* II, 1, 1 [977].

⁵⁰³ Superfluo argomentare, tra l’altro, sulla antichità del motivo della fama dovuta all’attività letteraria.

⁵⁰⁴ Negli ultimi anni, tuttavia, la poesia del Nazianzeno sta attirando sempre più l’attenzione degli studiosi; tra le edizioni e i commenti in lingua inglese, cfr. MEEHAN 1987, in cui è fornita la traduzione di GREG. *carmin.* II, 1, 1; II, 1, 12; II, 1, 11; SYKES 1997, sui *Poemata Arcana*; SIMELIDIS 2009, che si è occupato di GREG. *carmin.* I.2.17; II.1.10, 19, 32. In lingua italiana, una notevole opera è stata portata avanti dalla collana dei testi patristici, che ha fornito una traduzione in più volumi di pressoché tutte le poesie del Nazianzeno. Pur non trattandosi di edizioni critiche, costituisce un importante e utile lavoro che favorisce notevolmente chiunque desideri approcciare allo studio delle opere di Gregorio, di cui ancora non esiste una edizione completa e organica. Rimando, tra l’altro, a TRISOGLIO 1990, in cui è offerta la traduzione, munita di breve apparato introduttivo, del *Christus Patiens*, tragedia scritta alla maniera del centone la cui attribuzione al Nazianzeno è tuttavia oggi ormai esclusa.

Tra gli studi, si distingue AGOSTI-GONNELLI 1995, pp. 289-409. In particolare, le pagine 359-409, ad opera di Gonnelli, sono interamente dedicate allo studio minuzioso dell’esametro di Gregorio.

⁵⁰⁵ Gregorio con ogni probabilità non ha provveduto all’ordinamento dei suoi componimenti; per una discussione sul corretto ordine delle poesie bibliche, cfr. PALLA 1989, pp. 169-185.

⁵⁰⁶ Sul tema, cfr. HOFER 2013.

⁵⁰⁷ Sulla polimetria, cfr. PALLA 1989, pp. 169-185, specificamente dedicato ai versi biblici, e il più recente MCDONALD 2020, pp. 109-124.

⁵⁰⁸ ATHANASSIADI 1992, p. 18.

⁵⁰⁹ Sul rapporto di Gregorio con la cultura classica, cfr. MORESCHINI 1997, pp. 215-228.

La riflessione è tratta dalla monografia di Athanassiadi sulla figura dell'imperatore Giuliano – con il quale, lo ricordo, Gregorio entra in aperta polemica in merito all'editto emanato nel giugno del 362, attraverso cui veniva interdetto l'insegnamento della cultura pagana ai maestri di religione cristiana⁵¹⁰. Così come già si è avuto modo di rilevare, Athanassiadi mostra una spiccata capacità di penetrare l'animo dei personaggi oggetto dei suoi studi. Sottolineo, tra l'altro, il modo in cui l'autrice introduce la figura del Nazianzeno: 'Poeta e pensatore nato e formatosi ad Atene⁵¹¹'; sorvolando sul riferimento ad Atene, trovo particolare che Gregorio sia definito poeta prima che teologo, soprattutto alla luce dell'indifferenza a lungo riservata alla sua poesia.

È lo stesso Gregorio, d'altra parte, a parlare in più di una occasione del suo sentimento nei confronti della classicità; si veda il passo proposto:

‘Οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογήσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων, παιδεύειν τῶν παρ’ ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον· οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομψὸν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων· ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ Χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλον καὶ σφαλερὰν καὶ Θεοῦ πόρρω βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες. Ὡσπερ γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὅσα τούτων, οὐκ ἐπειδὴ κακῶς τινες ἐξείληφασιν ἀντὶ Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ σέβοντες, διὰ τοῦτο περιφρονητέον· ἀλλ’ ὅσον χρῆσιμον αὐτῶν καρπούμενοι πρὸς τὴν ζωὴν καὶ ἀπόλαυσιν ὅσον ἐπικίνδυνον διαφεύγομεν, οὐ τῷ κτίσῃ τὴν κτίσιν ἐπανιστάντες κατὰ τοὺς ἄφρονας, ἀλλ’ ἐκ τῶν δημιουργημάτων τὸν δημιουργὸν καταλαμβάνοντες, καὶ ὃ φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς Χριστόν· ὡς δὲ καὶ πυρὸς καὶ τροφῆς καὶ σιδήρου καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν καθ’ ἑαυτὸ χρησιμώτατον ἴσμεν ἢ βλαβερώτατον, ἀλλ’ ὅπως ἂν δοκῇ τοῖς χρωμένοις· ἤδη δὲ καὶ τῶν ἐρπυστικῶν θηρίων ἔστιν ἂν τοῖς πρὸς σωτηρίαν φαρμάκοις συνεκεράσαμεν· οὕτω καὶ τούτων τὸ μὲν ἐξεταστικόν τε καὶ θεωρητικὸν ἐδεξάμεθα, ὅσον δὲ εἰς δαίμονας φέρει καὶ πλάνην καὶ ἀπωλείας βυθὸν διεπτύσαμεν· ὅτι μὴ κακὰ τούτων πρὸς θεοσέβειαν ὠφελήμεθα, ἐκ τοῦ χειρόνος τὸ κρεῖττον καταμαθόντες, καὶ τὴν ἀσθένειαν ἐκείνων ἰσχὺν τοῦ καθ’ ἡμᾶς λόγου πεποιημένοι. Οὐκ οὐκ ἀτιμαστέον τὴν παιδεύειν, ὅτι τοῦτο δοκεῖ τισιν· ἀλλὰ σκαιοὺς καὶ ἀπαιδευτοὺς ὑποληπτέον τοὺς οὕτως ἔχοντας, οἱ βούλονται ἂν ἅπαντας εἶναι καθ’ ἑαυτούς, ἵν’ ἐν τῷ κοινῷ τὸ κατ’ αὐτοὺς κρύπτηται, καὶ τοὺς τῆς ἀπαιδευσίας ἐλέγχους διαδιδράσκωσιν⁵¹².

Il Nazianzeno intende perseguire una linea che mi pare di compromesso: rifiuta i contenuti eccessivamente orientati in senso pagano delle opere classiche ma non vuole rinunciare allo straordinario bagaglio culturale che la classicità può offrire.

Anche nell'enunciare le quattro finalità della sua poesia, che l'autore esplicita in forma di elenco in uno dei suoi componimenti⁵¹³, Gregorio attinge chiaramente a molti dei *topoi* propri dell'antichità:

Πρῶτον μὲν ἠθέλησα, τοῖς ἄλλοις καμῶν,
 (1331) Οὕτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἀμετρίαν
 [...] Δεύτερον δὲ τοῖς νέοις,
 Καὶ τῶν ὅσοι μάλιστα χαίρουσι λόγοις,
 5 Ὡσπερ τι τερπνὸν τοῦτο δοῦναι φάρμακον,
 Πειθοῦς ἀγωγὸν εἰς τὰ χρησιμώτερα,
 Τέχνη γλυκάζων τὸ πικρὸν τῶν ἐντολῶν.

⁵¹⁰ Cfr. *supra*.

⁵¹¹ ATHANASSIADI 1992, p. 12.

⁵¹² GREG. NAZ. *or.* 43, 11.

⁵¹³ GREG. NAZ. *carm.* II,1,39 [1329-1336].

[...] Τρίτον πεπονθῶς οἶδα· πρᾶγμα μὲν τυχὸν
Μικροπρεπές τι, πλὴν πέπονθ'· οὐδ' ἐν λόγοις
(1333) Πλέον δίδωμι τοὺς ξένους ἡμῶν ἔχειν·
[...] Τέταρτον εὖρον τῇ νόσῳ πονούμενος
Παρηγόρημα τοῦτο, κύκνος ὡς γέρον,
Λαλεῖν ἑμαυτῷ τὰ πτερῶν συρίγματα,
Οὐ θρῆνον, ἀλλ' ὕμνον τιν' ἐξιτήριον [...]

Porre una misura alla quantità dei suoi scritti⁵¹⁴; fornire ai giovani un accesso alla dottrina cristiana attraverso la dolce arte della poesia; eguagliare e superare gli ξένοι⁵¹⁵ in letteratura; trovare diletto nella vecchiaia: tali le motivazioni che spingono Gregorio a comporre versi. L'eco classicheggiante di queste parole, sia nella forma che nei contenuti, è così evidente⁵¹⁶ da porsi quasi in contrasto con l'esplicita nota d'astio manifestata nei confronti dei pagani.

Il Nazianzeno è uno sperimentatore⁵¹⁷: come Giovenco per il versante latino, così Gregorio è tra i primi a comporre poesia di contenuto cristiano⁵¹⁸. Di qui, di nuovo a me pare di vedere nella sua opera una sostanziale linea di continuità con la tradizione classica. E questo, anche alla luce delle aperte dichiarazioni del Teologo ai danni del paganesimo: il tessuto linguistico dei versi di Gregorio rimane profondamente classico. Del resto, religione cristiana e cultura classica certo non devono rappresentare due poli contrapposti: anzi, in un animo acuto come quello del Nazianzeno non possono che coesistere e legarsi insieme. L'armonia che se ne crea, è il prodotto della penna di Gregorio. Una poesia scarna, essenziale, cristiana, ma da cui trapela tutta l'intima conoscenza che l'autore ha del mondo antico.

2.2 Analisi degli epiteti divini presenti nell'opera poetica di Gregorio

Comincio ora l'analisi degli epiteti divini adottati da Gregorio all'interno dei suoi componimenti; trattandosi di materia molto vasta, ho deciso di non considerare l'intero *corpus* di versi, ma di effettuare una selezione.

⁵¹⁴ Di seguito il personale commento di Moreschini in merito (MORESCHINI 1994, p. 15): 'Se scrive, non vuole scrivere molto (una cosa di cui possiamo veramente dubitare...)'. È lo stesso Gregorio, del resto, a riconoscere in più momenti la sua tendenza a scrivere in abbondanza: si veda, tra gli altri casi, GREG. NAZ. II, 1, 41 [1343, 5-6]: 'Γράφεις κατ' ἀνδρὸς, ᾧ γράφειν ἔστι φύσις, / Ὡς ὕδατι ρεῖν, καὶ τὸ θερμαίνειν πυρί·'. I versi sono tratti dall'invettiva che Gregorio scrive contro Massimo; per un breve cenno alla figura di quest'ultimo e al rapporto di questi con Gregorio, cfr. MORESCHINI 2008, pp. 63-64 e 122-123.

⁵¹⁵ Il termine può indicare sia i pagani sia gli eretici; cfr. SIMELIDIS 2009, pp. 26-28.

⁵¹⁶ La classicità delle motivazioni, soprattutto la seconda, non necessita di spiegazione alcuna. Pongo l'attenzione soltanto sulla liricità degli ultimi quattro versi soprariportati.

⁵¹⁷ Di questo ne è consapevole lo stesso Gregorio, che in GREG. NAZ. *carmin.* II, 1, 39 [1331] sottolinea: ' Τί οὖν πέπονθα, τοῦτ' ἴσως θαυμάσετε'. Cfr. SIMELIDIS 2009, pp. 28-29.

⁵¹⁸ Si ricordi che fino alla pubblicazione del codice Bodmer, avvenuta nell'ultimo quarto del XX secolo, si riteneva che Gregorio fosse un astro isolato, unico parafraste in lingua greca di IV secolo, assai anticipatore rispetto a quell'*exploit* di poesia parafrastica che si registra nel secolo successivo; cfr. AGOSTI 2009, pp. 320-324. Per un breve approfondimento sul codice Bodmer, raccolta contenente componimenti in versi a tema biblico pressoché coeva ai *carmina* del Nazianzeno, si veda, dello stesso autore, AGOSTI 2001, pp. 185-217.

Mi sono soffermata dunque soffermata principalmente sui versi esametrici più strettamente a tema biblico della produzione dell'autore, che corrispondono grossomodo ai carmi I, 1, 12-28 dell'edizione Maurina⁵¹⁹.

Di nuovo, come si è operato per gli *Evangeliorum libri quattuor* di Giovenco, nella prima parte sono indagati gli epiteti che caratterizzano il versante del Bene, nella seconda quelli che caratterizzano il Male.

Va tuttavia premessa una nota di ordine generale: i versi strettamente a tema biblico di Gregorio hanno un intento marcatamente didascalico⁵²⁰ e vogliono essere un compendio della narrazione evangelica: la materia trattata risulta fortemente riassunta, presentata piuttosto schematicamente, stilisticamente scarna⁵²¹.

Le conseguenze di questa scelta, lo si vedrà nel corso dell'analisi, si riflettono anche nell'uso degli epiteti divini, i quali, pur richiamando la classicità da un punto di vista formale, tendono talora a risultare generici e a mancare di ricercate allusioni alla tradizione⁵²².

Indagando gli attributi riferiti a Dio questo meccanismo retorico risulta subito chiaro: il sostantivo Θεός, che si presenta per lo più assoluto, occorre tre volte accompagnato da epiteto, sempre al genitivo: καθαρός Θεός⁵²³, μέγας Θεός⁵²⁴ e Θεός μέγας⁵²⁵.

Il primo sintagma, ben attestato nelle sue diverse declinazioni in tutta la produzione di Gregorio, in prosa e in versi⁵²⁶, non trova invero un diretto corrispettivo in poesia – ed anzi l'aggettivo καθαρός, presente in Esiodo e negli *Inni Omerici* solo in forma avverbiale⁵²⁷, occorre in Omero ben poche volte, mai riferito alla divinità e per lo più in espressioni interamente formulari⁵²⁸.

⁵¹⁹ Tra GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 12-28 [472-507] figurano anche versi non esametrici; per uno studio approfondito in merito, cfr. il già citato PALLA 1989, pp. 169-185. DEMOEN 1996, pp. 234-235, prende le mosse da I, 1, 12 per introdurre l'ampia trattazione sulle fonti bibliche adoperate da Gregorio. DEMOEN 1996 costituisce una tappa importante nel panorama degli studi su Gregorio, in cui l'autore porta avanti, con grande sistematicità, un'indagine approfondita dell'uso di *exempla* pagani e biblica che Gregorio fa nella sua produzione (soprattutto poetica).

⁵²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 171 e MORESCHINI 1997, pp. 221-222.

⁵²¹ Ciò non vuol dire che la poesia biblica di Gregorio risulti priva di cura per la forma; cfr. MORESCHINI 1997, p. 219, in riferimento a I, 1, 18: 'E' un carme relativamente lungo [...] che si risolve per lo più in una monotona successione di nomi; ma che non si tratti di un componimento trascurato nella forma e negli intendimenti è dimostrato da quello che possiamo chiamare addirittura un *tour de force* nella parte finale, costituita [...] da una successione di nomi ebraici, con tutte le difficoltà prosodiche che sorgevano per un greco che volesse inserirli nel metro esametrico [...]'. Sulla similarità tra questo tipo di genealogie presenti in Gregorio e i cataloghi degli eroi della poesia epica, vedi *infra*.

⁵²² In virtù della genericità di molti degli epiteti, si è scelto di non seguire la medesima suddivisione degli epiteti sulla base del referente portata avanti nelle sezioni dedicate agli altri parafrasti.

Quando parlo di genericità degli epiteti, e di mancanza di precipe allusioni alla tradizione, mi sto riferendo specificamente ai versi a tema biblico, qui indagati per la contiguità tematica rispetto alle altre opere parafrastiche oggetto di analisi. La tradizione, in generale, risulta invece assolutamente presente all'interno dei *carmina*.

⁵²³ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 12, 4 [472, 6]: 'Νύττεσθαι καθαρῶ Θεοῦ μεγάλῃσιν ἐφετμαῖς'.

⁵²⁴ *Ibid.*, I, 1, 15, 5 [477,1]: 'Οὐ ποτε μαριδίως μνήσῃ μεγάλιο Θεοῖο'.

⁵²⁵ *Ibid.*, I, 1, 19, 1 [488,2]: 'Δώδεκα δ' αὖ Χριστοῖο Θεοῦ μεγάλιο μαθηταί'.

⁵²⁶ Il sintagma ricorre medesimo al genitivo in GREG. NAZ. *carm.* I, 2, 1, 47 [525, 13] e II, 1, 45 [1373, 13].

⁵²⁷ HES. *op.* 337; HYMN. 3, 121.

⁵²⁸ Sembra esservi una qualche sistematicità nell'uso dell'aggettivo καθαρός all'interno della produzione omerica; nell'*Iliade* occorre tre volte, in forma sostantivata, due delle quali in versi interamente formulari: HOM. *Il.* 8, 491 e 10,

L'espressione καθαρὸς Θεός trova il suo contraltare in forme del tipo Ἀκάθαρτον πνεῦμα⁵²⁹, adottata da Gregorio in riferimento al demonio: l'aggettivo ἀκάθαρτος è tipico del lessico cristiano⁵³⁰.

Passando ora a GREG. *carm.* I, 1, 15, 5 [477,1]: 'Οὐ ποτε μαψιδίως μνήση μέγαλοιο Θεοῖο', si rileva che il sintagma μέγας Θεός, frequente nei componimenti in esametri di Gregorio⁵³¹, occorre tre volte identico, nella medesimo caso e in uguale sede metrica, all'interno degli *Oracoli Sibillini*⁵³².

Questi ultimi costituiscono una testimonianza straordinaria del sincretismo religioso che caratterizza il mondo antico, giacché si collocano esattamente a metà tra il mondo cristiano e quello pagano⁵³³. Si tratta di una raccolta in otto libri⁵³⁴ dal contenuto eterogeneo; fra tutti, il terzo libro costituisce probabilmente il nucleo originario. La datazione, tuttavia, è controversa: si aggira tra il II e il I secolo a.C. Taluni studiosi ne collocano l'origine tra il 180 e il 116 a.C., sulla base di alcuni riferimenti presenti all'interno del libro associabili alla figura di Tolomeo VI o a quella di Tolomeo VIII; altri, invece, propendono per una cronologia più bassa⁵³⁵.

Numerose sono le similarità che intercorrono tra i *carmina* di Gregorio e gli oracoli sibillini; nel corso della trattazione, si è cercato di evidenziarne i *loci paralleli*⁵³⁶.

199: 'ἐν καθαρῷ ὅθι δὴ νεκῶν διαφαίνεται χάρος' e HOM. *Il.* 23, 61: 'ἐν καθαρῷ, ὅθι κύματ' ἐπ' ἠτόνος κλύζεσκον'. È interessante notare che in tutti e tre i casi il contesto è simile ed è presente la figura di Ettore: in HOM. *Il.* 8, 491 Ettore raduna l'assemblea dei Troiani; in HOM. *Il.* 10, 199-201 si tiene invece un consiglio tra gli Argivi, 'ἐν καθαρῷ, ὅθι δὴ νεκῶν διαφαίνεται χάρος / πιπτόντων· ὅθεν αὐτίς ἀπετράπετ' ὄβριμος Ἔκτωρ / ὄλλυς Ἀργείους [...]'; in HOM. *Il.* 23, 61-64 il soggetto è Achille, addormentatosi giacché '[...] μάλα γὰρ κάμε φαίδιμα γυνῖα / Ἔκτωρ' ἐπαΐσσων προτὶ Ἴλιον ἠνεμόεσσαν'. Nell'*Odissea*, l'aggettivo occorre sei volte, sempre concordato con εἶμα: in HOM. *Od.* 4, 750; 4, 759; 17, 48; 17, 58, nell'espressione formulare: '[...] καθαρὰ χροὶ εἶμαθ' ἔλοῦσα' il soggetto è Penelope; in HOM. *Od.* 6, 61: '[...] καθαρὰ χροὶ εἶματ' ἔχοντα', a parlare è Nausicaa, che, sollecitata in sogno da Atena, chiede al padre di prepararle il carro per potersi recare alla spiaggia a lavare le vesti; HOM. *Od.* 22, 462: 'μὴ μὲν δὴ καθαρῷ θανάτῳ ἀπὸ θυμὸν ἐλοίμην' è il verso che più si distanzia per forma e contesto dagli altri: Telemaco, ubbidendo alle volontà del padre, si appresta a togliere la vita tramite impiccagione alle ancelle mostratesi infedeli durante l'assenza di Odisseo.

⁵²⁹ GREG. *NAZ. carm.* I, 1, 27 [499, 7]: 'Ἀκάθαρτον εἶτα πνεῦμα δ' εἰσοικίζεται'. Si veda anche GREG. *NAZ. carm.* II 1, 43 [1352, 7]: 'Εἴ τις νῦν ἀκάθαρτον ἔχει βίον, ἢ πλεονέκτην'.

⁵³⁰ 31 occorrenze solo nel *NT*.

⁵³¹ GREG. *NAZ. carm.* I, 1, 1, 23 [403, 9]; I, 2, 1 [551, 12]; II, 1, 42, 31 [1346, 9]. Si veda anche *ibid.* I, 1, 7, 22 [440, 8]: 'Καί ῥ' οἱ μὲν μέγαλοιο παραστάται εἰσὶ Θεοῖο'.

⁵³² *Orac. Sib.* II, 317; III, 776; XIII, 54. Una rapida panoramica dell'opera, corredata di traduzione in lingua italiana, è contenuta in MONACA 2008.

⁵³³ E questo genera anche qualche difficoltà nell'approccio stesso a questo tipo di testi, cfr. LIGHTFOOT 2007, p. vii. Per un approfondimento sugli oracoli sibillini, cfr. BUITENWERF 2003, specificamente dedicato al libro terzo ma dotato di un'ampia introduzione a carattere generale, e lo stesso LIGHTFOOT 2007, che si concentra sui libri 1 e 2.

⁵³⁴ Faccio qui riferimento soltanto alla prima parte della collezione. I libri 11-14, che appartengono alla seconda collezione degli Oracoli Sibillini, risalgono probabilmente alla metà del VII secolo.

⁵³⁵ Cfr. BUITENWERF 2003, p. 130: 'It can be concluded that Sib. Or. III was written by a Jew sometime between 80 and 40 BCE.'

⁵³⁶ Cfr. LIGHTFOOT 2007, pp. 154; 168-169 e SIMELIDIS 2009, p. 47.

Tornando a μέγας, Gregorio ne fa larghissimo uso: già solo il genitivo miceneo *μεγάλοιο*⁵³⁷, che compare in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 15, 5 [477,1], è largamente attestato, per lo più in funzione di epiteto di Dio – e, in sole due occasioni, di Cristo⁵³⁸ - in concordanza con θεός⁵³⁹, e πατήρ⁵⁴⁰.

La forma *μεγάλοιο* così declinata può richiamare le figure di Zeus e Crono; in Omero se ne registrano 34 occorrenze, spesso in espressioni parzialmente formulari, 4 delle quali ad epiteto di Crono e 17 in riferimento a Zeus. Segnalo che il sintagma μέγας Ζεύς⁵⁴¹ occorre ancora una volta negli *Inni Omerici*⁵⁴² e tre⁵⁴³ nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio⁵⁴⁴. Di qui, si viene in qualche modo a creare in Gregorio il parallelismo, abbastanza scontato, tra i binomi padre-figlio Crono-Zeus e Dio-Cristo, con proporzioni che risultato ribaltate.

Non si può tuttavia trascurare che nei versi del Nazianzeno l'aggettivo μέγας, nella stessa forma *μεγάλοιο*⁵⁴⁵, non connota esclusivamente la divinità: si vedano GREG. NAZ. *carm.* I 1, 13, 1. [475, 2], dove occorre al genitivo l'espressione Ἰακῶβ πατήρ μέγας e GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 45 [484, 6]: 'Μίγνυντο. Πρόσθεν μὲν Ἄρων μέγалоιο θύγατρα'. In quest'ultimo verso, il secondo emistichio richiama da vicino espressioni formulari nell'epica classica quali θυγάτηρ μέγалоιο Κρόνοιο⁵⁴⁶ e, più frequentemente, Διὸς κούρη μέγалоιο⁵⁴⁷.

E se estendiamo l'indagine a tutte le occorrenze in cui μέγας acquisisce funzione di epiteto, anche solo limitatamente ai versi biblici, si vede infatti come esso continui a qualificare figure diverse. Se ne registrano 10 occorrenze⁵⁴⁸: 3 volte in riferimento a Gesù⁵⁴⁹, 2 a Matteo⁵⁵⁰, 1 a Pietro⁵⁵¹, Luca⁵⁵²,

⁵³⁷ La forma *μεγάλοιο*, così declinata con desinenza micenea, è squisitamente omerica; in Omero si registrano 12 occorrenze della forma *μεγάλου/μεγάλης* di contro alle 34 occorrenze di *μεγάλοιο*. Nei versi strettamente biblici, che costituiscono il principale oggetto di questa breve trattazione, occorre una sola volta la forma *μεγάλου*, in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 10 [481, 9], concordata con *ποταμός*.

⁵³⁸ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 11, 28 [400, 10]; I, 2, 9a, 122 [677,6].

⁵³⁹ 29 occorrenze del sintagma *μεγάλοιο Θεοῦ*, cui si aggiungano i versi parzialmente formulari GREG. NAZ. *carm.* I, 2, 2 [613, 11-12] e I, 2, 2 [629, 3-4]: '[...] μέγалоιο / Πλάσμα Θεοῦ [...]'; 8 occorrenze per θεοῦ μέγалоιο.

⁵⁴⁰ I, 1, 2, 5 [402, 3]; I, 1, 2, 30 [404, 3]; I, 1, 8, 56 [451, 4].

⁵⁴¹ Si intende al genitivo -*μεγάλοιο Διὸς*- che è in tutto simile alla forma *μεγάλοιο Θεοῦ* adoperata da Gregorio.

⁵⁴² HYMN. 4, 10.

⁵⁴³ APOLLON. 1, 1315; 2, 289; 3, 158.

⁵⁴⁴ Si veda anche l'espressione *Διὸς μέγалоιο*, che occorre tre volte in Esiodo (HES. *Th.* 708; 952 e HES. *op.* 4) e due negli *Inni Omerici* (14, 2; 33, 9).

⁵⁴⁵ Sempre al genitivo; in questa breve analisi, a causa dell'ampia diffusione del termine, non sto tenendo in considerazione l'aggettivo diversamente declinato.

⁵⁴⁶ HOM. *Il.* 5, 721. Cfr. anche HOM. *Il.* 7, 24: '[...] Διὸς θυγάτερ μέγалоιο'.

⁵⁴⁷ *Ibid.* 9, 536.

⁵⁴⁸ Al di fuori del genitivo, che già si è visto.

⁵⁴⁹ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 55 [485, 3]: 'Βηθλεὲμ, ἢ κόλποισι μέγαν ὑπεδέξατο Χριστόν', I, 1, 25, 1 [496, 8]: 'Τόσσα Χριστὸς ἔρεξε μέγας, μύθους δ' ἀγόρευσε', e in parte anche I, 1, 18, 12 [481, 11]: 'Χριστὸς δ' ἀμφοτέρ' ἔσκειν, ἀναξ μέγας, ἀρχιερεὺς τε'.

⁵⁵⁰ *Ibid.* I, 1, 18, 1 [480, 13]: 'Ματθαῖος πόθεν, εἰπέ, μέγας, Λουκᾶς τε φέριστος', I, 1, 18 [487, 3]: 'Λουκᾶς μὲν οὕτω. Πῶς δὲ Ματθαῖος μέγας'.

⁵⁵¹ *Ibid.* I, 1, 21, 2 [491, 5]: 'Πέτρῳ θαρσαλέος Χριστοῦ μέγالف θεράποντι'.

⁵⁵² *Ibid.* I, 1, 18 [485, 8]: 'Ἐμπαλι μὲν γενεῆν Λουκᾶς μέγας ἤγαγε μύθῳ'.

Paolo⁵⁵³, David⁵⁵⁴ e Aronne⁵⁵⁵. Tra questi, segnalo soltanto GREG. *carm.* I, 1, 21, 2 [491, 5]: ‘Πέτρῳ θαρσαλέος Χριστοῦ μεγάλῳ θεράποντι’, e, similmente, GREG. *carm.* I, 1, 22, 2 [492, 10]: ‘Παύλῳ θαρσαλέος Χριστοῦ μεγάλῳ θεράποντι’, che richiamano HOM. *Od.* 11, 255: ‘τὼ κρατερῶ θεράποντε Διὸς μεγάλοιο γενέσθην’ – i due servitori di Zeus cui ci si riferisce sono Pelia e Neleo, frutto dell’unione tra Poseidone e Tiro.

A me pare dunque forse un po’ azzardato vedere in Gregorio un dichiarato intento emulativo; mi sembra piuttosto che l’autore prediliga, almeno in questo caso, forme abbastanza generiche che tuttavia rispecchiano l’uso che di esse si fa nella tradizione⁵⁵⁶.

Passiamo ora a GREG. *carm.* I, 1, 18, 12 [481, 11]: ‘Χριστὸς δ’ ἀμφοτέρ’ ἔσκεν, ἄναξ μέγας, ἀρχιερεὺς τε’. Il sostantivo ἀρχιερεὺς, ivi riferito a Gesù, indica una precisa carica ecclesiastica ed è ampiamente diffuso in ambiente cristiano; occorre quarantacinque volte nel *corpus* di Gregorio.

La forma Χριστὸς ἄναξ, poi ampiamente diffusasi nel lessico cristiano, sia in prosa che in poesia – anche in Nonno si registrano 12 occorrenze – è tipica del dettato di Gregorio⁵⁵⁷; all’interno del *corpus* poetico dell’autore l’espressione occorre 45 volte, 6 delle quali nei versi biblici qui considerati.

Il sostantivo ἄναξ conosce una buona diffusione negli *Oracoli Sibillini* – seppur raramente in riferimento a Cristo; di nuovo si confermano di parallelismi, almeno a livello della superficie, tra la poesia del Nazianzeno e gli *Oracoli*. Già la forma ἄναξ μέγας⁵⁵⁸ si ritrova in *Orac. Sib.* XII, 202, in clausola: ‘[...] μεγάλοιο ἄνακτος’ e in XIV 289-290: ‘[...] ἦ μέγας ἔσται / κεδνὸς ἄναξ βασιλεὺς [...]’. Si può individuare l’antecedente, più che nell’epica – segnalo che in Omero l’espressione ἄναξ

⁵⁵³ *Ibid.* I, 1, 22, 2 [492, 10]: ‘Παύλῳ θαρσαλέος Χριστοῦ μεγάλῳ θεράποντι’.

⁵⁵⁴ *Ibid.* I, 1, 18 [486, 6]: ‘Ὠβηδ δ’ Ἰεσσαί· τοῦ δ’ ἐκ μέγας ἐπλετο Δαυΐδ.’.

⁵⁵⁵ *Ibid.* I, 1, 18 [484, 3]: ‘Μητέρας ἀμφοτέρας ὄγ’ ἀνήγαγεν ἐς μέγαν Ἀαρών’; cfr. II, 1, 12 [1215, 9]: ‘Ζητῶ τὰ πάντα, κ’ εἶναι τὸν μέγαν Ἀαρών’; si ricordi anche la formula nome-epiteto al genitivo Ἀρὼν μεγάλοιο, che ricorre ai versi I, 1, 18 [484, 6] e II, 1, 13 [1237, 10].

⁵⁵⁶ L’uso che il Nazianzeno fa di μέγας mantiene il carattere di epiteto generico che esso ha anche in Omero. Riporto di seguito alcuni casi dell’uso di μέγας al nominativo in funzione di epiteto all’interno dell’*Iliade*, a titolo solo esemplificativo, senza pretesa di esaustività; l’aggettivo è adoperato soprattutto in riferimento agli eroi: si vedano Πρίαμος μέγας (*Il.* 24, 477) e le espressioni formulari μέγας κορυθαίολος Ἴκτωρ, ricorrente 12 volte all’interno dell’*Iliade* e μέγας Τελαμώνιος Αἴας, di cui si registrano altrettante occorrenze. Non mancano comunque casi in cui μέγας è attributo della divinità: si trovano le forme θεὸς μέγας (*Il.* 19, 410; 21, 248; 24, 90) e anche μέγας Ζεὺς (*Il.* 18, 292). Segnalo che, a dispetto della notevole attestazione nei *carmina* di Gregorio, nella *Parafrasi* di Nonno, μέγας ricorre una sola volta, in 12, 175: ‘ἦ μεγάλου μόνουιο θεοῦ πολυφεγγέα τιμῆν’. Nelle *Dionisiache* si contano invece 51 attestazioni dell’aggettivo. Similmente accade anche con l’aggettivo φέριστος, che ricorre ventotto volte nel *corpus* di Gregorio e non è mai attestato nelle opere di Nonno. In quanto alle occorrenze in Gregorio, segnalo soltanto GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 1 [480, 13], unica attestazione dell’aggettivo all’interno dei versi strettamente biblici, in cui φέριστος è adottato a epiteto di Luca. Interessante poi la forma ἰσοφέριστος, neologismo gregoriano che ricorre soltanto nel *corpus* dell’autore, in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 32 [401, 1] e I, 1, 4, 65 [421, 1], in riferimento a Dio. Il composto, tuttavia, rimanda al verbo ἰσοφαρίζω (sempre composto da ἴσος + φέρω), che ricorre una volta in Gregorio (GREG. NAZ. *carm.* 37, 1537, 7) ed è vocabolo mediamente diffuso nel linguaggio epico (cinque occorrenze in Omero).

⁵⁵⁷ Si consideri d’altra parte anche la forma latina *Dominus* in riferimento a Gesù, ben diffusa nel lessico cristiano. Il sostantivo βασιλεὺς, poi, affine per valore semantico alla forma ἄναξ, è invece ampiamente diffuso nel linguaggio cristiano fin dai primi tempi. Nei versi strettamente biblici di Gregorio il termine ricorre tre volte, sempre in riferimento a Cristo: GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 27 [500, 9; 501, 1; 505, 2]. Per un rapido approfondimento sull’uso dell’epiteto, cfr. *infra*.

⁵⁵⁸ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 12 [481, 11].

μέγας non ricorre⁵⁵⁹ - nel linguaggio della tragedia: si vedano, a titolo esemplificativo, AESCH. *Supp.* 592-594: ‘πατήρ φυτουργὸς αὐτόχειρ ἄναξ / γένους παλαιόφρων μέγας / τέκτων, τὸ πᾶν μῆχαρ, οὐρίος Ζεὺς.’ e EURIP. *Herc.* 735-736, in cui μέγας ἄναξ si riferisce a Eracle di ritorno dall’Ade: ‘[...] μέγας ὁ πρόσθ’ ἄναξ / πάλιν ὑποστρέφει βίοντον ἐξ Ἴαιδα.’.

L’espressione κόσμου ἄναξ, che in Gregorio occorre all’accusativo in *carm.* 485, 6: ‘Μήτηρ παρθενική, κόσμου τέκε παντὸς ἄνακτα’, si ritrova altrove soltanto all’interno degli *Oracoli Sibillini* (*Orac. Sib.* XII, 293; 13, 172), nell’Inno I di Sinesio (vv. 479-481) e, più tardi, in Nonno di Panopoli. Diverso il caso del sintagma κόσμου παντὸς, che, pressoché non attestato nell’epica, trova tuttavia diffusa applicazione nella prosa. Si consideri del resto l’espressione ‘Inmensi Dominus mundi’, occorrente in IVVENC. *evang.* 1, 97⁵⁶⁰, delle cui reminiscenze pagane si è discusso nel paragrafo precedente.

Continuando con l’indagine delle occorrenze di ἄναξ, troviamo GREG. *carm.* I, 1, 27, 53 [502, 9]: ‘Νυμφίον ἡμερόεντα Θεὸν δοκέωσιν ἄνακτα’⁵⁶¹. Il verso si inserisce all’interno del componimento in esametri che riporta sinteticamente le parabole secondo i quattro evangelisti. In questo passo, nello specifico, è ricordata la parabola delle dieci vergini, tratta dal vangelo di Matteo⁵⁶²: chi aspira al regno dei cieli è paragonato a dieci giovani prossime alle nozze; tra queste, coloro che attendono pronte lo sposo in ritardo, hanno diritto al matrimonio; le altre sono escluse. Così è per l’accesso al paradiso⁵⁶³. Nella laboriosa resa del Nazianzeno, Dio - Θεός ἄναξ – diventa l’ἡμερόεις νυμφίος. Una breve riflessione sull’aggettivo ἡμερόεις si rende necessaria. Il termine, ricorrente nella poesia classica, si trova spesso associato al canto e alla danza, e rimanda all’idea della *piacevolezza*. Tuttavia, così come il sostantivo ἡμερος da cui deriva, ἡμερόεις presenta nel suo significato una sfumatura marcatamente erotica; si vedano a tal proposito gli estratti che seguono, tratti da HOM. *Il.* XIV 159-328, che mostrano in modo inequivocabile tale accezione:

‘μερμήριξε δ’ ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
 160 ὅπως ἐξαπάφοιτο Διὸς νόον αἰγιόχοιο·
 ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή
 >ἐλθεῖν εἰς Ἴδην εὖ ἐντύνασαν ἔαυτήν,
 εἴ πως ἡμίραιτο παραδραθέειν φιλότητι
 ἦ χροῖῃ, τῷ δ’ ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρόν τε
 165 χεῦη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι. [...]
 170 ἀμβροσίη μὲν πρῶτον ἀπὸ χροὸς ἡμερόεντος
 λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ’ ἐλαίῳ
 ἀμβροσίῳ ἐδανῶ, τό ρά οἱ τεθυωμένον ἦεν [...]

⁵⁵⁹ Segnalo per affinità nell’andamento l’espressione formulare ‘ἄστν μέγα Πριάμοιο ἄνακτος’ - in cui l’aggettivo μέγα non è chiaramente concordato con ἄνακτος’ - che ricorre 4 volte, di cui 3 all’interno dell’*Iliade* (HOM. *Il.* 7, 296; 17, 160; 21, 309) e una all’interno dell’*Odissea* (HOM. *Od.* 3, 107).

⁵⁶⁰ ‘Inmensi Domino mundi. Vix gaudia tanta’,

⁵⁶¹ Il verso ricorre interamente formulare anche all’interno dei *Carmina moralia* (GREG. NAZ. *carm.* I, 2, 2 [608, 7])

⁵⁶² Mt. 25, 1-13.

⁵⁶³ Mt. 25, 13: ‘γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν’.

198 “δὸς νῦν μοι φιλότητα καὶ ἡμέρον, ᾧ τε σὺ πάντας
 δαμνᾷ ἀθανάτους ἠδὲ θνητοὺς ἀνθρώπους.” [...]
 216 ἔνθ’ ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐν δ’ ἡμερος, ἐν δ’ ὀαριστὺς
 πάρφασις, ἢ τ’ ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων. [...]
 328 ὡς σέο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὺς ἡμερος αἰρεῖ.’

Nel passo è narrato l’inganno teso da Era ai danni di Zeus, la quale, con l’aiuto di Afrodite e del Sonno, seduce il coniuge ai fini di indurlo a dormire e così distrarlo dalla battaglia che infuria tra i Greci, incalzati da Poseidone, e i Troiani. Nella scena vi è un’insistenza sul sostantivo ἡμερος e sui suoi derivati⁵⁶⁴.

L’aggettivo, anche in virtù di questa accezione, ben di rado compare nel lessico cristiano⁵⁶⁵: in Gregorio, invece, si attestano invece otto occorrenze del vocabolo.

L’attribuzione alla figura di Dio di un epiteto dalla caratura così evidentemente erotica, d’altra parte, non è estranea al tessuto linguistico cristiano: si pensi, sul versante latino, all’espressione ‘Dei delicata’⁵⁶⁶, che ricorre all’interno della *Passio Perpetuae et Felicitatis*, racconto polifonico in prosa che narra il martirio della giovane Perpetua e di altri cinque catecumeni avvenuto nell’anfiteatro di Cartagine il 7 marzo del 203 d.C.⁵⁶⁷. In *PASS. Perp.* 18, 2, con ricercata cura stilistica, è descritta la figura di Perpetua, nell’atto di accingersi al luogo stabilito per la sua esecuzione:

‘Sequebatur Perpetua lucido vultu et placido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, vigore oculorum deiciens omnium conspectum’.

Si osservi il binomio chiasmico *matrona Christi-Dei delicata*, in cui i due teonimi sono posti a contatto tra loro, mentre gli epiteti di Perpetua sono alle estremità: evidentemente, ambedue le espressioni generano un effetto straniante e, a tratti, paradossale. D’altra parte, se la forma *matrona Christi*⁵⁶⁸ potrebbe in realtà verosimilmente aderire al ritratto di una qualunque donna romana sposata che abbracci la religione cristiana, questo non vale per l’espressione *Dei delicata*: l’aggettivo *delicatus*, come ἡμερόεις, richiama, insieme all’idea della tenerezza e della delicatezza fisica, anche l’area semantica del piacere edonistico, della libidine e della carnalità⁵⁶⁹.

⁵⁶⁴ Similmente accade nell’episodio in cui è narrato l’incontro d’amore tra Elena e Paride; si vedano in particolare HOM. *Il.* 3, 396-7: ‘καὶ ῥ’ ὡς οὖν ἐνόησε θεᾶς περικαλλέα δειρὴν / στήθεά θ’ ἡμερόεντα καὶ ὄμματα μαρμαίροντα’, in cui ci si riferisce a quando Elena riconosce Afrodite, che aveva assunto altrui sembianze (l’aggettivo ἡμερόεις è spesso associato alla dea, cfr. *ibid.* 5, 429), e *ibid.* 3, 446: ‘ὡς σεο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὺς ἡμερος αἰρεῖ’, ove a parlare è Paride; spesso si crea alternanza tra i sostantivi ἡμερος ed ἔρωσ, cfr., sempre all’interno del discorso diretto, *ibid.* 3, 442: ‘οὐ γὰρ πῶ ποτέ μ’ ὠδέ γ’ ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυπεν’.

⁵⁶⁵ Si registrano, a conferma del legame che pare intercorrere tra l’opera del Nazianzeno e gli Oracoli, 3 occorrenze negli *Oracoli Sibillini* (*ORAC. Sib.* 11, 324; 12, 297; 13, 173, dove ricorre formulare in clausola il sintagma ἡμερόεσσαν ἀοιδὴν; cfr. anche HOM. *Od.* 1, 421: ‘[...] ἡμερόεσσαν ἀοιδὴν’). Segnalo che Nonno adotta frequente l’attributo nelle *Dionisiache*, mentre non ne fa uso alcuno nella *Parafrasi*.

⁵⁶⁶ *PASS. Perp.* 18, 2.

⁵⁶⁷ Per un’introduzione all’opera, cfr. CANTARELLA 2018, pp. I-XIII e, più ampiamente, FORMISANO 2018, pp.7-61.

⁵⁶⁸ Da un punto di vista intratestuale, la forma crea un parallelismo con *matronaliter nupta*, in *Il.* 1, attraverso cui è introdotta la figura di Perpetua a inizio vicenda.

⁵⁶⁹ Si veda la seguente accezione riportata dal *TLL* alla voce *delicatus*: ‘Luxuriosus, libidinosus, lascivus, mollis’.

Di qui, in virtù della cura formale che caratterizza tutta la prosa della *Passio*, nonché del clima di contrapposizione tra pagani e cristiani, anche da un punto di vista linguistico, che costantemente è fatto trasparire dal testo, si può vedere in questa scelta stilistica una precisa volontà provocatoria, volta a mettere in luce la rinuncia alla corporeità di Perpetua, che diventa la *delicata* di Dio.

Così, anche la forma ἡμερόεις νυμφίος che ricorre in Gregorio presenta una rilevanza dogmatica, giacché è sottesa la scelta della castità per chi fa di Dio il proprio sposo; si consideri, del resto, la piena adesione ai dettami della Chiesa di cui l'autore dà mostra anche attraverso alcuni componimenti specificamente a elogio della verginità (*carm.* 1, 2, 1-8 dell'edizione maurina⁵⁷⁰). L'aggettivo ἡμερόεις aggiunge alla scena un connotato chiaramente erotico, e allude alla tradizione⁵⁷¹, in termini oppositivi: Gregorio vuole dimostrare la superiorità del modello di vita cristiano.

Voglio a questo punto soffermarmi su un breve estratto, che riporto di seguito nella sua interezza, che a mio parere offre un buon esempio della tecnica compositiva di Gregorio, illustrando il rapporto dell'autore con la tradizione:

Ἐκ δὲ πατρὸς δοκέοντος ὅπως, φράζεσθαι ἄνωγα.
Αὐγούστου βασιλῆος ἐπεὶ φόρος ἔγραφε πάντας
Ἄλλοι μὲν τ' ἄλλησιν ἐνὶ πτολίεσσι γράφοντο
Πατρώαις, Δαυὶδ δὲ φίλον πέδον αἶψα κίχανον
Βηθλεὲμ, ἢ κόλποισι μέγαν ὑπεδέξατο Χριστὸν,
Ἀμφοτέροι, μνηστή τε φίλη, καὶ κεδνὸς Ἰωσήφ
5 Γραφόμενοι. Φρήτρης γὰρ ἱῆς ἔσαν. Ὡδ' ἐνὶ φάτνῃ
Μήτηρ παρθενικὴ, κόσμου τέκε παντὸς ἄνακτα.
Οὕτω καὶ διὰ πατρὸς ἀνέρχεται ἐς βασιλῆας⁵⁷².

Il passo si colloca all'interno del componimento I, 1, 18, lungo un centinaio di versi⁵⁷³, attraverso cui l'autore ricostruisce la genealogia di Cristo; l'intento didascalico del *carmen* è reso più volte esplicito: si veda anche solo GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 53 [484, 12]⁵⁷⁴. I versi, tuttavia, pur quasi completamente privi di abbellimenti retorici, presentano molti legami interessanti con la tradizione. Anzitutto, quell'apparentemente *monotona*⁵⁷⁵ sequela di nomi ebraici – sulle cui difficoltà di

⁵⁷⁰ L'autore mette in atto sottili giochi allusivi che pongono in contrasto la scelta di vita pagana di contro a quella della castità cristiana anche altrove; cfr. SIMELIDIS 2009, p. 36 e bibliografia: 'If the pagan poets composed erotic verses (*carm.* II.1.34.75), so does Gregory (*ibid.* 85-6): both μίξιν and πλέχθην can be used of sexual intercourse and Gregory chose these words in order to suggest a parallel between human sexual activity and his own (ἐμὴν) loving union with God'. Per altri esempi, si veda ancora SIMELIDIS 2009, p. 44. Per l'importanza dottrinale dell'ideale della verginità in Gregorio, con una attenzione particolare all'influenza che il Nazianzeno ha avuto su Gerolamo, suo allievo presso Costantinopoli, cfr. MORESCHINI 2019, pp. 634-639.

⁵⁷¹ In HOM. *Il.* XIV 170, dopotutto, è il corpo di una dea ad essere ἡμερόεις; la scelta lessicale di Gregorio da un lato si pone in continuità con la tradizione in virtù della stessa decisione di adottare il termine; d'altro canto manifesta probabilmente un intento contrastivo: si vuole opporre la castità propugnata dal cristianesimo alla libertà sessuale degli dei pagani.

⁵⁷² GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 51-59 [484-485].

⁵⁷³ 102 versi totali, per lo più esametri, ad eccezione dei vv. 33-35 e 89-93, in trimetri giambici. Sulla funzione dei trimetri giambici, cfr. MCDONALD 2020, p. 115.

⁵⁷⁴ Ἐκ δὲ πατρὸς δοκέοντος ὅπως, φράζεσθαι ἄνωγα'. Cfr. MORESCHINI 1997, pp. 218-220.

⁵⁷⁵ *Ibid.* p. 219.

inserimento all'interno del metro classico già si è detto – può ricordare, mi si perdoni l'osservazione forse banale, le stesse genealogie degli dei e i cataloghi degli eroi tipici della narrazione epica: si osservi a titolo esemplificativo il confronto proposto, in cui un passo tratto dal componimento sulla genealogia di Cristo di Gregorio è accostato al racconto esiodeo della nascita dei Titani figli della Terra e di Urano:

GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 62-76 [485-486]:

Χειρὶ Θεοῦ πρώτιστος Ἀδὰμ γένετ'. Ἐκ δ' Ἀδάμοιο
Σῆθ πέλε. Τοῦ δ' ἄρ' Ἐνώς. Τοῦ, τέτρατος ἦε Καϊνάν.
Τοῦ δ' ἦν Μαλελεήλ. Τοῦ δ' Ἰαρέδ, ὃς τέκε παῖδα
Κεῖνον Ἐνώχ, ὃς ζωὸς ἐς οὐρανὸν ἦλθεν ἀερθεῖς.
Τοῦδε, Μαθουσάλα ἔσκεν, ὃς υἷα γείνατο Λάμεχ.
Αὐτὰρ ὃ, Νῶε πατήρ. Σῆμ, Νώεος υἱὸς ἐκείνου'.
Ἐκ τοῦ δ' Ἀρφαξὰδ, Καϊνάν, Σαλά· τοῦ δ' ἐνέπουσιν
Υἱὸν Ἐβερ. Ἐβερὸς δὲ Φάλεκ πάϊς. Ἐκ δ' ἄρα Φαλέκ,
Ἔσκε Ῥαγάβ. Κεῖνος δὲ Σεροῦχ τέκεν, ὃς τέκε Ναχώρ.
Ἀβραὰμ αὐτ' ἐπὶ τοῖσδε, πάϊς Θάρα Ναχορίδαο.
Ἀβραμίδης δ' Ἰσαὰκ Ἰακώβ τέκεν, ὃς δ' ἄρ' Ἰούδαο.

HES. *Th.* 132-138

αὐτὰρ ἔπειτα
Οὐρανῶ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην
Κοῖόν τε Κρεῖόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε
135 Θείαν τε Ῥεῖαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε
Φοίβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τ' ἐρατεινήν.
τοὺς δὲ μέθ' ὀπλότατος γένετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,
δεινότατος παίδων, θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα.

Al di là delle differenze in materia di contenuto, i due passi si richiamano tra loro sia per le scelte lessicali sia per la velocità della narrazione; che Gregorio abbia in mente proprio la *Teogonia* di Esiodo, del resto, è reso ancor più credibile dal confronto tra GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 62 [485, 10]: 'Χειρὶ Θεοῦ πρώτιστος Ἀδὰμ γένετ' [...]', in cui è descritta la nascita del primo uomo, e HES. *Th.* 116: 'ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' [...]', in cui è narrata l'origine del Chaos.

Consideriamo ora GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 55-56 [485, 3-4], dove troviamo, nell'ordine, le seguenti espressioni nome-epiteto: μέγας Χριστός; μνηστή φύλη; κεδνὸς Ἰωσήφ. Della prima già si è parlato⁵⁷⁶.

La forma μνηστή, qui adottata ad epiteto di Maria, occorre in totale soltanto trenta volte in tutta la letteratura precedente Gregorio, anche cristiana⁵⁷⁷. Due circostanze mi sembrano avere una certa significatività:

⁵⁷⁶ *Supra*.

⁵⁷⁷ Segnalo la presenza di tre attestazioni in Gregorio Niseno, pressoché contemporaneo del Nazianzeno.

1. A differenza dell'uso che ne fa il Nazianzeno⁵⁷⁸, il termine *μνηστός* compare nella produzione omerica sempre in forma aggettivale concordato con *ἄλοχος*; su cinque di sei occorrenze totali⁵⁷⁹, tuttavia, esso occupa medesima sede metrica di GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 56 [485, 4];

2. A riprova delle differenze lessicali che talora distinguono la poesia di Gregorio da quella di Nonno di Panopoli, il termine *μνηστός* non è mai adoperato da quest'ultimo⁵⁸⁰.

Similmente, anche l'epiteto *κεδνός*, di cui fa largo uso il Nazianzeno⁵⁸¹, non ricorre mai all'interno del *corpus* di Nonno. L'aggettivo rimanda all'area semantica della devozione, della saggezza e della diligenza: un confronto tra GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 56 [485, 4] e le ricorrenze della forma *κεδνός* all'interno dei due testi omerici, d'altra parte, può rivelarsi prolifico.

Si veda, anzitutto, la similarità che sussiste tra il verso di Gregorio: 'Ἀμφότεροι, μνηστή τε φίλη, καὶ κεδνός Ἰωσήφ' e HOM. *Il.* 17, 28: 'εὐφρῆναι ἄλοχόν τε φίλην κεδνούς τε τοκῆας'⁵⁸², in cui ci si riferisce a Iperenore, ucciso da Menelao e per questo mai più tornato *dalla cara sposa e dai genitori fedeli*. Al contempo, si osservi anche HOM. *Il.* 9, 586: 'οἱ οἱ κεδνότατοι καὶ φίλτατοι ἦσαν ἀπάντων'; soggetto del verso sono i compagni di Achille, che supplicano quest'ultimo di placare la sua ira e tornare alla battaglia: l'accostamento degli aggettivi – qui al grado superlativo – è identico a GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 56 [485, 4]. L'ultima delle tre attestazioni dell'aggettivo all'interno dell'*Iliade* è HOM. *Il.* 24, 730: 'ρύσκει, ἔχες δ' ἄλόχους κεδνάς καὶ νήπια τέκνα': a parlare è Andromaca, che piange la morte di Ettore e il destino che attende lei e le altre donne. Questo verso ci interessa perché anticipa una tendenza poi ampiamente diffusa nell'*Odissea*, dove *κεδνός* si riferisce 11 volte su 13 a personaggi femminili⁵⁸³, talvolta concordato con il sostantivo *ἄλοχος*⁵⁸⁴.

In particolare, all'interno del poema omerico è diffusa l'espressione *ἄλοχος κεδνὰ ἰδυῖα*, che per tre volte è adottata come epiteto di Penelope⁵⁸⁵; in due occasioni, poi, la medesima forma *κεδνὰ ἰδυῖα*

⁵⁷⁸ Tre occorrenze del termine in totale, due volte in forma di sostantivo e una in forma aggettivale concordato al genitivo con *γυνή*.

⁵⁷⁹ HOM. *Il.* 6, 246: 'κοιμῶντο Πριάμοιο παρὰ μνηστῆς ἄλοχοισι'; *ibid.* 9, 399: 'γῆμαντα μνηστήν ἄλοχον εἵκυϊαν ἄκοιτιν'; *ibid.* 9, 556: 'κεῖτο παρὰ μνηστῆ ἄλόχῳ καλῇ Κλεοπάτρῃ'; *ibid.* 11, 242: 'οἰκτρὸς ἀπὸ μνηστῆς ἄλοχου, ἀστοῖσιν ἀρήγων'; HOM. *Od.* 1, 36: 'γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα'; *ibid.* 11, 177: 'εἰπέ δέ μοι μνηστῆς ἄλοχου βουλὴν τε νόον τε'.

⁵⁸⁰ In queste pagine si sta facendo più volte riferimento al confronto con Nonno, la cui figura deve tuttavia ancora essere trattata. Si stanno evidenziando le differenze tra i due poeti, ponendo l'accento su quelle forme che nella *Parafrasi* non compaiono/hanno scarsa frequenza e che non verranno indagate nella parte specificamente dedicata a Nonno; ivi, si cercherà invece di evidenziare gli aspetti comuni tra i due, mostrando la dipendenza del Panopolitano dal Nazianzeno.

⁵⁸¹ 19 occorrenze, tutte in poesia.

⁵⁸² Si veda anche HOM. *Od.* 10, 8: 'οἱ δ' αἰεὶ παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῇ', in cui si parla dei dodici figli di Eolo, che, sposati gli uni alle altre, vivono presso la casa dei genitori.

⁵⁸³ Delle due attestazioni al maschile, una volta l'aggettivo *κεδνός* è riferito a Polite, compagno di Odisseo (HOM. *Od.* 10, 225), e una volta è riferito a Odisseo stesso, *κεδνός ἄναξ* (*Ibid.* 14, 170).

⁵⁸⁴ HOM. *Od.* 22, 223: 'οὐδ' ἄλοχον κεδνὴν Ἰθάκης κατὰ ἄστῳ πολεύειν'; il verso si situa all'interno di un discorso diretto in cui a parlare è uno dei pretendenti stanziato a Itaca.

⁵⁸⁵ Hom. *Od.* 20, 57; 23, 182; 23, 232.

ricorre in riferimento a Euriclea, la vecchia nutrice di Odisseo⁵⁸⁶. Segnalo anche HOM. *Od.* 1, 432, in cui la nutrice è appellata κεδνή ἄλοχος.

Traendo dunque le fila di questa breve analisi, κεδνός all'interno dell'*Odisea* si trova adottato, sia in qualità di aggettivo che come neutro sostantivato, per lo più in riferimento a donne, ed è in particolare epiteto caratterizzante la figura di Penelope e quella di Euriclea, l'una la sposa fedele per antonomasia, l'altra compagna di Laerte, della quale così è detto: 'ἴσα δέ μιν κεδνή ἄλόχῳ τίεν ἐν μεγάροισιν, / εὐνή δ' οὐ ποτ' ἔμικτο, χόλον δ' ἀλέεινε γυναικός'.

Trovo dunque curioso che Gregorio non abbia scelto di riferire κεδνός alla Vergine, ma a Giuseppe, veicolando dunque un parallelismo tra quest'ultimo e alcuni personaggi femminili dei testi omerici, noti per la loro devozione e fedeltà coniugale⁵⁸⁷.

Non si può trascurare, ad ogni modo, che l'aggettivo κεδνός si trova comunemente in poesia anche nell'accezione di *nobile*; un epiteto che ben si addice a Giuseppe – che altrove da Gregorio è definito ἐσθλός⁵⁸⁸ – e che dunque potrebbe essere stato scelto dall'autore in virtù di tale accezione. L'erudizione del Nazianzeno, tuttavia, non mi porta a scartare la possibilità di un più sofisticato richiamo alla tradizione⁵⁸⁹.

Maria è invece definita, poco più avanti nel testo, Μήτηρ παρθενική⁵⁹⁰: un'espressione dall'alto valore dogmatico, il cui uso verrà ufficialmente sancito soltanto nel 451, in occasione del concilio di Calcedonia⁵⁹¹. Se scaviamo nella tradizione, troviamo che il primo emistichio di GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 58 [485, 6] ricorre medesimo all'interno di un delicato epigramma tramandatoci da Ateneo di Naucrati:

Ἔ, τὸν ἀγήραντον πόλον αἰθέρος, ἦλιε, τέμνων,
ἄρ' εἶδες τοιόνδ' ὄμματι πρόσθε πάθος;
μητέρα παρθενικήν τε κόρην δισσοῦς τε συναίμους
ἐν ταῦτῳ φέγγει μοιριδίῳ φθιμένους.⁵⁹²

Il componimento, conservato all'interno de *I Deipnosofisti* e ascritto a Euripide⁵⁹³, è dedicato a una giovane madre e ai suoi figli, deceduti dopo aver ingerito dei funghi velenosi. In ATHEN. *Deipn.* 2,

⁵⁸⁶ HOM. *Od.* 1, 428-429: '[...] κεδνὰ ἰδυῖα / Εὐρύκλει' [...]'] e *ibid.* 19, 346: 'εἰ μή τις γρηῦς ἐστι παλαιή, κεδνὰ ἰδυῖα', in cui a parlare è Odisseo, e la *vecchia fedele* che viene mandata a chiamare da Penelope è appunto Euriclea.

⁵⁸⁷ Tra tutti, soprattutto Penelope.

⁵⁸⁸ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 31 [483, 5].

⁵⁸⁹ Segnalo che l'aggettivo κεδνός ricorre anche in ORAC. Sib. 3, 201 e 14, 289.

⁵⁹⁰ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 58 [485, 6].

⁵⁹¹ Per cui, vedi *infra*.

⁵⁹² ATHEN. *Deipn.* 2, 57, 26-29 Cfr. anche EPARCH. *FGrHist.* 1a, 7-10. L'epigramma ci è tramandato da Ateneo, che a sua volta cita Eparchide (che ascrive l'epigramma a Euripide; cfr. ANTHOLOGIAE GRECAE APPENDIX *Epigr. demonstrativa* 27).

⁵⁹³ Sebbene davvero scarse siano le possibilità che l'epigramma sia realmente stato composto da Euripide. Per un rapido commento al passo, rimando a CANFORA 2001, pp. 174-175.

57, 28⁵⁹⁴ παρθενικὴ è concordato con κόρη; nell'andamento, tuttavia, questo verso e GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 58 [485, 6] si richiamano.

Ultimo degli attributi attraverso cui è identificata la madre di Gesù all'interno dei componimenti strettamente biblici è θεοειδής, che occorre in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 41 [484, 2] concordato con μήτηρ, in clausola d'esametro. Si tratta di un attributo piuttosto generico, in Omero largamente utilizzato sempre in riferimento a eroi, ed esclusivamente in clausola d'esametro. Anche Gregorio, nel cui *corpus* l'aggettivo ricorre 29 volte, si allinea all'uso non specifico che del vocabolo si fa nella tradizione⁵⁹⁵. Va comunque segnalato che θεοειδής è termine largamente diffuso nel tessuto linguistico cristiano, non solo in Gregorio⁵⁹⁶.

Nel primo emistichio di GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 41 [484, 2] ricorre la forma μέγα φάος a indicare Gesù; il sintagma μέγαλοιο φάους, così declinato, ricorre formulare anche in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 9, 72 [462, 6] e II, 1, 34 B [1315, 4]. Torna dunque anche nel Nazianzeno il motivo della luce, frequentissimo in Giovenco⁵⁹⁷.

Una caratteristica che fortemente distingue i versi del Nazianzeno da quelli del suo collega occidentale⁵⁹⁸ è l'insistenza con cui il primo adotta termini che rimandano all'idea della mortalità e dell'immortalità; lo vediamo due volte nei versi biblici: in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 37 [483, 11]: 'Μητέρος ἐκ βροτῆς Θεὸς ἄμβροτος [...]', dove si pone l'accento sulla mortalità di Maria di contro all'immortalità del figlio e, poco prima, in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 18, 25 [482, 11], dove Θεός βρότειος identifica Gesù.

Da un lato, da un punto di vista linguistico, termini quali ἄμβροτος e βροτός⁵⁹⁹ sono tipici del linguaggio classico e connotano rispettivamente la divinità in opposizione all'uomo; d'altra parte, nell'uso che ne fa il Nazianzeno, si devono vedere ovvie motivazioni di ordine dottrinale. Le riflessioni di ordine dogmatico, in particolare quelle sulla teoria trinitaria, occupano larga parte

⁵⁹⁴ EPARCH. *FGrHist.* 1a, 9 = ANTHOLOGIAE GRECAE APPENDIX *Epigr. demonstrativa* 27, 3.

⁵⁹⁵ Due volte il vocabolo ricorre anche in riferimento a Nonna, madre di Gregorio; cfr. GREG. NAZ. *epigr.* 8, 68, 1 e 8, 74, 1.

⁵⁹⁶ Tra gli altri, segnalo le 28 attestazioni nell'opera di Gregorio Nisseno. In Nonno, il vocabolo non compare.

⁵⁹⁷ Cfr. *supra*. In Gregorio si trovano varie forme con cui si creano connessioni tra il motivo della luce e Gesù; cfr., tra gli altri casi, GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 17 [399, 12], in cui in *incipit* di esametro si trova la forma Λαμπομένου concordata con il genitivo miceneo Χριστοῖο, che ricorre al verso precedente. Interessante anche l'espressione Τρισσοφαιοῦς, che occorre in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 4, 65 [421,1]; 1244, 5 e 1452, 1, in cui il concetto di Trinità viene collegato all'idea della luce. Tale forma si trova anche in ORIGEN. *Exp.* 17, 196, 27 e 204, 8. Per qualche approfondimento sul rapporto tra Origene e Gregorio di Nazianzo, si vedano il già citato MORESCHINI 1997, pp. 97-116 e DALEY 2012, pp. 3-12, in cui vengono posti a confronto i *Poemata Arcana* di Gregorio con il *De principiis* di Origene.

⁵⁹⁸ Non va trascurato che mentre per Giovenco si conoscono pressoché soltanto le poesie parafrastiche, di Gregorio abbiamo invece una produzione molto più ampia, che certo ci permette di conoscere più a fondo la figura dell'autore.

⁵⁹⁹ Βροτός e non βρότειος, che non ricorre in Omero.

dell'opera del Nazianzeno⁶⁰⁰: anche nelle poesie più strettamente a tema biblico, Gregorio riflette sulla natura corporea e divina di Cristo.

Il Nazianzeno indaga l'essenza di Dio, limitatamente alla produzione in versi, soprattutto all'interno dei *Poemata Arcana*, raccolta di poesie in esametri che ha scopo primariamente didattico⁶⁰¹. Di essi esiste l'edizione, pubblicata nel 1997 ad opera di D. A. Sykes, alla quale rinvio per uno studio organico e approfondito⁶⁰². In questa sede mi soffermo brevemente soltanto sugli epiteti divini – assai numerosi - del primo degli otto componimenti, il quale ha specificamente per oggetto la sostanza di cui è fatto Dio e, di conseguenza, la dottrina trinitaria⁶⁰³. La gran parte degli attributi che ivi ricorre è volta a definire l'essenza di Dio; nell'ordine, occorrono i seguenti aggettivi: ἄναρχος⁶⁰⁴, ἀναίτιος⁶⁰⁵, οὐ περιγραπτός⁶⁰⁶, ἀπείριτος⁶⁰⁷, μουνογενής⁶⁰⁸, di nuovo ἄναρχος⁶⁰⁹, μούνο⁶¹⁰, μονώτατος⁶¹¹. Evidente è la funzione dogmatica e didascalica di questi versi, che presentano un alto livello di tecnicismo⁶¹². Gli aggettivi ivi adoperati, d'altra parte, non compaiono con il linguaggio cristiano, ma sono retaggio della tradizione. La forma μουνογενής, chiaramente riferito al Figlio, ad esempio, e che va incontro a straordinaria fortuna in ambiente cristiano, si trova già nella *Teogonia* di Esiodo, dove qualifica la figura di Ecate (HES. *Th.* 426; 448)⁶¹³.

Alcune di queste forme posseggono, in particolare, accezioni diverse nella poesia classica rispetto all'uso cristiano. Si veda, anzitutto, la forma ἄναρχος, che ricorre già in Omero due volte al nominativo maschile plurale in un verso interamente formulare (all'interno del catalogo delle navi, in HOM. *Il.* 2, 703 e 2, 726), con il significato letterale di *senza guida* (e non *senza inizio* come è nel linguaggio cristiano); la sede metrica in cui risiede ἄναρχος in Omero è la medesima di GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 25 [400, 7]. Parimenti accade con ἀναίτιος, che nella produzione omerica presenta il significato di *senza colpa, innocente* – si vedano HOM. *Il.* 11, 654; 13, 775; 20, 297 e HOM. *Od.* 20, 135; 22, 356. L'aggettivo ἀπείριτος, invece, che nell'uso che ne fa Gregorio è legato alla dimensione

⁶⁰⁰ Sulla definizione di concetto di Trinità in Gregorio, cfr., tra gli altri, MORESCHINI 1997, pp. 117-139 e HARRISON 2012, pp. 13-30. Un'indagine particolarmente interessante del modo attraverso cui Gregorio cerca di definire l'essenza della divinità è offerta in FULFORD 2012, pp. 31-48 (specificamente cfr. le pp. 37-47).

⁶⁰¹ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1-5 e 7-9 [37, 397-429, 438-464 nell'edizione del Caillau].

⁶⁰² SYKES 1997.

⁶⁰³ Cfr. DALEY 2012, p. 10: 'The first poem, which deals with the characteristics of the ineffable divine substance, is itself entitled 'On First Principles' [...]. The title apparently refers to the fact that this divine substance [...] is irreducibly manifold in its singularity: Father, Son, and Holy Spirit'.

⁶⁰⁴ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 25 [400, 7] (l'aggettivo si riferisce a Dio).

⁶⁰⁵ *Ibid.*; l'aggettivo si riferisce a Dio.

⁶⁰⁶ *Ibid.*; l'aggettivo si riferisce ancora a Dio.

⁶⁰⁷ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 27 [400, 9]. Aggettivo usato per definire l'essenza di Dio.

⁶⁰⁸ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 28 [400, 10]; attributo adoperato per riferirsi al Figlio di Dio.

⁶⁰⁹ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 31 [400, 13]; attributo adoperato in riferimento a Dio.

⁶¹⁰ GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 32 [401, 1]. Aggettivo in riferimento a Dio.

⁶¹¹ *Ibid.* Aggettivo in riferimento a Gesù.

⁶¹² Per un commento ai versi, con precipui riferimenti bibliografici, cfr. SYKES 1997, pp. 86-90.

⁶¹³ L'aggettivo ricorre anche in HES. *op.* 376, concordato con un generico παῖς.

temporale, ricorre nella tradizione in riferimento allo spazio; è attestato una sola volta in Omero (HOM. *Od.* 10, 195: ‘νήσον, τὴν πέρι πόντος ἀπείριτος ἐστεφάνωται’); una volta nell’inno omerico ad Afrodite (5, 120: ‘παίζομεν, ἀμφὶ δ’ ὄμιλος ἀπείριτος ἐστεφάνωτο⁶¹⁴’); due volte nella *Teogonia* (109: ‘καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἶδαμι θύων’ – ivi qualifica di nuovo il mare – e 878: ‘αἶ δ’ αὖ καὶ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον ἀνθεμόεσσαν’).

Questa definizione di Dio, caratterizzata dall’accumulo di epiteti ‘negativi’, rimanda alla tradizione neoplatonica, ed è dettata dalla difficoltà di definire con l’esattezza l’essenza della divinità⁶¹⁵

In GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 34 [401, 3], ricorrono, in riferimento a Cristo, le forme Κοσμοθέτης e νομεύς, adoperate esclusivamente da Gregorio. Si tratta di due neologismi del Nazianzeno, che veicolano l’immagine del Signore quale fondatore e guida del mondo.

In I, 1, 1 [397-401] sono poi attestati alcuni degli epiteti a carattere generico già incontrati nel corso dei versi strettamente biblici: in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 5 [398, 3] ricorre l’espressione μεγάλη θεότης, che occorre medesima nella stessa posizione altre tre volte in Gregorio (GREG. NAZ. *carm.* 421, 9; 535, 9; 37, 1570, 8). Su μέγας, che appare ancora in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 28 [400, 10], in riferimento al Padre, già si è detto qualcosa nelle pagine precedenti; circa il sostantivo θεότης, segnalo soltanto che si tratta di una forma tipica del lessico cristiano, che di rado occorre nella poesia classica. Ultimi epiteti di questa breve lista sono ἐσθλός, adoperato come epiteto di Gesù in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 27 [400, 9], e ἀγαθός, che ricorre al genitivo miceneo in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 35 [401, 4] in riferimento a Dio.

In generale, sebbene la materia trattata nei *Poemata Arcana* sia di ordine marcatamente dogmatico, tuttavia la forma si pone in continuità con la tradizione. La scelta stessa dell’esametro muove in questa direzione. La lingua degli otto componimenti è profondamente classica; si osservi già solo GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 2 [397, 9]: “Ἡ τυτθαῖς περύγεσσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα”: l’espressione οὐρανὸν ἀστερόεντα, che oltretutto ricorre all’accusativo altre tre volte nell’opera di Gregorio⁶¹⁶, è formulare e deriva direttamente dal linguaggio epico⁶¹⁷.

Ultimo degli epiteti che ricorrono nel primo dei *Poemata Arcana* è θεόφρων, adottato in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 17 [399, 12] nell’espressione θεόφρονες ἄνδρες, riferita, come esplicitato un poco

⁶¹⁴ Ivi, l’aggettivo assume la sfumatura di *innumerevole*. Il verso si inserisce nell’episodio che prelude alla nascita di Enea.

⁶¹⁵ Cfr. SYKES 1997, p. 127: ‘[...] a tradition which finds it so difficult to make meaningful positive statements about the Being of God that it concentrates on negative as giving a kind of approximation’.

⁶¹⁶ GREG. NAZ. *carm.* 457, 13; 527, 7; 37, 1531, 6.

⁶¹⁷ Cfr., a titolo meramente esemplificativo, HOM. *Il.* 19, 128. Di nuovo, mi pare significativo il fatto che Nonno adotti l’espressione tre volte all’interno delle *Dionisiache* (2, 166; 18, 161; 40, 409; va tuttavia segnalato che i primi emistichi dei versi appena citati richiamano soltanto nell’andamento l’espressione formulare oggetto di analisi – sostantivo e aggettivo in Nonno non sono concordati), mentre non ne fa uso alcuno all’interno della *Parafrasi del vangelo di S. Giovanni*.

più avanti nel passo, a Mosè e Isaia⁶¹⁸. L'aggettivo, che conosce moderata diffusione nel *corpus* di Gregorio⁶¹⁹, si trova prima di lui scarsamente adoperato: il *Tlg* riporta soltanto pochi antecedenti, tra cui ATHEN. *deipn.* 11, 14, 23⁶²⁰ e un verso tratto dalle *Olimpiche* di Pindaro⁶²¹. Interessante che, in quest'ultimo caso, il κοῦρος *divino* di cui si parla è Iamo, prole di Evadne e Apollo e in età adulta divenuto, significativamente, profeta di Zeus.

Gregorio adotta in più di una occasione forme composte derivate da φρήν; si veda, tra gli altri casi, l'aggettivo κακόφρων, riferito al sostantivo Αἴγυπτος, che ricorre in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 14, 1 [475, 8]. L'epiteto, che pur non ricorre mai all'interno dell'epica classica⁶²², aderisce perfettamente al tessuto linguistico della tradizione, in cui aggettivi composti affini alla forma soprariportata sono piuttosto frequenti⁶²³.

2. Il Male

Passiamo ora brevemente al versante del Male. In GREG. NAZ. *carm.* 1, 1, 27, 8 [499, 7]: 'Ζιζανίων ἀρότης τε κακῶν, καὶ βάσκανος ἐχθρός'⁶²⁴, in cui sono raccolti pressoché tutti gli epiteti che nei versi biblici identificano la figura del diavolo. Da un lato, l'espressione βάσκανος ἐχθρός, che occupa il secondo emistichio, non presenta forti peculiarità: ἐχθρός è una forma generica, mentre βάσκανος, diffuso in prosa più che in poesia⁶²⁵, si trova largamente adoperato già nella letteratura cristiana anteriore a Gregorio. Un poco più ampio è invece il discorso per Ζιζανίων ἀρότης τε κακῶν, che si collega alla parabola del seminatore di discordie, di cui riporto un breve estratto:

Ἐλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων, Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ
σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ. ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν
αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν⁶²⁶.

Mi pare chiaro che il verso di Gregorio sia influenzato, anche nella scelta lessicale, dal passo del Vangelo secondo Matteo⁶²⁷. D'altra parte, in GREG. NAZ. *carm.* 1, 1, 27, 8 [499, 7] troviamo la forma ἀρότης⁶²⁸, che rimanda al concetto di *seminatore* e non ricorre pressoché mai nella letteratura

⁶¹⁸ GREG. NAZ. *carm.* 400, 1.

⁶¹⁹ 12 occorrenze in totale.

⁶²⁰ *Fragm.* 2, Ki. L'aggettivo si riferisce a Cadmo.

⁶²¹ *Olymp.* 6, 41.

⁶²² Si trovano comunque antecedenti nella tradizione, soprattutto all'interno della poesia tragica, e anche nella letteratura cristiana.

⁶²³ Di seguito qualche esempio: HOM. *Od.* 11, 322: '[...] Μίνωος ὀλοόφρονος [...]'; *ibid.* 17, 124: '[...] κρατερόφρονος ἀνδρὸς [...]'. Tra i composti più diffusi e caratterizzanti all'interno dell'*Odisea* vi è il participio δολοφρονέων, che ricorre due volte – in HOM. *Od.* 18, 51 e 21, 274 – chiaramente concordato con Ὀδυσσεύς. Nell'*Iliade* il medesimo participio è invece spesso riferito alla figura di Era.

⁶²⁴ Il verso ricorre formulare in GREG. NAZ. *carm.* 608, 4.

⁶²⁵ È termine frequente nella retorica.

⁶²⁶ *Mt.* 13, 24-25.

⁶²⁷ Si noti che anche ἐχθρός si trova già usato nel vangelo secondo Matteo.

⁶²⁸ Di cui si registrano cinque occorrenze in totale nell'opera di Gregorio.

cristiana che precede Gregorio ed è termine attinto dalla tradizione. Il vocabolo, di cui non si registra attestazione alcuna nei testi omerici, occorre, tra gli altri casi, sporadicamente nei versi lirici di Pindaro⁶²⁹ – al quale si è visto che Gregorio più di una volta si richiama –, una volta all’interno dell’opera di Trifiodoro⁶³⁰ - autore di un breve poema epico sulla caduta di Troia di età tardoantica notoriamente caratterizzato da un lessico e una sintassi mai banali - e una volta all’interno della poesia di Callimaco⁶³¹. Si tratta dunque di un vocabolo di non larga diffusione, scelto in più di un caso da autori noti per la ricercatezza del loro stile. Significativo che la medesima forma venga adottata anche dal Nazianzeno, del quale tante volte la critica ha messo in discussione l’abilità poetica⁶³².

Gregorio è fine conoscitore della tradizione, che talora si diverte a imitare con forme linguistiche particolari: si veda, ad esempio, GREG. NAZ. *carm.* 1, 1, 25, 6 [497, 1]: Ἑλλάδι Παύλοιο Λουκᾶς ἔγραψε τάδε’, dove l’autore adotta la forma Παύλοιο, quasi alla maniera di un patronimico, per definire la figura di Luca quale *discepolo di Paolo*⁶³³.

Proprio nella rappresentazione del Male si trovano alcune delle forme più interessanti in maniera di intertestualità. Si veda, ad esempio, la forma δολόμετις, che ricorre tre volte nel *corpus* poetico di Gregorio in riferimento al diavolo⁶³⁴. L’epiteto deriva dalla tradizione⁶³⁵ e ha connotazione negativa: in Omero lo si trova sei volte, sempre riferito a Egisto o a Clitemnestra. Anche all’interno della Ἄλωσις Ἰλίου di Trifiodoro, l’espressione identifica Elena che tenta di indurre in inganno gli Argivi nascosti nel cavallo. In questo senso, l’uso che ne fa il Nazianzeno si pone in ovvia continuità con la tradizione.

GREG. NAZ. *carm.* II, 1, 1, 59-62 [974, 9-13]⁶³⁶, in cui è descritta la figura del diavolo δολόμετις, costituisce uno dei casi di studio di cui si è occupato O’Connell⁶³⁷, in un articolo di recente pubblicazione specificamente dedicato ai riusi della tradizione che si colgono all’interno del *carmen* II, 1, 1.

⁶²⁹ *Nemea* 6, 32; *Isthmia* 1, 48.

⁶³⁰ TRIPH. 355.

⁶³¹ *Fragm. incertae sedis* 572, 1; SIMELIDIS 2009, pp. 31-41 ha evidenziato il legame che Gregorio ha con la tradizione ellenistica e, in particolar modo, con Callimaco.

⁶³² Vedi *supra*. Sul tema, SIMELIDIS 2009, p. 41 afferma: ‘Such a use of allusion is undoubtedly a very clever and inspired way of writing Christian poetry within the tradition of classical literature’. (Il riferimento stretto è a una particolare ripresa che Gregorio fa di un passo tratto da Teocrito; la riflessione, alla luce di quanto affermato dall’autore nelle pagine precedenti (vedi *supra*) mi pare possa essere estesa all’intero *corpus* di Gregorio).

⁶³³ La forma è adottata probabilmente per la volontà di Gregorio di cercare la *variatio*: poco prima, in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 25, 5 [496, 12], si trova l’espressione Πέτρου φυτόν per definire Marco, discepolo di Pietro.

⁶³⁴ GREG. NAZ. *carm.* I, 2, 2 [595, 4]; II, 1, 1, 59 [974, 9]; II, 1, 17 [1264, 7].

⁶³⁵ Significativamente, la forma è attestata ben cinque volte nelle *Dionisiache* di Nonno ma mai non nella *Parafrasi*. Segnalo che la forma ricorre anche in Orac. *Sib.* 13, 89.

⁶³⁶ Ὡς καὶ ἐμοὶ δολόμετις, ἐπεὶ ζόφον ὄντα μιν ἔγνω / Ἐσάμενος χροῶ καλόν, ἐπήλυθε φωτὶ εὐοικῶς, / Αἴκεν πως ἀρετὴν ποθέων, κακίη πελάσαιμι, / Κλεπτομένου πρὸς ὄλεθρον ἐλαφροτέρωιο νόοιο’.

⁶³⁷ O’CONNELL 2019, pp. 147-171.

In particolare, dall'analisi di O' Connel⁶³⁸ emerge come il passo dialoghi su più livelli con la tradizione: da un lato Ἐσάμενος χρόα καλόν, che occupa il primo emistichio in II, 1, 1, 60, ricorda alcune scene di vestizione presenti nei testi omerici⁶³⁹; ἐπήλυθε φωτὶ εὐκῶς, che ricopre il secondo emistichio, rimanda a HOM. II. 14, 136: ' [...] ἦλθε παλαιῶ φωτὶ εὐκῶς', in cui il soggetto dell'azione è Poseidone, che, assunte sembianze di guerriero, rassicura Agamennone, incitandolo alla battaglia. Il medesimo verso di Gregorio, al contempo, richiama GREG. NAZ. *carm.* 2, 1, 83, 7 [1429, 3]: 'Πολλάκι μοι καὶ πρόσθεν ἐπήλυθε νυκτὶ εὐκῶς'; il diretto antecedente è da individuarsi in HOM. II. 1, 47: ' [...] ὃ δ' ἦϊε νυκτὶ εὐκῶς'. Ivi il soggetto è Apollo, che, accogliendo la richiesta di Crise, porta sofferenze ai Danai. A questo, si aggiunge il gioco lessicale che si crea con il sostantivo φωτὶ, che in questa forma costituisce nella lingua di Omerico il dativo di φῶς (*uomo*) mentre al tempo di Gregorio è comunemente adoperato come dativo di φῶς (*luce*).

Attraverso una fitta rete intertestuale e intratestuale, Gregorio lega la figura del diavolo agli dèi pagani – e in questo, parrebbe muoversi nel verso della *Kontrastimitation* – ma al contempo strizza l'occholino anche al versante cristiano, giocando sull'immagine, chiaramente ossimorica, del diavolo che diventa luce.

⁶³⁸ Che riprende altri studi sul tema, tra cui soprattutto, R. Bénin, *Une autobiographie romantique au IV^e siècle: le poème II. 1. 1. de Gregoire de Nazianze: introduction, texte critique, traduction et commentaire*, Montpellier 1988.

⁶³⁹ Cfr. HYMN. 5, 171, dove la perifrasi si riferisce ad Afrodite. Per un breve elenco di altre scene simili nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, vedi O'CONNELL 2019, p. 155.

3.Sedulio

3.1 L'autore e l'opera

Le informazioni sulla figura di Sedulio sono assai esigue. La motivazione è da ricondursi anzitutto alla scarsità di testimonianze coeve e attendibili che forniscano dati intorno alla sua vita; ha probabilmente giocato un ruolo importante, d'altra parte, la considerazione relativamente scarsa in cui a lungo la critica ha tenuto Sedulio, sul quale ha pesato la tradizionale idea del tardoantico quale età di generale decadenza⁶⁴⁰. Con la rivalutazione del periodo vi è stato anche un rinnovato⁶⁴¹ interesse nei confronti dell'autore oggetto della nostra analisi⁶⁴².

La sua figura, tuttavia, è ancora avvolta nell'incertezza.

Talune fonti, infatti, ci parlano di Sedulio quale *presbyter*⁶⁴³; così, ad esempio, Isidoro di Siviglia (*vir. ill.* 20⁶⁴⁴):

'Sedulius, presbyter, edidit tres libros, dactylico heroico metro compositos, quorum primus signa et virtutes *Veteris Testamenti* potentissime resonat; reliqui vero gestorum Christi sacramenta vel miracula intonant'

Diverse *subscriptions*, d'altro canto, concordano nel riferire che Sedulio fosse un *laicus*; ne riporto una, contenuta nel *Par. lat.* 18554:

'Incipit ars Sedulii poetae qui primo laicus in Italia philosophiam didicit. postea cum aliis metrorum generibus heroicis metrum Macedonio consulente docuit. In Achaia libros suos scripsit in tempore imperatorum minoris Theodosii filii Arcadii et Valentiniani filii Constantii.⁶⁴⁵

Chiaramente le informazioni tramandate dalle *subscriptions* sono da considerarsi con una certa cautela⁶⁴⁶: la menzione dell'Italia quale luogo di studio di Sedulio può essere verosimile, tuttavia non è esente da dubbi⁶⁴⁷. Circa la cronologia, d'altra parte, le fonti sembrerebbero fornire dati attendibili.

⁶⁴⁰ SPRINGER 1988, pp. 1-9, offre una rapida sintesi della storia bibliografica di Sedulio e delle sue opere.

⁶⁴¹ Segnalo che il *carmen Paschale* ha goduto di grande fortuna almeno fino al XVI secolo; cfr. *ibid.* pp. 1-2 e 128-150; nelle pp. 141-146, Springer indaga la possibilità che il poema parafrastico di Sedulio abbia avuto un'influenza anche sul *Paradise Lost* di Milton. Cfr. anche, dello stesso autore, SPRINGER 2013, pp. xviii-xxi.

⁶⁴² Segnalo, per quanto riguarda la bibliografia in lingua italiana, le opere di F. Corsaro, che intorno alla metà del secolo scorso ha dedicato particolare attenzione alla figura di Sedulio: CORSARO 1945; CORSARO 1948; CORSARO 1949; CORSARO 1956 (ivi è contenuta una traduzione del *carmen Paschale* in lingua italiana). Più recentemente, R. Mori (MORI 2013) ha pubblicato uno studio, ricavato dalla sua tesi di laurea magistrale, che indaga il *carmen* nel confronto con l'*opus Paschale*, rielaborazione dello stesso in prosa. Segnalo, dello stesso autore, MORI 2015, pp. 59-72, che analizza la figura di Mosè all'interno dell'opera di Sedulio; MORI 2017, pp. 79-89, dedicato all'episodio della resurrezione di Lazzaro; MORI 2019, pp. 195-214, recente studio sull'inno *A solis ortus cardine* di Sedulio.

⁶⁴³ O anche *episcopus*; così ad esempio Alcuino negli *Officia per ferias* (*beatus episcopus*, PL 101, 609).

⁶⁴⁴ PL 83, 1094.

⁶⁴⁵ Cfr. anche Par. Lat. 14143, Par. Lat. 9347, Par. Lat. 13377.

⁶⁴⁶ Cfr. SPRINGER 1988, pp. 23-24: 'Although it is prudent to read subscriptions like this one with a healthy degree of scepticism, it is difficult to discount such a source altogether, given the paucity of biographical information about Sedulius provided by other sources'. Cfr. anche GREEN 2006, p. 136, che riprende Springer e sottolinea: '[...] we need not be driven by the paucity of trustworthy data to pronounce the evidence 'difficult to discount'.

⁶⁴⁷ Per una breve trattazione delle diverse ipotesi, che collocano l'attività letteraria di Sedulio in Italia, nel sud della Gallia o anche in Grecia (ma questo per l'autore è difficilmente attendibile), cfr. GREEN 2006, pp. 137-141. Un'opinione diversa è espressa da Springer (SPRINGER 1988, p. 28), che conclude: 'If the subscriptional testimony is trustworthy – and there

Il *carmen Paschale* si data generalmente al tempo di Teodosio II e Valentiniano III, dunque tra il 425 e il 450. Questa datazione ben si addice allo spirito che caratterizza il *carmen*, in cui Sedulio riflette sulla natura di Cristo, con buone probabilità prendendo una posizione nell'ambito della controversia nestoriana⁶⁴⁸. Allo stesso tempo, la periodizzazione sostenuta da molte delle *subscriptions* rispetta anche i due anni che si individuano con relativa certezza quale *terminus post quem* e *terminus ante quem* rispetto alla pubblicazione del *carmen Paschale*. Nella prima delle due epistole dedicate a Macedonio che l'autore fa antecedere al *carmen* e all'*opus* – e che costituiscono una fonte preziosa⁶⁴⁹ – Sedulio menziona Girolamo, il che colloca il testo in una data almeno successiva al 380-390, probabilmente anche posteriore al 392⁶⁵⁰. Per quanto riguarda il *terminus ante quem*, invece, un indizio è fornito dalla *scriptio* conservata nel *Taurinensis* E. IV 42:

‘Incipit sacrum opus, id est ex vetere testamento liber primus, et ex novo quattuor, quod Sedulius inter cartulas suas sparsas reliquit, et reollecti adunatique sunt a Turcio Rufio Asterio v.c. et exconsule ordinario atque patricio, supra scriptorum editore librorum’.

Asterio è console nell'anno 494⁶⁵¹: a questa data, dunque, il *carmen* è sicuramente stato scritto. Resta da capire perché l'ex console abbia messo mano alle carte di Sedulio; l'ipotesi che a lui si debba la prima edizione del poema, a seguito di una prematura morte del poeta – così è tramandato dalla *scriptio* del *Vindobonensis* lat. 85 – è del tutto impraticabile, data anche solo l'esistenza dell'*opus*, senza dubbio⁶⁵² successivo al *carmen*⁶⁵³.

Sedulio è quindi l'autore di un poema parafrastico, il *carmen Paschale*, in cinque libri⁶⁵⁴ e di una rielaborazione dello stesso in prosa, l'*opus Paschale*; completano il *corpus* alcuni inni. Già si è accennato alle due lettere dedicatorie indirizzate a Macedonio, membro di una cerchia cristiana di cui è lo stesso Sedulio a tratteggiare i principali tratti, attraverso una breve presentazione degli altri partecipanti⁶⁵⁵.

is no overwhelming reason to doubt it – Sedulius lived in Italy and Greece and wrote his Christian epic sometime during the years 425-450’.

⁶⁴⁸ La disputa si colloca all'incirca tra il 428, anno della pubblicazione del commento al vangelo di Giovanni di Cirillo, e il 451, anno del concilio di Calcedonia. Una breve esposizione del conflitto tra Nestorio e Cirillo è presentata nella parte di trattazione dedicata a Nonno, vedi *infra*. Per un cenno alla posizione di Sedulio in merito, cfr. *infra*.

⁶⁴⁹ Purtroppo le due lettere dicono assai poco sulla vita di Sedulio. Cfr. SPRINGER 1988, p. 24.

⁶⁵⁰ Anno della pubblicazione del *De viris illustribus*, in cui è menzionato Giovenco (vedi *supra*) ma non Sedulio.

⁶⁵¹ CAMERON 2011, pp. 466-468, tratta brevemente la figura di Asterio, all'interno di una riflessione dedicata ai manoscritti di lusso (si veda in particolare p. 468, in cui è fatto cenno alla *scriptio* qui considerata) Cfr. anche MONDIN 2007, pp. 101-105, e bibliografia, in cui è presa in esame la *scriptio* ascritta ad Asterio e conservata all'interno del Laur. 39, 1.

⁶⁵² Nella seconda lettera dedicata a Macedonio, Sedulio spiega le motivazioni che lo hanno condotto a una elaborazione in prosa del *carmen*.

⁶⁵³ Su questo, cfr. ROBERTS 1985, pp. 77-78; SPRINGER 1988, pp. 25-26; GREEN 2006, pp. 142-143, che afferma (p. 142): ‘The disarray of his papers, and indeed their survival, is surprising if the poem had been published half-a-century before, but credible’.

⁶⁵⁴ Questa la suddivisione generalmente accolta.

⁶⁵⁵ Cfr. GREEN 2006, pp. 154-155.

Nella prima epistola, Sedulio espone la motivazione che lo ha indotto a scrivere in versi le gesta di Cristo; di seguito un estratto⁶⁵⁶:

‘Cur autem metrica uoluerim haec ratione componere, non differam breuiter expedire. [...] et multi sunt quos studiorum saecularium disciplina per poeticas magis delicias et carminum uoluptates oblectat. Hi quicquid rhetoricae facundiae perlegunt, neglegentius assequuntur, quoniam illud haud diligunt, quod autem uersuum uiderint blandimento mellitum, tanta cordis auiditate suscipiunt, ut in alta memoria saepius haec iterando constituent et reponant. Horum itaque mores non repudiandos aestimo sed pro insita consuetudine uel natura tractandos, ut quisque suo magis ingenio uoluntarius adquiratur Deo’.

Torna in parte il *topos* lucreziano della similitudine tra i componimenti in versi e il miele⁶⁵⁷; nella piacevolezza di cui parla Sedulio, d’altro canto, è possibile vedere anche qualcosa in più. Se Giovenco è il primo a comporre poesia a contenuto cristiano, Sedulio giunge, pressoché a un secolo di distanza, quando la prassi parafrastica è ormai consolidata e, soprattutto, anche il contesto sociale è mutato: il *carmen* di Sedulio non ha soltanto lo scopo di educare o di attrarre proseliti ma vuole soprattutto essere motivo di diletto per i propri lettori⁶⁵⁸. Una platea di destinatari che, secondo Springer - autore dell’*unica traduzione integrale del carmen in lingua inglese*⁶⁵⁹ – si riduce ai soli cristiani convinti⁶⁶⁰.

3.2 Analisi degli epiteti contenuti nel Carmen Paschale di Sedulio

Il *Carmen Paschale* è una rielaborazione in esametri della materia biblica.

Il primo libro ha carattere proemiale: nei versi iniziali, Sedulio introduce il tema del suo poema, all’interno di una più ampia invettiva contro la tradizione classica:

‘Cum sua gentiles studeant figmenta poetae
Grandisonis pompare modis, tragicoque boatu
Ridiculoue Geta seu qualibet arte canendi
20 Saeua nefandarum renouent contagia rerum
Et scelerum monumenta canant, rituque magistro
Plurima Niliacis tradant mendacia biblis,
Cur ego, [...]’
26 Clara salutiferi taceam miracula Christi,
Cum possim manifesta loqui, dominumque tonantem
Sensibus et toto delectet corde fateri⁶⁶¹ [...]’

⁶⁵⁶ P. 4, 15-23.

⁶⁵⁷ La piacevolezza della poesia rispetto alla prosa è presente anche in Gregorio, cfr. *supra*.

⁶⁵⁸ Cito da Springer (SPRINGER 2013, p. xxxvii): ‘. His readers will not only be informed or convinced or instructed, but also, and above all, delighted. His poem is not supposed to be a synoptic overview of the Gospels in verse like Juvenecus’s. It is a *carmen*. One could even go so far as to translate its title as ‘The Easter Charm’.

⁶⁵⁹ SPRINGER 2013.

⁶⁶⁰ Cfr. SPRINGER 1988, p. 32: ‘The poet’s immediate intended readers are the circle of Macedonius, fifth-century orthodox Christians, devoted and knowledgable believers, concerned not only with the general problem of paganism but also with Christian heresy’. Ancora in SPRINGER 2013, l’autore afferma (p. xxxv): ‘Sedulius may be directing his poem against or to pagans, among others, but he is writing it for Christians’. Si veda anche VAN DER LAAN 1990, pp. xii-xiv. Di questo, si discuterà durante l’analisi degli epiteti divini.

⁶⁶¹ SEDVL. *carm. pasch.* 1, 17-28.

Sedulio riprende i toni della contrapposizione topica tra letteratura pagana e cristiana; la critica sembra rivolta prevalentemente ai contenuti della poesia drammatica⁶⁶²; la poesia epica, non menzionata esplicitamente, è tuttavia richiamata: si veda anche solo quel ‘tonans’ in SEDVL. *carm. pasch.* 1, 27, su cui torneremo.

Oggetto del *carmen* sono i ‘clara salutiferi miracula Christi’⁶⁶³: Sedulio presenta la vita di Cristo, dalla nascita alla resurrezione, focalizzandosi quasi esclusivamente sull’attività miracolosa di Gesù. L’accento è puntato sull’aspetto soprannaturale, e la narrazione si sviluppa secondo le regole di un racconto agiografico, in cui tutto ruota attorno alla contrapposizione netta tra il Bene e il Male. Il racconto è cristocentrico; i personaggi minori trovano piccolo spazio all’interno del *carmen*⁶⁶⁴.

1. Epiteti riferiti a Gesù e a Dio

1. 1. Motivo della guarigione e della salvezza

Cristo è in prima istanza ‘salutifer’ (SEDVL. *carm. pasch.* 1, 26). L’aggettivo, che ricorre ancora in 3, 23, concordato con ‘gressus’⁶⁶⁵, conosce una buona diffusione nel versante cristiano⁶⁶⁶: si trova già in Giovenco, che lo introduce nella poesia cristiana come epiteto di Gesù⁶⁶⁷, e occorre poi, tra gli altri, in PRVD. *perist.* 13, 91 (‘salutifer Christus’) e nel *corpus* poetico di Paolino di Nola, dove si contano dodici attestazioni⁶⁶⁸. Si tratta di una forma di ascendenza classica, frequente nelle *Metamorfosi* di Ovidio. Ivi ‘salutifer’ ricorre tre volte, in 2, 642; 15, 632 e 15, 744, ed è sempre associato alla figura di Esculapio. Si vedano anzitutto i seguenti versi (OVID. *met.* 2, 642-649):

‘Adspicit infantem: "toto"que "salutifer orbi"
cresce, puer;" dixit "tibi se mortalia saepe
corpora debebunt, animas tibi reddere ademptas
645

⁶⁶² Per un breve commento, cfr. GREEN 2006, pp. 162-164.

⁶⁶³ Il verso ricorda IVVENC. *euang. praef.* 2, 19: ‘Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta’.

⁶⁶⁴ Cfr. SPRINGER 1988, p. 45.

Nell’indagine che segue, l’attenzione è posta soprattutto sulle figure di Dio e di Cristo; una breve trattazione è nell’ultima parte dedicata alla sfera del maligno. Sulla figura di Mosè nel *carmen Paschale* di Sedulio, cfr. il già citato MORI 2015, pp. 59-72; sul personaggio di Pietro, verso cui Sedulio tende ad assumere un atteggiamento fortemente difensivo (cfr., ad esempio, SEDVL. *carm. pasch.* 5, 109-112: ‘Et sensus rediere Petri: memor ille malorum / Immemoris damnauit opus, gemituque sequente / Culpa fugit, cedunt lacrimis delicta profusis, / Et dulcem ueniam, fletus, generastis, amari’) si veda il recente SPRINGER 2020, pp. 188-199.

⁶⁶⁵ SEDVL. *carm. pasch.* 3, 23: ‘Inde salutiferis incedens gressibus urbes’: il riferimento è a Cristo che con *passi salvifici* entra in città (segue il racconto della guarigione del lebbroso).

⁶⁶⁶ Nella letteratura cristiana, l’aggettivo ricorre quasi sempre nella stessa sede metrica.

⁶⁶⁷ IVVENC. *euang.* 4, 365: ‘Illa salutiferum postquam conspexit Iesum’.

⁶⁶⁸ Sedulio, nella sua opera, è chiaramente debitore delle opere di Prudenzio (cfr. GREEN 2006, p. 378: ‘Sedulius [...] is indebted above all to Prudentius, whose elegantly lyric presentation of Christ’s miracles may have pointed him to his novel way of presenting the gospels’) e di Paolino di Nola. Per un breve studio sulla lingua di quest’ultimo, con particolare riferimento ai *tituli Christi*, cfr. GREEN 1973, pp. 79-85. Cfr. anche CAMERON 2011, p. 351. Della poesia di Prudenzio si è invece ampiamente occupato F. Lubian: segnalò, tra gli altri studi, LUBIAN 2016, specificamente dedicato ai *tituli historiarum* a tema biblico, ma che comprende anche una breve introduzione alla poesia parafrastica e un’indagine specifica di PRUD. *ditt.* XXXIV; e LUBIAN 2017, in cui è indagato PRUD. *psych.* 1-4, pp. 269-289; la prima parte è rivolta all’indagine delle allusioni alla classicità, nell’ottica della teoria della *Kontrastimitation*.

fas erit idque semel dis indignantibus ausus,
 posse dare hoc iterum flamma prohibebere auita
 eque deo corpus fies exsanguis deusque,
 qui modo corpus eras, et bis tua fata nouabis.

Nel passo è riportata la profezia di Ociroe, che, interrogata dal padre Chirone, predice il destino di Esculapio, figlio di Apollo e della defunta Coronide⁶⁶⁹.

Da un lato, Sedulio dà mostra di conoscere il passo ovidiano: oltre alla ripresa dell'aggettivo 'salutifer', che tuttavia ricorre anche altrove⁶⁷⁰, si veda SEDVL. *carm. pasch.* 2, 38-39: ' [...] rerumque creator / Nascendi sub lege fuit. [...] ', che pare richiamare, per le scelte lessicali, OVID. *met.* 2, 650: 'Omnibus ut maneat, nascendi lege creatus'. In quest'ultimo verso, Ociroe, subito dopo aver annunciato il destino di Esculapio, si rivolge direttamente al padre, predicendogli la propria sorte⁶⁷¹.

Esculapio, al pari di Gesù, ha il potere di resuscitare i morti; la sua abilità, tuttavia, è invisibile agli dèi: è Giove (si veda il riferimento alla 'flamma auita', in 2, 646), fra tutti, a fare in modo di mettervi fine. L'ostilità che il padre degli dèi mostra nei confronti della resurrezione operata da Esculapio è motivo che più volte ritorna nella tradizione classica; si veda anche STAT. *silv.* 1, 4, 98: 'Si qua salutifero gemini Chironis in antro', dove ancora ricorre 'salutifer', concordato con 'antrum': il verso si colloca all'interno di un discorso diretto, in cui a parlare è Apollo che chiede al figlio di riportare alla luce Rutilio Gallo, nonostante il chiaro disaccordo di Giove (94-95: 'Hunc igitur, si digna loquor, rapiemus iniquo, / Nate, Ioui [...]').

Sedulio dunque riproduce il parallelismo tra la figura di Gesù e quella di Esculapio⁶⁷², che attraversa tutta quanta la narrazione, e al contempo sottolinea, seppur più implicitamente, la grande differenza tra il Dio cristiano, che concede la salvezza all'intera stirpe umana, sacrificando il proprio Figlio, e gli dei pagani, Giove tra tutti, che si adirano per una sola anima ricondotta in vita.

'Salutifer' torna ancora in OVID. *met.* 15, 632-633: 'Vtque salutifera miseris succurrere rebus /

⁶⁶⁹ Nel racconto di Ovidio, Apollo trafugge Coronide con una freccia dopo aver saputo del tradimento di costei. Quando ormai Coronide è già priva di vita, Apollo strappa Esculapio dal grembo della madre, non prima, però, di aver tentato invano di salvare la giovane (OVID. *met.* 2, 618: ' [...] et medicas exercet [scil. Apollo] inaniter artes': già qui si può vedere una volontà contrastiva, giacché Apollo, a differenza di Gesù che nel *carmen Paschale* è primariamente *salutifer*, non ha padronanza delle arti mediche).

⁶⁷⁰ Per qualche occorrenza, vedi *supra*.

⁶⁷¹ *Ibid.* 649-654: 'Tu quoque, care pater, nunc immortalis et aeuus / Omnibus ut maneat, nascendi lege creatus, / Posse mori cupies, tum cum cruciaberis dirae / Sanguine serpentis per saucia membra recepto; / Teque ex aeterno patientem numina mortis / Efficient triplicesque deae tua fila resoluent.' Data l'insistenza sulla figura del serpente (che chiaramente rappresenta il diavolo) nel *carmen* di Sedulio (per cui, vedi *infra*), non sorprende che il nostro poeta sia rimasto colpito da quest'immagine.

⁶⁷² Si noti anche SEDVL. *carm. pasch.* 1, 318: 'Permanet, et rerum caput est Deus unus ubique', ove il nesso *rerum caput* ritorna in OVID. *met.* 15, 736. 'Iamque, caput rerum, Romanam intrauerat urbem': qui *caput rerum* si riferisce a Roma; il soggetto della frase, tuttavia, è *serpens*, che ricorre nel verso successivo (15, 737) e indica Esculapio. Qualora ci sia un richiamo intenzionale tra i due passi, l'*unus* che occorre in 1, 318 del *carmen* acquisirebbe un valore ulteriore, dall'intento contrastivo, che andrebbe a sommarsi all'idea chiaramente dogmatica di Dio *unus* (nell'ambito della dottrina trinitaria).

sorte [...]’. Anche qui l’aggettivo, concordato con *sors*, si lega alla vicenda di Esculapio: gli abitanti del Lazio, afflitti da una pestilenza, chiedono all’oracolo di Delfi di dar loro un responso ‘salutifer’; costoro sono rinviiati al figlio di Apollo (*ibid.* 638-639: ‘[...] nec Apolline vobis / qui minuat luctus, opus est, sed Apolline nato’). Così è descritto l’ingresso del dio a Roma (15, 742-744): ‘Huc se de Latia pinu Phoebeius anguis / contulit et finem specie caeleste resumpta / luctibus inposuit uenitque salutifer urbi’. L’immagine del *salutifer anguis*⁶⁷³, da un punto di vista cristiano, è senza dubbio di grande impatto. Si aggiunga poi che Sedulio, nel suo *carmen*, dà a Cristo come principale connotato quello di *guaritore*, e al contempo appella spesso il maligno chiamandolo *serpente*⁶⁷⁴.

Insieme alla salvezza del corpo, Cristo è soprattutto responsabile della salvezza dell’anima dell’uomo: per veicolare questo concetto, Sedulio adotta principalmente due forme tipicamente cristiane: ‘salvator’, che occorre due volte⁶⁷⁵, e ‘redemptor’, che ricorre in 5, 130⁶⁷⁶ e 5, 437⁶⁷⁷. L’immagine di Cristo Redentore è tutta cristiana: la forma ‘redemptor’, d’altra parte, è andata incontro a risemantizzazione, ed è originariamente legata alla riscossione del denaro⁶⁷⁸.

Segnalo infine SEDVL. *carm. pasch.* 4, 269: ‘Terra salutaris, quae fontibus abluta sacris’, dove *terra salutaris* indica metaforicamente Gesù. Questo verso sembra costruito, magari inconsciamente, alla maniera centonaria: il primo emistichio ricalca OVID. *rem.* 45: ‘Terra salutare herbas eademque nocentes’; il secondo richiama IVVENC. *euang.* 1, 608: ‘Laetantem puris de fontibus ablue uultum⁶⁷⁹’.

1.2. Parallelismi Dio-Giove

1.2.1. Tonans

Accanto a Cristo ‘salutifer’ ricorre, nei versi iniziali, l’immagine di dio quale *dominus tonans* (SEDVL. *carm. pasch.* 1, 27): il richiamo alla figura di Giove è chiaro.

Il verso 1, 27: ‘Cum possim manifesta loqui, dominumque tonantem’, ricorda, per la presenza del verbo ‘possum’ in uguale sede metrica e per la medesima forma ‘tonans’ all’accusativo in clausola,

⁶⁷³ Cfr. anche STAT. *silu.* 3, 4, 25: ‘Fata salutifero mitis deus incubat angui’.

⁶⁷⁴ Su questo, vedi *infra*.

⁶⁷⁵ SEDVL. *carm.* 2, 155 e 3, 1236. In Giovenco l’aggettivo ricorre con più frequenza (11 attestazioni, vedi *supra*).

⁶⁷⁶ ‘Ausa redemptorem [...]’

⁶⁷⁷ ‘Facta redemptoris [...]’.

⁶⁷⁸ ‘Redemptores proprie atque antiqua consuetudine dicebantur, qui, quum quid publice faciendum aut praebendum conduxerant effecerantque, tum demum pecunias accipiebant’ (definizione riportata nel *TLL*). Con questo senso la forma figura in un pentametro di un epigramma di Marziale (14, 92, 2): ‘Saepe redemptoris prodero furta solet’, il cui primo emistichio nell’andamento può richiamare SEDVL. *carm. pasch.* 5, 437.

⁶⁷⁹ L’ipotesi di un meccanismo di memoria inconscia nella costruzione del verso di Sedulio potrebbe essere avvalorata dal fatto che l’autore del *carmen* più volte attinge da ambedue i poeti da lui richiamati.

MART. *epigr.* 5, 72, 1: ‘Qui potuit Bacchi matrem dixisse Tonantem’⁶⁸⁰. Ivi sono richiamati Giove e Semele, genitori di Bacco - e si sa quanto il parallelismo tra Bacco e Gesù sia diffuso⁶⁸¹;- l’aura di scherno che attraversa i versi, d’altro canto, pur dettata in Marziale dalla volontà di criticare la superficialità di alcuni poeti suoi contemporanei⁶⁸², ben si addice allo spirito del *carmen Paschale*, in cui spesso sono sminuiti i contenuti delle opere pagane⁶⁸³.

La forma *tonans* ricorre ancora in SEDVL. *carm. pasch.* 5, 17: ‘Audito responsa daret, sed ab ore Tonantis’. Il verso si colloca all’interno di un’invettiva scagliata da Sedulio contro quanti, pur avendo ascoltato la voce di Dio rispondere al Figlio, non vi hanno creduto: ‘O gens caeca oculis, O gens durissima corde! / Num tonitrus potuit Christum, seu angelus ullus / Auctorem generasse suum, qui nomine patris / Audito responsa daret? [...]’⁶⁸⁴. Credo non sia casuale che Sedulio riferisca che la gente abbia confuso la parola divina con un ‘tonitrus’, che per assonanza e per significato, rimanda a Giove Tonante⁶⁸⁵.

SEDVL. *carm. pasch.* 5, 17 richiama il verso 4, 234: ‘Ore tonans patrio directi ad peruia callis’, dove *tonans* è curiosamente adoperato in qualità di participio di *tono*: l’azione è eseguita da Gesù, che con autorevolezza richiama il ‘populus errans’ (4, 235). In 5, 72, infine, ‘tonans’, di nuovo epiteto, qualifica direttamente Cristo: nella sua opera, Sedulio pone l’accento sulla natura divina di Gesù – pur non negandone la natura umana – e, di norma, gli attributi connotanti il Padre si trovano indistintamente riferiti anche al Figlio.

Per quello che riguarda ‘tonans’, va detto che, al tempo in cui Sedulio scrive, l’attribuzione dell’epiteto alla figura di Dio è una prassi ormai consolidata⁶⁸⁶. Il nostro poeta ricorre tuttavia a varie immagini volte a veicolare il parallelismo tra Dio/Gesù e Giove.

1.2.2. Dominus

⁶⁸⁰ Un indizio del fatto che Sedulio avesse in mente questo verso e lo abbia riprodotto, consciamente o meno, potrebbe essere offerto da SEDVL. *carm. pasch.* 2, 205: ‘Nam scriptura docet de te mandasse Tonantem’, in cui l’andamento finale del verso pare ricordare MART. *epigr.* 5, 72, 1 (‘dixisse Tonantem’): qui, però, si tratta di una pura supposizione.

⁶⁸¹ Si pensi anche solo alle due opere di Nonno; cfr. *infra*.

⁶⁸² Di seguito il distico nella sua interezza (MART. *epigr.* 5, 72, 1-2): ‘Qui potuit Bacchi matrem dixisse Tonantem, / ille potest Semelen dicere, Rufe, patrem’.

⁶⁸³ Sedulio lo dice espressamente nei versi iniziali, cfr. *supra*. Nel corso dell’indagine sono forniti vari esempi in termini di *Kontrastimitation*.

⁶⁸⁴ L’autore spesso interviene in prima persona all’interno del suo *carmen*, mostrando grande affezione. Sul tema, cfr. WARTENA 2017, pp. 193-202.

⁶⁸⁵ Sedulio ha già veicolato il medesimo concetto in SEDVL. *carm. pasch.* 5, 10-13: ‘Quid apertius est patre teste, / Caelo assertore? Ac nec sic agnoscere Christum / Gens uoluit Iudaea Deum; pars esse ferebat / Hoc tonitrum, pars angelicam crepuisse loquelam’. Al verso 5, 13 torna il sostantivo *tonitrum*; il passo, per l’affinità lessicale (*teste/testatus; tonitrum/tonitrus*) ricorda OVID. *met.* 2, 304-308: ‘At pater omnipotens, superos testatus et ipsum / Qui dederat currus, nisi opem ferat, omnia fato / Interitura graui summam petit arduus arcem, / Vnde solet nubes latis inducere terris, / Vnde mouet tonitrus uibrataque fulmina iactat’, in cui si narra la vicenda di Fetonte, colpito con un fulmine da Giove dopo aver guidato il carro del padre. Sedulio richiama la vicenda in SEDVL. *carm. pasch.* 2, 189; *infra*.

⁶⁸⁶ 4 occorrenze in Giovenco, tutte in clausola d’esametro. In Sedulio non compare invece mai la forma *altithronus*, ricorrente negli *Evangeliorum libri quattuor* (cfr. *supra*).

‘Dominus’ è la forma standardizzata per riferirsi al Dio cristiano, in prosa come in poesia. Colgo l’occasione per indagare brevemente le attestazioni del termine all’interno del *carmen Paschale* che più si prestano a un discorso sull’intertestualità. *Dominus* occorre in SEDVL. *carm. pasch.* 2, 237, ove si trova l’espressione ‘dominus caeli pater’⁶⁸⁷, all’accusativo. La perifrasi ricorre in parte già in Giovenco; si vedano IVVENC. *euang.* 1, 35: ‘Nunc ego, quem dominus caeli, terraeque repertor’; 1, 406: ‘Vt iustus caeli Dominum deuotus adoret’; 4, 40: ‘Sublimem caeli Dominum deuotio cordis’. Il verso seduliano, d’altro canto, richiama anche SEN. *Octavia* 204: ‘Dominus caeli diuumque pater’⁶⁸⁸: qui, ci si riferisce chiaramente a Giove, *signore del cielo e padre degli dei*. Si vedano ora le seguenti attestazioni, utili a mostrare il forte legame del *carmen* con la tradizione. In SEDVL. *carm. pasch.* 2, 267: ‘Dulcia nam Domini nostris in faucibus haerent’ la clausola è tassello virgiliano⁶⁸⁹; si veda anche SIL. ITAL. *Pun.* 8, 565: ‘Exagitant lustra aut Caudinis faucibus haerent’. Parimenti, anche SEDVL. *carm. pasch.* 4, 31: ‘Praeterea geminos Dominus considerare caecos’ richiama, questa volta in incipit, Silio Italico (SIL. ITAL. *Pun.* 15, 606): ‘Praeterea gemino prodebat iuncta magistro’⁶⁹⁰, o PETRON. *bell. ciu.* 51: ‘Praeterea gemino deprensam gurgite plebem’. Si veda poi SEDVL. *carm. pasch.* 4, 138: ‘Non poterat famulus Domino clamante tacere’, che ricorda, nell’andamento, MART. *epigr.* 9, 28, 7-8: ‘Nec poteram gratus domino sine moribus esse’; ivi, ‘dominus’ si riferisce a Giove. Chiudo con SEDVL. *carm. pasch.* 4, 283: ‘Ergo ubi clamantis Domini sonuit tuba dicens’, che può rievocare il celebre ENN. *ann.* 451: ‘At tuba terribili sonitu taratantara dixit’⁶⁹⁰.

In SEDVL. *carm. pasch.* 2, 55-56, Cristo è il ‘summus dominus’, fattosi carne per liberare gli uomini dal peccato originale: ‘Peccato dominante iugum, seruilia summus / Membra tulit Dominus, primique ab origine mundi’: l’aggettivo ‘summus’ riconduce immediatamente al padre degli dèi⁶⁹¹. Il verso richiama Ovidio in più punti: il secondo emistichio riprende OVID. *met.* 1, 3: ‘Adspirate meis primaque ab origine mundi’⁶⁹²; il primo emistichio, invece, si collega a OVID. *met.* 3, 277: ‘Membra tulit passu, uocem quoque fecit anilem’. Ivi, si parla di Giunone, che, prese le sembianze di Beroe, la nutrice di Semele – già qui vediamo un’analogia con il passo di Sedulio, in cui è detto che il Signore

⁶⁸⁷ Cfr. anche *dominus mundi*, che ricorre in SEDVL. *carm. pasch.* 3, 196. Il sintagma è ampiamente diffuso in ambiente cristiano al tempo di Sedulio (cfr., ad esempio, IVVENC. *euang.* 1, 97, per cui *supra*, e PAVL. NOL. *carm.* 6, 125); la forma, tuttavia, ricorre già in LVCAN. *Phars.* 9, 29, a indicare uno tra Pompeo e Cesare e in MART. *epigr.* 8, 32, 6 e CARM. *Priap.* 9, 3, dove qualifica Giove.

⁶⁸⁸ Trattasi di un dimetro anapestico.

⁶⁸⁹ L’espressione *faucibus haesit* ricorre formulare in clausola in VERG. *Aen.* 2, 774; 3, 48; 4, 280; 12, 868.

⁶⁹⁰ Segnalo in nota anche SEDVL. *carm. pasch.* 5,317: ‘A Domino dominante trahit primusque uidere’, che nella seconda parte ricorda OVID. *met.* 10, 68: ‘Quique in se crimen traxit uoluitque uideri’. I due contesti possono essere analoghi e antitetici a un tempo: in Sedulio si parla della resurrezione di Cristo, in Ovidio della resurrezione, non giunta a compimento, di Euridice.

⁶⁹¹ L’immagine ritorna ancora in SEDVL. *carm. pasch.* 1, 319; 1, 320 2, 98-99; 4, 5-6. Su *summus* come epiteto di Giove, vedi *supra*.

⁶⁹² L’espressione *ab origine mundi* è formulare e ricorrente nella letteratura classica e cristiana; cfr., a titolo d’esempio, LUCR. *rer. nat.* 5, 548; STAT. *Theb.* 3, 242; TERT. *adu. Marc.* 5, 207; PAVL. NOL. *carm.* 22, 40.

diventa uomo -, parla a Semele, convincendola con l'inganno a chiedere a Giove di unirsi a lei dopo aver abbandonato l'aspetto mortale. La fanciulla si lascia convincere: il padre degli dèi, costretto ad adempiere alla richiesta della giovane, assume sembianze divine e costei perde la vita. Il contrasto tra la nascita di Bacco – cui Sedulio forse fa riferimento ancora attraverso la ripresa di MART. *epigr.* 5, 72⁶⁹³ - e quella di Gesù è evidente: così Sedulio descrive il parto della vergine Maria⁶⁹⁴ (2, 44-47): ‘[...] Tunc maximus infans / intemerata sui conseruans uiscera templi/ illaesum uacuauit iter: pro uirgine testis / Partus adest, clausa ingrediens et clausa relinuens’. Questa, invece, la venuta alla luce di Bacco, nella narrazione di Ovidio (*met.* 3, 310-312): ‘Inperfectus adhuc infans genetricis ab aluo / Eripitur patrioque tener, si credere dignum est, / Insuitur femori maternaque tempora conplet’. Si veda, oltretutto, che in SEDVL. *carm. pasch.* 2, 44, Gesù è chiamato ‘maximus infans’. Da un lato questa espressione può essere ricondotta, come sostiene Springer⁶⁹⁵, a un errore di interpretazione della parola ebraica ‘gibor’, che rimanda all’idea del *guerriero*, ma è stata erroneamente tradotta con γίγας nella versione dei *Settanta*, da cui la figura di Gesù ha iniziato a essere associata a quella della *grandezza fisica*. D’altro canto, trovo significativo che in OVID. *met.* 3, 310, Bacco sia chiamato ‘inperfectus infans’.

1.2.3. Omnipotens

Ultimo epiteto che tradizionalmente connota la figura di Giove⁶⁹⁶ è ‘omnipotens’, che ormai a questa età è pienamente entrato a far parte del lessico cristiano⁶⁹⁷, ed è attestato in SEDVL. *carm. pasch.* 1, 60; 2, 261; 3, 171 e 4, 276.

Mi soffermo soltanto su 1, 60-61: ‘Omnipotens aeterne Deus, spes unica mundi / Qui caeli fabricator ades, qui conditor orbis’. L’immagine di Dio quale *spes unica mundi* ricalca probabilmente IVVENC. *euang.* 3, 521: ‘Tum sic discipulis uitae spes unica fatur⁶⁹⁸’, in cui ci si riferisce a Cristo. Seguono, in 1, 61, le perifrasi ‘caeli fabricator’ e ‘conditor orbis’: per la prima l’antecedente si individua, con buone probabilità, di nuovo nelle *Metamorfosi* di Ovidio, dove ricorre l’espressione *mundi fabricator* in OVID. *met.* 1, 57, riferita al dio creatore del mondo (1, 21: ‘Hanc deus et melior

⁶⁹³ Vedi *supra*.

⁶⁹⁴ Maria è uno dei personaggi ‘minori’ cui Sedulio dedica maggiore spazio all’interno del *carmen*. La semantica degli attributi che a lei sono riferiti rimanda costantemente al motivo della purezza: si vedano SEDVL. *carm. pasch.* 1, 31: ‘virgo nova’; 1, 36: ‘Maria intacta’; 1, 37: ‘puella’; 5, 359-361: ‘[...] Mariae, / Quae cum clarifico semper sit nomine mater, / Semper uirgo manet [...]’. Si veda anche 5, 23: ‘virgo parens’, che richiama il greco μήτηρ παρθενική, e riflette la forma accolta durante il concilio di Calcedonia nel 451.

⁶⁹⁵ SPRINGER 2013, pp. 65-66.

⁶⁹⁶ Riepilogo quelli visti fino ad ora: *Tonans; summus; caeli dominus*.

⁶⁹⁷ Cfr. MAR. VICTOR *aleth.* 2, 42: ‘Omnipotens auctor mundi rerumque creator’, che si avvicina molto ai due versi di Sedulio riportati. Per qualche cenno sulla cronologia dell’*Alethia*, piuttosto dubbia, cfr. ROBERTS 1985, pp. 94-98 e GREEN 2006, pp. 151-152.

⁶⁹⁸ Cfr. anche IVVENC. *evang.* 3, 536 ‘Et tua iussa sequi nobis spes unica restat’. L’immagine ricorre anche in Nonno, vedi *infra*.

litem natura diremit'). Sedulio crea un parallelismo tra il Dio cristiano e la divinità pagana creatrice del mondo di cui racconta Ovidio anche attraverso l'immagine 'mundi orientis origo', che ricorre in SEDVL. *carm. pasch.* 4, 254: 'conditor humani mundique orientis origo', e si trova ancora in OVID. *met.* 1, 79: 'Ille opifex rerum, mundi melioris origo'. 'Conditor orbis'⁶⁹⁹, invece, deriva dall'immaginario cristiano: si vedano TERT. *adu. Marc.* 2, 59: 'Ostendens opere quantus sit conditor orbis'; PRVD. *apoth.* 894: 'Solus labe caret peccati conditor orbis' e PRVD. *c. Symm.* 2, 170: 'Quis mihi regnator caeli, quis conditor orbis'⁷⁰⁰.

1.1.3. Motivo della creazione

L'idea della creazione è veicolata all'interno del *carmen Paschale* in modi diversi⁷⁰¹. Due volte ricorre la forma *creator*, epiteto di Dio, in SEDVL. *carm. pasch.* 1, 238 e 2,38⁷⁰². Indugio brevemente su 1, 238-239: 'Nempe creatori, cuius quaecumque uidentur / Seu quaecumque latent et rerum machina sermo est': la perifrasi rielabora la forma liturgica 'Factor caeli et terrae, uisibilium omnium et inuisibilium'⁷⁰³. La clausola 'quaecumque uidentur', ad ogni modo, è lucreziana⁷⁰⁴; il primo emistichio di 1, 239 richiama probabilmente TERT. *adu. Marc.* 5, 17: 'In planum mala conuoluit quaecumque latebant'; il sintagma 'rerum machina', infine, ricorda CLAVD. *rapt. Pros.* 2, 280. 2.280: 'ille ego Saturni proles cui machina rerum'⁷⁰⁵.

Legata al concetto della creazione è anche l'espressione 'genitor rerum'⁷⁰⁶, attestata già in Giovenco⁷⁰⁷, e ricorrente in SEDVL. *carm. pasch.* 4, 13-15: 'genitor rerum qui mundum lege coerces / Et nulla sub lege manet, cui condere uelle est, / Quem frons nulla uidet, sed totum conspicit ipse'. L'intero passo dialoga con LUCAN. *Phars.* 2, 7-10: 'parens rerum, cum primum informia regna / Materiamque rudem flamma cedente recepit, / Fixit in aeternum causas qua cuncta coerces, / Se quoque lege tenens [...]', dove ci si riferisce alla divinità creatrice del mondo. Qui, la superiorità del Dio cristiano rispetto a quello pagano, 'se quoque lege tenens', è chiara⁷⁰⁸.

⁶⁹⁹ *Conditor* riferito a Dio ricorre anche in SEDVL. *carm. pasch.* 4, 61.

⁷⁰⁰ L'origine di tale espressione è comunque probabilmente classica: cfr. HOR. *ars* 394; OVID. *met.* 14, 849; SIL. ITAL. *Pun.* 8, 512, dove ricorre formulare la forma *fabricator urbi*.

⁷⁰¹ Sul tema, cfr. HOMEY 2013, pp. 199-238.

⁷⁰² 'Sidereum mox implet onus, rerumque creator'. Vedi *supra*.

⁷⁰³ Cfr. SPRINGER 2013, pp. 238-239 e bibliografia.

⁷⁰⁴ Cfr. LVCR. *rer. nat.* 1, 262: 'Haud igitur penitus pereunt quaecumque uidentur'; 1, 542: 'De niloque renata forent quaecumque uidemus' e 2, 905: 'Visceribus neruis uenis, quaecumque uidemus'.

⁷⁰⁵ Per quest'ultima occorrenza, cfr. il già citato SPRINGER 2013, p. 239. Segno che anche il verso successivo, SEDVL. *carm. pasch.* 1, 240: 'Imperium quacumque trahit sententia nutu' può ricordare per assonanza CLAVD. *in Ruf.* 1, 1: 'Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem'.

⁷⁰⁶ Cfr. anche l'espressione *pater mundi*, che ricorre in SEDVL. *carm. pasch.* 4, 181 e 5, 49.

⁷⁰⁷ IUVENC. *euang. praef.* 2, 4: 'Nam statuit genitor rerum inreuocabile tempus'.

⁷⁰⁸ Cfr. VAN DER LAAN 1993, p. 153. L'articolo, su cui torneremo, costituisce un importante studio che indaga il *carmen Paschale* proprio in termini di *Kontrastimitation*.

1.4. Motivo della luce

L'immagine di Dio che 'totum conspicit' si collega a SEDVL. *carm. pasch.* 2, 98-99: 'Hunc numerum confessa fides, et tempora summus⁷⁰⁹ / Cernens cuncta Deus, praesentia, prisca, futura'⁷¹⁰: questo secondo verso richiama semanticamente OVID. *met.* 7, 96: 'Perque patrem soceri cernentem cuncta futuri': il 'pater cernens cuncta' è il Sole⁷¹¹.

Il legame tra la figura di Cristo e il Sole è anch'esso ricorrente nella poesia parafrastica. Un caso chiaro di imitazione, con intento contrastivo, è costituito da SEDVL. *carm. pasch.* 3, 113-114: 'Qui totum praestare potes. haec inquit: et auctor / lucis ad extinctae pergebat funera gressum': il sintagma 'auctor lucis' ricorre in *enjambement* già in OVID. *met.* 4, 257-258: 'Indiciumque dolor poterat, non amplius auctor / lucis adit Venerisque modum sibi fecit in illa'. Nella narrazione ovidiana si racconta la vicenda di Clizia, consumata dall'amore non più corrisposto per il Sole, detto 'auctor lucis', e trasformata in fiore. La figura di Clizia si lega a quella di Leucotoe: la fanciulla è vittima della violenza di Apollo, invaghitosi di lei, ed è poi seppellita viva dal proprio padre, informato da Clizia dell'accaduto. Vari sono i parallelismi tra questa vicenda e quella raccontata da Sedulio, in cui si racconta della resurrezione della giovane figlia di un capo della Sinagoga ad opera di Gesù, 'auctor lucis' (SEDVL. *carm. pasch.* 3, 138-140: 'et gelida constrictum morte cadauer / Spiritus igne fouet uerboque immobile corpus / Suscitatur atque semel genitam bis uiuere praestat). Come Leucotoe, 'virgo' in OVID. *met.* 4, 232, anche la ragazza riportata in vita è 'sub annis virgineis' (SEDVL. *carm. pasch.* 110); entrambe le fanciulle, poi, si trovano in fin di vita. Se l'una è salvata da Gesù, lo stesso non può dirsi di Leucotoe: Ovidio racconta che il dio tenta di salvare la giovane seppellita sotto la terra, ma invano⁷¹². Si veda, in aggiunta, che in OVID. *Met.* 4, 227-228, così si autodefinisce il Sole: 'Omnia qui uideo, per quem uidet omnia tellus, / Mundi oculus [...]']'.

La forma *auctor lucis* ricorre come epiteto di Gesù ancora in SEDVL. *carm. pasch.* 5, 150-151: 'Auctor mortis⁷¹³ erat iussus qui sumere lucem / Auctor lucis erat iussus qui sumere mortem', dove è chiaro che *lux* indica metaforicamente la vita⁷¹⁴.

⁷⁰⁹ Questo verso richiama PAVL. NOL. *carm.* 15, 348: 'Hanc domini gemmam gremio, quam tempore summo'.

⁷¹⁰ Per *summus deus*, vedi *supra*.

⁷¹¹ La presenza di *futuri* in clausola, in Ovidio concordata con *socer*, rafforza l'idea che Sedulio abbia richiamato proprio questo verso.

⁷¹² OVID. *met.* 4, 241-244: 'Dissipat hunc radiis Hyperione natus iterque / Dat tibi, qua possis defossos promere uultus; / Nec tu iam poteris enectum pondere terrae / Tollere, nympa, caput corpusque exsanguie iacebas'.

⁷¹³ Indica Barabba.

⁷¹⁴ Il motivo della luce occorre altre volte nel *carmen Paschale*; cfr. SEDVL. *carm.* 3, 151: 'Instaurata suis radiarunt ora lucernis', attraverso cui è resa l'immagine della guarigione dei due ciechi. Il verso richiama IVV. *sat.* 8, 35: 'Leuibus et siccae lambentibus ora lucernae' e PAVL. NOL. *carm.* 23, 186: 'Accensamque manu praetendit ad ora lucernam' (Sedulio riprende probabilmente quest'ultimo). Segnalo, che in SEDVL. *carm.* 3, 144, i due si appellano al Signore chiamandolo *fili inclite Dauid*, che riconduce a IUVENC. *euang.* 2, 119: 'Progenies ueneranda Dei, rex inclite gentis'.

L'idea della luce si trova ancora in 1, 312-315: 'At dominus, uerbum, uirtus, sapientia, Christus, / Et totum commune patris, de lumine lumen, / De solo solus, cui nec minus est patre quicquam, / Nec quo crescat habet, genitus, non quippe creatus': questi versi mi paiono interessanti perché, pur attenendosi a tematiche assolutamente bibliche (si vedano *Gv.* 1, 1: 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum'⁷¹⁵ e *Cor.* 1, 24: 'ipsis autem vocatis, Iudaeis atque Graecis, Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam'⁷¹⁶), comunque nella forma si amalgamano bene nel tessuto linguistico epico. Il sintagma *lumine lumen*⁷¹⁷, ad esempio, ricorre nella stessa sede metrica in *LVCAN. rer. nat.* 5, 283; *SEDL. carm. pasch.* 1, 315, invece, può alla lontana ricordare *OVID. trist.* 4, 10, 9: 'Nec stirps prima fui; genito sum fratre creatus'⁷¹⁸.

2. Epiteti connotanti esclusivamente la figura di Gesù

2.1. La *virtus*

SEDL. carm. pasch. 1, 312, ci offre la possibilità di accennare ad un altro degli attributi attraverso cui è connotato Cristo all'interno del *carmen Paschale*: la *virtus*⁷¹⁹. In particolare, in 2, 283, Gesù è definito 'uirtutis amator'; la perifrasi richiama *LVCAN. Phars.* 9, 562, in cui è Catone ad essere chiamato 'durae uirtutis amator'⁷²⁰. Veicola un'idea simile anche l'espressione *dominus uirtutis*, che ricorre in *SEDL. carm. pasch.* 4, 98 e 4, 204, e richiama ancora la *Pharsalia*: si vedano *LVCAN. Phars.* 6, 254: 'Et uiuam magnae speciem Virtutis adorant' e, soprattutto, *LVCAN. Phars.* 6, 262: 'Infelix, quanta dominum uirtute parasti!'⁷²¹. I versi si collocano all'interno dell'*aristia* di Sceva, soldato di Cesare morto eroicamente.

2.2 La *pietas*

Ultimo attributo di Cristo su cui indugio brevemente è la *pietas*: anzitutto, in *SEDL. carm. pasch.* 2, 20, ricorre l'espressione 'pius sator', in riferimento a Gesù. *Sator* è epiteto della divinità già in

⁷¹⁵ Per la resa nonniana dell'incipit del vangelo di Giovanni, vedi *infra*.

⁷¹⁶ Cfr. SPRINGER 2013, p. 40.

⁷¹⁷ Che deriva dall'espressione stabilita dal dogma niceno, *lumine de lumine*.

⁷¹⁸ Qui Ovidio parla di sé; il riferimento è al fratello Lucio.

⁷¹⁹ Oltre alle occorrenze discusse sopra, si vedano anche *SEDL. carm. pasch.* 1, 293: 'Quae Genitor socia Nati uirtute peregit' e 1, 296: 'Quae Natus socia Patris uirtute peregit'; il secondo emistichio rimanda a *TERT. adu. Marc.* 2, 174: 'Astanti iussumque patris uirtute peregit; circa il primo emistichio, si può vedere una reminiscenza di *SIL. ITAL. Pun.* 6, 710: 'Scipio et ad socios nati ceruice uehatur'.

⁷²⁰ Questa forma si lega a *LVCAN. Phars.* 2, 389 (già ripresa da Giovenco, vedi *supra*), dove Catone è definito *iustitiae cultor* e *rigidi servator honesti*. Veicola l'idea della giustizia di Gesù *SEDL. carm. pasch.* 2, 232: 'Orandi praecepta dedit, iudexque benignus', il cui secondo emistichio ricorda *LVCAN. Phars.* 5, 106: 'Mortales optare uetat iustisque benignus', dove si parla di un *numen* generico. Nel passo della *Pharsalia* si dice (111-114): '[...] Non ullo saecula dono / Nostra carent maiore deum, quam Delphica sedes / Quod siluit, postquam reges timuere futura / Et superos uetere loqui.' Nel contesto da cui è estratto il verso di Sedulio, invece, Gesù si sta rivolgendo ai propri discepoli *celerem cupiens conferre salutem* (v. 231). Sull'idea della giustizia divina, cfr. anche *SEDL. carm. pasch.* 5, 210-211, *aequus iudex*.

⁷²¹ Che nell'andamento ricorda *SEDL. carm. pasch.* 4, 204: 'Sternitur ad terram Dominum uirtutis adorans'.

Giovenco⁷²²; l'aggettivo 'pius', invece, immediatamente rievoca la figura di Enea⁷²³. Similmente, si vedano 2, 260, dove Gesù è definito: '[...] qui cuncta fouet plena pietate redundans'; 3, 256, in cui si dice che Gesù - appellato 'deus' -, 'qua flexus pietate', compie il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci; e 4, 195-1966: 'Tunc flexa potestas, / Quae numquam pietate uacat, clementior infit', ove è primariamente la pietà a spingere Gesù a guarire i due lebbrosi. Segnalo anche la forma *bonus rex*⁷²⁴, che ricorre in 1, 343-344: [...] Decus armaque porto / Militiaeque tuae, bone rex, pars ultima resto'; il sintagma è attestato in VERG. *Aen.* 11, 344: 'Consulis, o bone rex: cuncti se scire fatentur'⁷²⁵, riferito a Turno. 1, 343: 'Decus armaque porto', aggiungo, ricalca evidentemente SIL. ITAL. *Pun.* 1, 618: 'Captiui currus, belli decus, armaque rapta'; l'espressione, tuttavia, non può non ricordare il celebre 'Arma uirumque cano' (VERG. *Aen.* 1, 1).

3. La rappresentazione del Male e il dialogo con la classicità

Sedulio dunque dialoga apertamente con la tradizione classica, Virgilio e Ovidio fra tutti, in termini che spesso risultano contrastivi. Si veda, a tal proposito, il breve estratto che segue, ricavato dall'ultima parte del poema: (SEDLV. *carm. pasch.* 5, 310-312): 'Quis poterit seruare Deum, cui cardine rerum / Cuncta patent? Undis habitat, per Tartara regnat, / Et caeli de nube tonat [...]'. Sedulio si sta rivolgendo alla folla di coloro che non credono; l'immagine del Dio che 'Undis habitat, per Tartara regnat, et caeli de nube tonat', anche senza andare alla ricerca di puntuali legami intertestuali, si allaccia chiaramente alla tradizione. Dio è Nettuno, Plutone e Giove insieme: in un'unica figura, riassume l'intero *pantheon* pagano⁷²⁶.

Van der Laan⁷²⁷, nel suo articolo dedicato alla ricerca delle reminiscenze classiche nell'opera di Sedulio, ha fornito molti esempi a favore della teoria della *Kontrastimitation*. In particolare nello studio sono analizzate le forme con cui Sedulio si riferisce al Male, che è l'altro grande protagonista del *carmen Paschale*. Questa la conclusione cui giunge van der Laan⁷²⁸: Sédulius s'interésse particulièrement à deux domaines: il s'applique à ridiculiser la mythologie païenne soit en attribuant à Dieu la puissance des dieux classiques, soit en métamorphosant ces dieux en démons malins'.

⁷²² Per le occorrenze in Giovenco e per le reminiscenze classiche, vedi *supra*.

⁷²³ Le analogie che Sedulio ricrea tra Gesù ed Enea sono state spesso oggetto di studio. Cfr. SPRINGER 1988, pp. 76-84 (ivi il paragrafo è emblematicamente intitolato *The Christian Aeneid*); VAN DER LAAN 1993, pp. 142-143; GREEN 2006, pp. 169-172; pp. 207-208; pp. 248-250.

⁷²⁴ Cfr. anche SEDVL. *carm. pasch.* 5, 407: 'Vnanimis nota Domini bonitate fruuntur' che si collega a PRVD. *c. Symm.* 2, 806: 'Sideribus facilisque poli bonitate fruuntur'.

⁷²⁵ Cfr. anche STAT. *Theb.* 2, 460: 'Proicis excidio, bone rex. o quanta Cithaeron'; qui è Tideo che parla a Eteocle, appellandolo sarcasticamente *bonus rex*.

⁷²⁶ Nel corso dell'indagine si sono visti anche i paralleli tra Gesù-Dio e Esculapio, Apollo, la divinità pagana creatrice degli uomini.

⁷²⁷ VAN DER LAAN 1993, pp. 135-166.

⁷²⁸ *Ibid.* p. 164.

Vari sono i casi che muovono in questa direzione: il primo emistichio di SEDVL. *carm. pasch.* 2, 189: ‘Me tribuente feres, si me prostratus adores’, ad esempio, in cui è descritto il vano tentativo del diavolo di piegare Cristo, richiama OVID. *met.* 2, 45: ‘Me tribuente feras; promissis testis adesto’: qui, il soggetto è il Sole, che concede a Fetonte di guidare il suo carro⁷²⁹.

Si pensi poi alla ricorrenza del termine ‘anguis’ e sinonimi⁷³⁰ per riferirsi al diavolo, che, data l’insistenza di Sedulio sul tema di Cristo guaritore (che costituisce il filo rosso della narrazione) – e soprattutto l’occorrenza di ‘salutifer’, di cui già si è parlato - non può che favorire l’associazione tra Esculapio e il diavolo.

Passiamo alla figura di Eva: i versi SEDVL. *carm. pasch.* 2, 6-8: ‘[...] heu, noxia coniux! / Noxia tu coniux magis an draco perfidus ille? / Perfidus ille draco, sed tu quoque noxia coniux.’ senza dubbio rimandano a VERG. *Ecl.* 8, 48-50: ‘[...] crudelis tu quoque mater. / crudelis mater magis, an puer improbus ille? / improbus ille puer; crudelis tu quoque, mater’⁷³¹. Si crea dunque il parallelismo tra Eva e Venere e il diavolo e Amore. SEDVL. *carm. pasch.* 2, 7, oltretutto, richiama VERG. *Aen.* 4, 421: ‘Exsequere, Anna, mihi; solam nam perfidus ille’, dove ‘perfidus’ connota Enea agli occhi di Didone. È favorita dunque un’analogia tra Enea e il diavolo.

E ancora: le immagini che descrivono i malati posseduti dal demonio richiamano i momenti in cui nella tradizione le profetesse sono abitate dal dio: si veda la scena proposta, tratta dall’episodio della profezia di Ociroe, di cui già si è parlato (OVID. *met.* 2, 640-641): ‘Ergo ubi uaticinos concepit mente furores / Incaluitque deo, quem clausum pectore habebat’⁷³².

In generale, tutto ciò che pertiene al male rimanda all’area semantica del *furor* e dell’oscurità⁷³³: in questo, Sedulio si allinea perfettamente al gusto dell’orrido che è tipico della tradizione⁷³⁴.

Da un lato è dunque innegabile che Sedulio voglia, nel suo poema, mostrare la superiorità del Dio cristiano sugli dei pagani. D’altro canto, e in questo mi allineo all’idea di Green⁷³⁵, non credo che questo sia il principale fine del poema. Nei versi proemiali che aprono il suo canto, su cui ci siamo soffermati, Sedulio dice: ‘Clara salutiferi taceam miracula Christi, / Cum possim manifesta loqui, dominumque tonantem / Sensibus et toto delectet corde fateri [...]’: il verbo *delecto* costituisce forse

⁷²⁹ Già abbiamo incontrato un parallelo con questo passo, cfr. *supra*.

⁷³⁰ SPRINGER 1988, pp. 92-95, indaga molti dei modi con cui Sedulio veicola l’idea del diavolo-serpente.

⁷³¹ Cfr. SPRINGER 2013, p. 63.

⁷³² Di seguito un esempio di uomo posseduto dal demonio (nel caso specifico, si parla del figlio malato di un uomo che si rivolge a Gesù): SEDVL. *carm. pasch.* 3, 302-304: ‘Hunc, precor, expulso miseratus utrumque furore / Redde mihi uel redde sibi, ne caeca potestas / Expellat trepidam subtracto lumine uitam’.

⁷³³ Riprendendo l’episodio sopra citato, cfr. *ibid.* 299-301: ‘[...] horrenda lacerat quem spiritus ira / Nec linquit, nisi mergat aquis aut ignibus atris / Opprimat, atque animam dubia sub morte fatigat’.

⁷³⁴ Lo stesso vale per Giovenco, per qualche esempio attinto dalla tradizione, vedi *supra*.

⁷³⁵ GREEN 2006, pp. 249-250 (e bibliografia): ‘It is at this level, the level of delight, that as a poet [...] Sedulius principally operates [...] On the smooth surface of the poem Vergil is not an adversary, but a contributor of what we might call [...] jewels to an already accomplished style.’

la chiave per comprendere l'opera parafrastica di Sedulio: il fine ultimo del nostro poeta è, come abbiamo detto fin da subito, dilettere i suoi lettori.

Citando dunque, con un tocco personale, Springer⁷³⁶: il *carmen Paschale* non è che un poema epico. E, come tale, non può che porsi anch'esso nel solco della tradizione⁷³⁷.

⁷³⁶ SPRINGER 2013, p. xxxvii: 'It is a carmen. One could even go so far as to translate its title as 'The Easter Charm'.

⁷³⁷ L'intento contrastivo evidentemente ricercato da Sedulio non può essere negato: l'insistenza sull'aspetto soprannaturale della vita di Gesù, unita ai continui richiami alla tradizione, rendono tuttavia il tessuto semantico e linguistico del *carmen paschale* perfettamente in linea con quello dell'epica classica.

4. Nonno di Panopoli

4.1 L'autore e l'opera

Quarto e ultimo autore oggetto della nostra trattazione è Nonno, poeta di V secolo originario della città di Panopoli, odierna Akhmim, nell'Alto Egitto⁷³⁸. Le informazioni sulla sua vita sono piuttosto scarse⁷³⁹: di certo vi è, sostanzialmente, soltanto la sua terra natale. Molte sono le fonti antiche che ce ne rendono testimonianza; tra queste, un epigramma conservato nell'*Antologia Palatina* (AP 9, 198):

‘Νόννος ἐγώ· Πανὸς μὲν ἐμὴ πόλις, ἐν Φαρίῃ δὲ
ἔγχεϊ φωνήεντι γονὰς ἤμησα Γιγάντων’

Si tratta di un distico di difficile attribuzione, il cui autore è stato talora individuato nello stesso Nonno; ad ogni modo, la critica propende per una datazione che risulta piuttosto vicina alla cronologia del nostro autore⁷⁴⁰.

A questo breve componimento, si aggiunga anche il seguente passo ricavato dalle *Historiae* di Agazia⁷⁴¹, in cui Nonno, ricordato tra i νέοι ποιηταί, è dichiarato per la prima volta l'autore delle *Dionisiache*:

‘ταῦτα γὰρ οἱ τε πρότερον ποιηταὶ ἄδουσι καὶ οἱ νέοι παραλαβόντες συνάδουσιν. ὧν δὴ καὶ Νόννος, ὁ ἐκ τῆς Πανὸς τῆς Αἰγυπτίας γεγεννημένος, ἐν τινι τῶν οἰκείων ποιημάτων, ἄπερ αὐτῶ Διονυσιακὰ ἐπωνόμασται, οὐκ οἶδα ἐφ’ ὅτῳ ὀλίγα ἄττα τοῦ Ἀπόλλωνος περὶ ἀφηγησάμενος (οὐ γὰρ δὴ τῶν προηγουμένων ἐπῶν ἐπιμέμνημαι) εἶτα ἐπάγει·
Ἐξότε Μαρσύαιο θεημάχον αὐλὸν ἐλέγξας
Δέρμα παρηώρησε φυτῶ κολπούμενον αὔραις⁷⁴².’

A Nonno sono attribuite due opere, composte probabilmente ad Alessandria⁷⁴³: le *Dionisiache*, poema epico in 48 canti che narra le gesta di Dioniso, e la *Parafrasi del vangelo di San Giovanni*, che in 21 canti rielabora in esametri il dettato evangelico.

⁷³⁸ Da Panopoli provengono molti poeti e intellettuali di età tardoantica; tra questi, Trifiodoro, Ciro, Pamprepio. Per una breve trattazione sulla diffusione della cultura greca nell'Egitto tardoantico, cfr. BOWERSOCK 1990, pp. 55-68 e CAMERON 2016, pp. 147-162.

⁷³⁹ Per una breve e organica trattazione sulla biografia di Nonno, in cui sono indagate le principali fonti antiche, con i relativi rimandi bibliografici a studi più estesi, cfr. ACCORINTI 2016, pp. 11-53. Aggiungo inoltre AGNOSINI 2020, pp. 7-33 (trattasi del primo dei tre paragrafi che preludono alla traduzione integrale in lingua italiana della *Parafrasi del vangelo di San Giovanni*). Per una trattazione aggiornata sullo stato degli studi sulla figura di Nonno, cfr. D'IPPOLITO 2021, pp. 1-41.

⁷⁴⁰ Sulla datazione e l'autore e per una breve esplicazione dei versi, cfr. AGNOSINI 2020, pp. 8-15, e relativa bibliografia.

⁷⁴¹ Sulla figura di Agazia, vedi *supra*.

⁷⁴² I due esametri sono tratti da NONN. *Dion.* 1, 42-43.

⁷⁴³ Cfr. AP 9, 198. Accenni ad Alessandria e all'Egitto in generale si ricavano anche qui e lì dalle opere di Nonno, soprattutto nelle *Dionisiache*; cfr. NONN. *Dion.* 1, 13-14: ‘ἀλλὰ χοροῦ ψαύοντι Φάρῳ παρὰ γείτοινι νήσῳ / στήσατέ μοι Πρωτῆα πολύτροπον [...]’ e *ibid.* 26, 238: ‘[...] ἐμοῦ Νεῖλοιο [...]’. Oltre all'Egitto, nell'opera ricorrono riferimenti soprattutto a città dell'Asia Minore, quali Tiro e Berito; di qui, taluni hanno proposto che anche Nonno rientrasse tra i poeti itineranti (cfr. *supra*). Cfr. AGNOSINI 2020, pp. 17-18 e brevemente anche BOWERSOCK 1990, p. 42.

La medesima paternità di due poemi dal contenuto così diverso dal punto di vista religioso non può che costituire oggi un'ulteriore conferma della fluidità culturale che connota il periodo tardoantico⁷⁴⁴; d'altra parte, questa stessa circostanza mal si conciliava con la tradizionale visione dicotomica⁷⁴⁵. Sono state dunque avanzate le tesi più disparate, che cercavano di individuare una soluzione adeguata a una tale contraddizione: da chi radicalmente sosteneva che le due opere non potessero che avere autori diversi⁷⁴⁶ – e ancora nel 1996 L. F. Sherry afferma: 'It is generally assumed and widely accepted that Nonnus is the author of both the *Dionysiaca* and the *Paraphrase*. This attribution is not impossible, but the circumstantial and metrical evidence are against it.'⁷⁴⁷ – a chi invece postulava una tarda conversione di Nonno al cristianesimo, anche in virtù dell'incompletezza dell'epopea pagana⁷⁴⁸.

Quest'ultima tesi si intreccia ad un'altra questione, a tutt'oggi priva di una risposta univoca: la datazione delle due opere. Da un lato, non vi sono indizi che diano indicazioni precise in termini di cronologia assoluta: tutto ciò che abbiamo, lo ricaviamo per lo più dagli stessi testi. Fondamentale diventa capire quale delle due opere sia stata scritta prima e quale dopo. Anche qui, purtroppo, spadroneggia l'incertezza: se chi appoggia la tesi della conversione tarda di Nonno fa antecedere le *Dionisiache* alla *Parafrasi*, d'altro canto l'ampiezza dell'opera pagana, unita alla maggior raffinatezza ritmica di quest'ultima⁷⁴⁹, spinge molti all'ipotesi contraria⁷⁵⁰ – e in questo caso l'incompletezza del poema su Dioniso viene attribuita alla morte dell'autore. A queste due supposizioni, se ne aggiunge una terza che, in virtù della fortissima intertestualità che caratterizza i due poemi⁷⁵¹, postula una stesura contemporanea delle due opere; di seguito le parole di R. Shorrock⁷⁵²: 'The idea of contemporaneous composition would also mesh neatly with wider attempts to break down the rigid boundaries between 'pagan' and Christian. It is quite possible for one poet to operate in different modes at the same time. [...] late antique poets were able to shift without difficulty

⁷⁴⁴ Su questo, cfr. la domanda, un poco provocatoria, di A. Cameron (CAMERON 2016, p. 157): 'The real importance of the discovery that Nonnus wrote both his poems as a Christian is that, if a semipornographic classicizing mythological epic like the *Dionysiaca* was written by a Christian, is there any work of this nature that we are obliged to assign to a pagan—or read as a genuinely "pagan" work?'

⁷⁴⁵ In questo senso, è pionieristico lo studio sulla *Parafrasi* di J. Golega, che già nel 1930 inserisce Nonno tra gli intellettuali rappresentanti il sincretismo pagano-cristiano della tardoantichità (GOLEGA 1930, pp. 80-81).

⁷⁴⁶ Per una rassegna degli studi a favore della 'tesi separatista', cfr. AGNOSINI 2020, pp. 45-47.

⁷⁴⁷ SHERRY 1996, p. 411.

⁷⁴⁸ Così COLLART 1930, p. 273 e KEYDELL 1936, 911.32-5 (cfr. SHORROCK 2011, p. 140, nota 6).

⁷⁴⁹ Contro la maggiore precisione metrica e prosodica delle *Dionisiache* rispetto alla *Parafrasi*, cfr. il commento di De Stefani (DE STEFANI 2002, p. 36): 'Ora, che il testo da parafrasare vincoli la fantasia del poeta e l'inserzione di nomi di origine semitica lo costringa talvolta ad abbandonare le sue consuetudini metriche, è comprensibile; ma non è un indizio sufficiente a rilevare una frattura tra le *Dionisiache* e la *Parafrasi* o ad accusare il poema minore di negligenza prosodica, al punto da considerarlo un prodotto acerbo [...]'. Come evidenzia De Stefani, rinviando a L. Müller, *De re metrica poetarum Latinorum praeter Plautum et Terentium*, Lipsiae 1894, p. 219, 'simili condizionamenti' sono rilevati in Giovenco (e, aggiungerei, anche in Gregorio di Nazianzo).

⁷⁵⁰ Cfr. VIAN 1976, p. xviii, che definisce la *Parafrasi* un'opera giovanile.

⁷⁵¹ Si è cercato di rendere almeno in parte conto di questa intertestualità nel corso dell'indagine sugli epiteti.

⁷⁵² SHORROCK 2011, pp. 51-52.

between ‘pagan’ and ‘Christian’ personae.’ Questa tesi, tuttavia, tende a muoversi forse un po' troppo nell'orbita del rinnovato paradigma tardoantico del dialogo e della continuità⁷⁵³.

Ad ogni modo, per quello che riguarda la *Parafrasi*, essa è con buone probabilità da collocare dopo il 428, quindi successivamente alla pubblicazione dell'esegesi al vangelo di Giovanni portata avanti da Cirillo, alla cui interpretazione Nonno sembra aderire⁷⁵⁴. Come *terminus ante quem*, il concilio di Calcedonia del 451 può fornire un'indicazione di massima⁷⁵⁵; la data, tuttavia, risulta tutt'altro che esente da confutazioni⁷⁵⁶.

Nel 1987 Enrico Livrea⁷⁵⁷ ha cercato di trovare una risposta alla ‘questione nonniana’, identificando Nonno di Panopoli con l'omonimo vescovo di Edessa e giungendo dunque a delineare con una certa accuratezza la biografia del nostro poeta: nato a Panopoli intorno al 400, dopo un periodo di formazione ad Alessandria e a Berito, Nonno avrebbe partecipato al concilio di Efeso e avrebbe poi ricoperto la carica di vescovo di Edessa negli anni 449-451 – prendendo anche parte al concilio di Calcedonia - e 457-470/471. La stesura della *Parafrasi* e delle *Dionisiache* si collocherebbe, in questo quadro, tra il 445 e il 450. Le varie argomentazioni addotte da Livrea a favore della sua tesi⁷⁵⁸, d'altra parte, non hanno incontrato il favore di buona parte della critica. Fra

⁷⁵³ Anche Shorrock avanza dubbi in merito, cfr. *ibid.* p. 52.

⁷⁵⁴ Per un'indagine puntuale dei riferimenti al commento di Cirillo presenti nel primo canto della *Parafrasi*, cfr. DE STEFANI 2002. Accenno qui brevemente soltanto al dibattito sorto intorno all'epiteto di Maria θεοτόκος, che Nonno adotta tre volte nella variante metrica θεητόκος (NONN. *Par. Jo.* 2, 9; 2, 66; 19, 135) all'interno della *Parafrasi* e che sembra avvicinare il nostro autore a Cirillo di Alessandria, che adotta per Maria l'appellativo θεοτόκος di contro alla forma Χριστοτόκος, preferita da Nestorio. Da un lato, la presenza dell'epiteto all'interno dell'opera evangelica è stata individuata già da Golega come una testimonianza di una cronologia successiva al 431, anno del concilio di Efeso in cui viene sancita l'affermazione della forma cirilliana. Questa tesi, d'altro canto, è spesso messa in discussione, dal momento che comunque la forma θεοτόκος già circolava prima del concilio. (cfr. DE STEFANI 2002, p. 158; AGNOSINI 2020, p. 20). Sulla questione è intervenuto anche Shorrock (SHORROCK 2011, pp. 61-62), che, indagando i versi NONN. *Par. Jo.* 2, 9 (‘παρθενική Χριστοῦ θεητόκος ἴκετο μήτηρ’) e *ibid.* 19, 135 (καὶ Μαρίη, Χριστοῦ θεητόκος οἷς ἅμα κείνη), ha affermato: ‘Nonnus’ description of Mary as Χριστοῦ μήτηρ [...] seems to come uncomfortably close (in doctrinal terms) to the discredited epithet Χριστοτόκος.’ Di recente F. Sieber (SIEBER 2018, p. 159) ha preso parte al dibattito, e, riprendendo l'argomentazione di Shorrock, è giunto alla seguente conclusione: ‘[...] it can be stated for sure that Nonnus was only able to write his *Paraphrase* when both terms were well-established in dogmatic discussion but the heyday of controversies was already over and the discussion was settled.’ Sieber dunque ritarda la *Parafrasi* alla seconda metà del V secolo, dopo il concilio di Calcedonia (p. 164).

⁷⁵⁵ Giacché il concilio di Calcedonia condanna il monofisismo, che sancisce la sola natura divina di Cristo dopo l'incarnazione (tesi cui invece Nonno, su probabile influenza di Cirillo, aderisce). Cfr. LIVREA 1989, p. 30 (che sostiene appunto che un testo che sembra abbracciare il monofisismo non sarebbe potuto facilmente circolare dopo il 451).

⁷⁵⁶ A questa tesi, come abbiamo già visto, è contrario Sieber (cfr. *supra*). Cfr. anche DE STEFANI 2002, p. 9 e AGNOSINI 2020, pp. 20-21 (quest'ultimo sottolinea: ‘Secondo Enrico Livrea [...] in seguito alle delibere conciliari [che condannano il monofisismo] un poema come la *Parafrasi* di Nonno in cui [...] la divinità di Cristo è spesso e volentieri esaltata, sarebbe risultato inattuale e sospetto [...]. C'è però da dire che l'accoglimento delle decisioni del concilio di Calcedonia non è stato immediato, uniforme e senza riserve in tutti i territori dell'Impero romano. In particolare, proprio una regione come l'Egitto [...] e l'autorevole patriarcato di Alessandria si dimostrarono refrattari e spesso apertamente avversi ad accettare le decisioni dogmatiche del concilio [...].’

⁷⁵⁷ LIVREA 1987, pp. 87-123.

⁷⁵⁸ Tra queste, il fatto che Nonno di Edessa sia monaco pacomiano in un monastero nei pressi di Panopoli; la vicinanza del vescovo alle idee di Cirillo; la conversione di Pelagia (cfr. THEOPH. *Chron.* 91, 26-30); Livrea articola le argomentazioni in otto punti; cfr. *ibid.* pp. 113-121.

tutti, pesa per autorevolezza il giudizio di A. Cameron, che, dopo un primo intervento nel 2000⁷⁵⁹, nel 2016 ha ripreso l'argomento, nel contesto di una nuova edizione⁷⁶⁰ dello stesso articolo, concludendo: 'Sadly, the entire house of cards collapses'⁷⁶¹.

La *Parafrasi* ha negli ultimi anni attirato l'attenzione di molti studiosi e oggi la maggior parte dei canti gode di una edizione critica⁷⁶².

Si tratta di un'opera estremamente ricca di richiami alla tradizione; nelle pagine che seguono, mi sono soffermata, come per gli altri casi, sull'indagine degli epiteti divini e dei loro antecedenti classici. Ho considerato la *Parafrasi* nella sua interezza; d'altro canto, a causa dell'altissima frequenza di aggettivi che ricorrono all'interno del testo, ho comunque effettuato una selezione, soffermandomi principalmente sugli attributi riferiti alla figura di Cristo e a quella di Dio⁷⁶³. L'obiettivo è quello di rendere conto anche solo di una piccola parte dello straordinariamente vasto assortimento di personaggi e vicende della tradizione che rivive nelle pagine di Nonno.

4.2 Analisi degli epiteti contenuti nella parafrasi del Vangelo di San Giovanni

I 3660 esametri che costituiscono la *Parafrasi del vangelo di San Giovanni* di Nonno sono una delle più godibili e lampanti testimonianze dell'insostenibilità del paradigma conflittuale tardoantico, almeno per quanto riguarda il *côté* greco.

⁷⁵⁹ CAMERON 2000, pp. 175-188. Di contro, cfr. LIVREA 2003, p. 455, che torna sull'argomento rispondendo a Cameron e corroborando la sua ipotesi.

⁷⁶⁰ CAMERON 2016, pp. 81-90.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 90. Tra gli altri studiosi che sono intervenuti sulla questione, cfr; VAN MINNEN 2016, p. 69: 'This is pure speculation'. Più moderata la posizione di Chuvin (CHUVIN 2014, p. 4), che si interroga sul tipo di fede cristiana abbracciata da Nonno, 'bishop or not'. Cfr. anche ACCORINTI 2016, pp. 32-34: 'Thus Livrea's thesis must so far remain a tempting hypothesis' (p. 34).

⁷⁶² Tra queste, cfr: LIVREA 1989 (edizione e commento del canto XVIII); ACCORINTI 1996 (canto XX); LIVREA 2000 (canto II); DE STEFANI 2002 (canto I) AGOSTI 2003 (canto V); GRECO 2004 (canto XIII); CAPRARA 2005 (canto IV); FRANCHI 2013 (canto VI). Per completezza, aggiungo anche le seguenti edizioni, che tuttavia non sono state consultate in questa sede: D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto T (= XIX)*. Tesi di laurea in Grammatica greca e latina, Università degli studi di Firenze, a.a. 1986-1987; P. Serra, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto IX*. Tesi di laurea, Università degli Studi di Firenze, a.a. 1997; B. Savelli, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XV. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Tesi di laurea, Università degli studi di Firenze, a.a. 1997-1998; M. Agnosini, *Edizione e prova di commento del canto K della Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni di Nonno di Panopoli*, Tesi di laurea in Filologia e storia dell'antichità, Università degli Studi di Pisa, a.a. 2011-2012.

⁷⁶³ Alla trattazione degli altri personaggi della *Parafrasi* è dedicato un piccolo spazio nell'ultima parte dell'analisi, in cui si è cercato di rendere almeno l'idea della rappresentazione delle diverse figure nell'opera di Nonno. Per trattazioni più organiche e puntuali, si vedano i rimandi alle voci bibliografiche via via indicate.

Attraverso la sua personale riscrittura del dettato evangelico Nonno ha dato forma a un'opera in cui tradizione classica, correnti neoplatoniche⁷⁶⁴ e cristianesimo dialogano armoniosamente tra loro⁷⁶⁵. Il poeta di Panopoli gioca con le parole, intessendo fitti e costanti legami con la tradizione: uno dei modi più ovvi per creare tali allusioni è il riuso degli epiteti divini classici⁷⁶⁶.

1. Epiteti riferiti a Dio e Gesù⁷⁶⁷

1.1. Parallelismi Dio/Gesù-Zeus

1.1.1. Ὑψιμέδων

Anzitutto, la definizione della figura di Dio delineata da Nonno è, per molti aspetti, sovrapponibile a quella di Zeus.

Il più frequente degli attributi con cui si identifica Dio è ὕψιμέδων, che ricorre nella *Parafrasi* ventuno volte⁷⁶⁸, spesso in concordanza con τοκεύς⁷⁶⁹. Epiteto di derivazione classica, ma non omerico, significativamente adottato nelle *Dionisiache* per lo più in riferimento a Zeus⁷⁷⁰, lo si trova già in HES. *Th.* 529⁷⁷¹ come epiteto del padre degli dèi; ritorna poi tre volte all'interno degli *Oracoli*

⁷⁶⁴ Si veda subito l'incipit del primo canto (NONN. *Par. Jo.* 1, 1-4): 'Ἄχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῆ, / ἰσοφυῆς γενετῆρος ὁμίλικος υἱὸς ἀμήτωρ, / καὶ λόγος αὐτοφύτοιο θεοῦ γόνος, ἐκ φάεος φῶς / πατρὸς ἔην ἀμέριστος, ἀτέρμονι σύνθρονος ἔδρη': l'accumulo di epiteti 'negativi' adoperati per delinearne il *logos*, che contrasta con la meno articolata definizione del vangelo di Giovanni (Gv. 1, 1: 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum'), rivela un'influenza di stampo neoplatonico; la medesima tendenza si ravvisa anche nella definizione dell'essenza di Dio in GREG. NAZ. *car. I*, 1, 1, 25-32 (*supra*). Cfr. DE STEFANI 2002, p. 104.

⁷⁶⁵ Cfr. il commento di Lightfoot a *Par. Jo.* 12, 151-152 (LIGHTFOOT 2016, p. 637): 'The very essence of Nonnus' rendering is the multiplicity of backgrounds on which he draws'.

⁷⁶⁶ Gli aggettivi nella *Parafrasi* di Nonno hanno per lo più funzione esegetica; uno studio minuzioso e sistematico degli epiteti presenti nel canto XVIII è portato avanti in LIVREA 1989, pp. 57-61. Si vedano anche le pp. 54-57, in cui lo studioso ha indagato nel dettaglio tutti gli espedienti messi in atto da Nonno per la sua riscrittura evangelica del canto 18.

⁷⁶⁷ Con questa espressione ci si riferisce agli epiteti adoperati alternativamente per indicare il Padre che il Figlio (i referenti sono di volta in volta indicati). Qui come altrove, i titoli assegnati a ciascuna sezione sono da intendersi soltanto come strumento atto rendere più ordinato il corpo di testo e a favorire il confronto con i poeti parafrasti latini oggetto di studio, e non come strettamente categorizzanti. In più di un'occasione le riflessioni si allargano; i collegamenti avvengono sempre secondo principio analogico.

⁷⁶⁸ In tutte le sue occorrenze all'interno della *Parafrasi*, la forma è adottata esclusivamente come epiteto di Dio; ὕψιμέδων si trova soltanto due volte adoperato assoluto (NONN. *Par. Jo.* 10, 28; 14, 27); le restanti 19 volte è in forma aggettivale, concordato con τοκεύς; *ibid.* 3, 55-56; 6, 170; 13, 4; 14, 4; 16, 90; segnalo l'espressione formulare in clausola ὕψιμέδοντα τοκῆα, che ricorre in 4, 86; 8, 20; 14, 26; 15, 102; 16, 11 (parallelamente, all'interno delle *Dionisiache* ricorre formulare l'espressione ὕψιμέδων Ζεὺς, in clausola d'esametro, di cui si registrano 23 attestazioni); con θεός: 3, 143; 3, 165 (ὕψιμέδων θεὸς γενέτης); 4, 115; 8, 127; 13, 14; con πατήρ: 10, 66; con γενέτης: 8, 72; 16, 100.

⁷⁶⁹ Cfr. CAPRARA 2005, pp. 229-230.

⁷⁷⁰ 23 occorrenze della clausola ὕψιμέδων Ζεὺς, cfr. *supra*. Oltre ai rimandi intertestuali, Nonno crea anche frequenti legami tra la *Parafrasi* e le *Dionisiache*. Si veda, a proposito dei parallelismi tra Zeus e Dio, la forma ἀθήητος, adoperata in ambedue i poemi per un totale di 36 volte, sempre in riferimento al divino (Zeus e, più spesso, Dioniso nel poema pagano; Dio nella parafrasi evangelica).

⁷⁷¹ 'οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὕψι μέδοντος'. Cfr. anche HES. *fragm.* 156, 1: 'ἐνθ' οἱ γ' εὐχέσθην Αἰνῆϊωι ὕψι μέδοντι'. Si vedano anche ARISTOPH. *Nub.* 563, dove la forma ricorre a epiteto di Zeus, e PIND. *N.* 2, 19, dove la forma è adottata in riferimento al Parnaso.

*Sibillini*⁷⁷² e, in ambiente cristiano, è recuperato da Sinesio⁷⁷³ e da Gregorio di Nazianzo, che adopera il termine con una certa frequenza⁷⁷⁴.

Apro qui una piccola riflessione, che riguarda il rapporto che intercorre tra Nonno e Gregorio.

Si tratta di un campo di studio che è stato motivo di dibattito da parte della critica tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento: al 1887 risale un breve saggio di Artur Ludwich⁷⁷⁵, nel quale viene affermata la dipendenza di Nonno da Gregorio. A questa tesi si allinea Golega⁷⁷⁶, che individua nel testo alcuni dei punti in cui Nonno riprende il predecessore. Nel 1934, tuttavia, Quintino Cataudella⁷⁷⁷ dichiara con decisione l'antiorità del Panopolitano rispetto al Nazianzeno, sulla base del principio, ormai chiaramente superato, che un pagano – quale è inteso Nonno al tempo della composizione delle *Dionisiache* – non avrebbe mai potuto imitare un cristiano.

Saltando a tempi più recenti, voglio richiamare uno studio di Gennaro D'Ippolito, nel quale, oltre ad essere ripercorse brevemente le fila delle vicende bibliografiche sul tema, sono presentati numerosi punti di contatto tra il *carmen* I 2, 29 di Gregorio e il canto XLII delle *Dionisiache*⁷⁷⁸ e sono indagati anche alcuni dei parallelismi che intercorrono tra la *Parafrasi* e i *carmina* del Nazianzeno⁷⁷⁹.

Per quello che riguarda la nostra trattazione, già nel paragrafo precedente si è accennato a qualche aspetto del confronto tra i *carmina* di Gregorio e la parafrasi evangelica di Nonno; in generale, si è notata una tendenza da parte del primo all'uso di epiteti dalla caratura più generica, di contro alla maggiore varietà che contraddistingue Nonno. In questo paragrafo verrà parzialmente estesa la comparazione, e si cercherà di rendere maggiore giustizia al ruolo anticipatore di Gregorio; saranno dunque di volta in volta messi in luce i momenti in cui Nonno sembra dipendere direttamente dal testo del suo predecessore nella prassi parafrastica⁷⁸⁰.

Tornando a ὑψιμέδων, in NONN. *Par. Jo.* 3, 81 ὑψιμέδων è concordato con σκηπτουχος, in riferimento a Dio; σκηπτουχος, che ricorre nella *Parafrasi* tre volte⁷⁸¹, si rifà chiaramente alla tradizione epica.

⁷⁷² 1, 347; 2, 309; 8, 355: in tutti e tre i casi, ricorre formulare la clausola 'θεὸν ὑψιμέδοντα'.

⁷⁷³ *Hymn.* 10, 3.

⁷⁷⁴ 14 occorrenze; per tre volte ricorre la formula 'θεὸν ὑψιμέδοντα' in clausola: è probabile che Gregorio abbia ripreso la forma dagli *Oracoli Sibillini*.

⁷⁷⁵ LUDWICH 1887, pp. 233-238.

⁷⁷⁶ GOLEGA 1930, pp. 98-101.

⁷⁷⁷ CATAUDELLA 1934, pp. 15-33; lo studio è dedicato all'indagine della cronologia di Nonno.

⁷⁷⁸ Lo stesso confronto su cui si basò Cataudella (CATAUDELLA 1934, pp. 25-32).

⁷⁷⁹ D'IPPOLITO 1994, pp. 197-208. Questa la conclusione cui giunge l'autore: '[...] concludo che mi pare innegabile che Nonno abbia tenuto *presente* l'opera poetica del Nazianzeno. Concordanze numerose e di assai diversa natura abbiamo incontrato tra il Canzoniere di Gregorio e i due poemi nonniani. [...] Degli stessi rapporti intertestuali [...] nessuno, a mio parere, raggiunge il grado di allusione: [...] il livello è quello della conoscenza e della utilizzazione'.

⁷⁸⁰ Per quanto riguarda l'influenza di Gregorio sul pensiero di Nonno, in termini strettamente dogmatici, cfr. DE STEFANI 2002, p. 15, che afferma: 'L'autore si muove dunque dentro un'ortodossia [...] che ospita espressioni cirilliane e nazianzene'.

⁷⁸¹ Cfr. 18, 162 e 19, 113, in riferimento a Gesù.

Alternativamente adoperato sia in riferimento a Dio⁷⁸² che in riferimento a Zeus è anche il composto *παμμεδέων*⁷⁸³, che ricorre in poesia soltanto in Nonno⁷⁸⁴ ed è forse epiteto di stile innico⁷⁸⁵.

Veicola pressoché lo stesso messaggio contenuto in *παμμεδέων* anche la perifrasi *ξύπαντα πατήρ θεός ήνιοχέων*, adottata in NONN. *Par. Jo.* 9, 149 in riferimento a Dio; *ήνιοχέω* è attestato già in Omero, e rimanda all'area semantica legata alla guida del carro⁷⁸⁶. Nella *Parafrasi* *ήνιοχέω* ricorre tre volte, sempre con il significato generico di *guidare*; oltre a 9, 149, si ritrova anche in 17, 5 e 7, 17: in questi due casi, i versi rimandano al compito di guida degli uomini affidato da Dio Padre a Gesù.

1.1.2 Ὑψιστος et similia

Accanto a *ὕψιμέδων*, Nonno adotta la forma *ὔψιστος*, che ricorre nove volte all'interno della *Parafrasi*, di cui tre nell'espressione formulare, in clausola d'esametro, *ὕψιστοιο τοκῆος*⁷⁸⁷. Si tratta, di nuovo, di un epiteto non omerico tradizionalmente riferito a Zeus⁷⁸⁸; a differenza di *ὕψιμέδων*, tuttavia, *ὔψιστος* si diffonde largamente in tutta quanta la letteratura cristiana, non soltanto in poesia⁷⁸⁹: questa, probabilmente, la ragione per cui Nonno sceglie di non adoperare la forma all'interno delle *Dionisiache*. La forma si trova infatti soltanto all'interno della *Parafrasi* e parrebbe epiteto specializzato per il Dio cristiano: otto volte occorre al genitivo miceneo *ὕψιστοιο*, concordato con *τοκεύς*⁷⁹⁰ e *θεός*⁷⁹¹; in una sola occorrenza è attestato il genitivo *ὕψιστου*, concordato con *βασιλεύς* e riferito a Gesù⁷⁹².

Ancora, Nonno lega tra loro le figure di Zeus, Dio Padre e Gesù per mezzo di forme del tipo *ἀνθρώπου φίλος υἱὸς ἄναξ ὑψούμενος εἶη* (*Par. Jo.* 11, 18) e, similmente, *ἀνθρώπου σοφὸς υἱὸς ὅπως ὑψούμενος εἶη* (*ibid.* 12, 94), con le quali il poeta rende l'idea dell'ascensione al cielo di Gesù: semanticamente, il participio del verbo *ὕψω* richiama forme come *ὔψιστος et similia*.

⁷⁸² E a Gesù; più volte Nonno identifica il Cristo con gli stessi termini che indicano Dio Padre (creando dunque i medesimi parallelismi con la figura di Zeus). Nello specifico, di sei volte totali, l'epiteto ricorre tre volte riferito a Dio: NONN. *Par. Jo.* 6, 98; 6, 155; 12, 197); due volte riferito a Gesù (*ibid.* 5, 102; 7, 21). In 12, 71, *παμμεδέων* concorda con *μορφή* [*scil.* di Cristo].

⁷⁸³ Cfr. anche l'espressione, ricorrente in *Par. Jo.* 12, 131: 'Χριστὸς ὅλων μεδέων αἰώνιος'. Di significato simile anche l'espressione *ἄναξ πάντεσσι κελεύων*, che ricorre in *Par. Jo.* 13, 31, riferita a Cristo. La costruzione con il participio *κελεύων* in clausola che regge il dativo in *-εσσι* è epica; cfr. HOM. *Od.* 7, 163.

⁷⁸⁴ 12 occorrenze, di cui sei nella *Parafrasi*.

⁷⁸⁵ Cfr. AGOSTI 2003, p. 469.

⁷⁸⁶ Il verbo ricorre anche in GREG. NAZ. *carm.* 1, 2, 2 [628, 77]: 'Καί ῥ' ὁ μὲν ήνιόχευεν, ὁ δ' ήγετο βρυχαλέος θήρ'; il senso del verbo è qui vicino all'accezione tradizionale; il verso si colloca all'interno di una riflessione del Nazianzeno circa la capacità dell'uomo di superare le leggi naturali delle cose.

⁷⁸⁷ NONN. *Par. Jo.* 1, 44; 10, 112; 14, 54.

⁷⁸⁸ Cfr. THEOC. *Id.* 25, 159, in cui ricorre la forma al genitivo miceneo; si vedano anche PIND. *N.* 1, 60 e 11, 2 e, nella poesia tragica, SOPH. *Tr.* 1191 e SOPH. *Phil.* 1289. L'epiteto ricorre poi 10 volte negli *Oracoli Sibillini*.

⁷⁸⁹ 13 occorrenze nel *NT*.

⁷⁹⁰ Vedi *supra*.

⁷⁹¹ NONN. *Par. Jo.* 3, 97; 3, 171; 4, 43; 7, 71; 9, 19.

⁷⁹² *Ibid.* 15, 56.

Altro epiteto con cui è creato un parallelismo tra Zeus e il Dio cristiano è ὑψινεφής, che ricorre in *Par. Jo.* 8, 151 e 15, 34 a identificare Dio⁷⁹³: si tratta di un riuso piuttosto colto, giacché l'epiteto ricorre altrove soltanto nelle *Olimpiche* di Pindaro (5, 17: 'Σωτήρ ὑψινεφὲς Ζεῦ, Κρόνιόν τε ναίων λόφον')⁷⁹⁴. Similmente, Nonno riprende nella *Parafrasi* anche la forma ὑψίθρονος, che occorre per la prima volta in PIND. *N.* 4, 65⁷⁹⁵ e *I.* 6, 16⁷⁹⁶, riferito a divinità. Nell'uso del termine, che Nonno adotta come epiteto di Dio⁷⁹⁷ e del Cristo⁷⁹⁸, Nonno è forse influenzato dalla mediazione del Nazianzeno, nel cui *corpus* il vocabolo ricorre nove volte. Curiosamente, ὑψίθρονος non ricorre mai nelle *Dionisiache*.

Al di là di queste allusioni piuttosto ricercate, nient'affatto sporadiche nella *Parafrasi*, Nonno adotta anche espressioni comuni, di larga diffusione nella poesia epica. Tra queste, figura l'epiteto divino ὑψίζυγος, nella tradizione sempre connotante Zeus⁷⁹⁹ e ricorrente all'interno della riscrittura evangelica tre volte, riferito a Dio Padre e al Figlio⁸⁰⁰.

1.1.3 Οὐράνιος

Deriva dalla tradizione omerica anche il sintagma 'ἐπουρανίῳ θεοῦ', che occorre in questa forma in *Par. Jo.* 1, 134 e 16, 116 e trova il suo antecedente in forme del tipo HOM. *Il.* 17, 484: ' [...] εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστι·'⁸⁰¹. Più in generale, l'aggettivo ἐπουράνιος⁸⁰² è omerico; esso ricorre frequentemente nella *Parafrasi*⁸⁰³, in cui due volte è accostato a βασιλεύς⁸⁰⁴ e una a παμβασιλεύς⁸⁰⁵, in riferimento a Dio: di nuovo, Nonno gioca sul parallelismo Dio/Zeus, andando a utilizzare il medesimo attributo come epiteto di Zeus all'interno delle *Dionisiache*⁸⁰⁶. Segnalo anche l'espressione

⁷⁹³ Il medesimo epiteto ricorre 11 volte nelle *Dionisiache*, sempre riferito a divinità.

⁷⁹⁴ Non è questa l'unica occasione in cui Nonno adotta forme che dipendono direttamente dal poeta lirico; cfr. tra gli altri casi, ὁμόφοιτος, ricorrente in NONN. *Par. Jo.* 1, 58 e 14, 99, in riferimento a Gesù e attestato precedentemente soltanto in PIND. *N.* 8, 33. Per uno studio delle connessioni tra la poesia lirica di Pindaro e l'opera di Nonno, con particolare riferimento alle *Dionisiache*, cfr. GIGLI PICCARDI 2018, pp. 255-270.

⁷⁹⁵ 'ἔγαμεν ὑψιθρόνων μίαν Νηρεΐδων'.

⁷⁹⁶ 'ὁ Κλεονίκου παῖς· ἐγὼ δ' ὑψιθρονον'.

⁷⁹⁷ *Par. Jo.* 12, 104.

⁷⁹⁸ *Ibid.* 1, 200; 17, 84.

⁷⁹⁹ La forma ὑψίζυγος è ripresa anche in ambiente neoplatonico, riferita al Demiurgo. Cfr. DE STEFANI 2002, p. 167.

⁸⁰⁰ *Ibid.* 1, 91; 5, 103; 15, 31. Al pari di ὑψίθρονος, anche ὑψίζυγος identifica sia il Padre che il Figlio. Per ambedue queste forme, si vedano, sul versante latino, espressioni del tipo *altithronus* e *altitonans*, l'una neologismo di Giovenco (*supra*), l'altra riconducibile a ENN. *ann.* 554.

⁸⁰¹ L'espressione richiama anche alcune forme presenti all'interno *NT*, come *Matth.* 18, 35; cfr. DE STEFANI 2002, pp. 194-195.

⁸⁰² Per un rapido *excursus* sull'uso del termine, cfr. LIVREA 1968, p. 113.

⁸⁰³ 11 occorrenze.

⁸⁰⁴ *Par. Jo.* 5, 70; 9, 159.

⁸⁰⁵ *Ibid.* 5, 162. Sul verso, cfr. AGOSTI 2003, p. 528, che si sofferma sull'uso del termine all'interno di *Met. Pss.* e sulle differenze rispetto a *Par. Jo.*; un confronto tra la *Metafrasi dei Salmi* e la *Parafrasi* di Nonno è offerto anche in FAULKNER 2014, pp. 195-210; per una rapida comparazione tra le due opere parafrastiche, cfr. anche AGOSTI 2009, pp. 329-331.

⁸⁰⁶ Cfr. *Dion.* 46, 39.

ἐπουρανίων ἀπὸ κόλπων, che ricorre formulare nel secondo emistichio in NONN. *Par. Jo.* 3, 138 e 3, 152: ἀπὸ κόλπων, presente già in PIND. *O.* 13, 88, occorre in clausola, alla maniera di Nonno, in GREG. NAZ. *carm.* II, 2, 7 [1565, 3].

Pressoché sinonimo di ἐπουράνιος è poi οὐράνιος: Nonno utilizza l'aggettivo 126 volte nelle sue opere; in particolare, in *Par. Jo.* 5, 116-117 ricorre la forma οὐράνιος γενετήρ⁸⁰⁷, in riferimento a Dio. Si tratta di una forma di tradizione classica, tuttavia non omerica, che in più di un'occasione è utilizzata come epiteto di Zeus⁸⁰⁸. Si veda soprattutto l'espressione οὐράνιος Ζεύς, ricorrente tre volte in clausola nelle *Dionisiache*⁸⁰⁹ e che Nonno riprende, con buone probabilità, dalla poesia epigrammatica di Callimaco (52, 3; 12, 230, 3), in cui il sintagma ricorre nella medesima forma e sede metrica⁸¹⁰.

1.1.4 Ἀλεξίκακος

Altro epiteto classico ricorrente nella *Parafrasi* che può rimandare a Zeus è ἀλεξίκακος, che si trova in tre occasioni riferito a Dio⁸¹¹. L'aggettivo, attestato rispettivamente una volta in Omero (HOM. *Il.* 10, 20, concordato con μητις⁸¹²), e una in Esiodo (HES. *Op.* 123, in riferimento agli uomini dell'età dell'oro⁸¹³), si ritrova infatti anche nel primo verso dei *Lithica*, poema in 774 esametri di tradizione orfica, come epiteto di Zeus⁸¹⁴. La forma ἀλεξίκακος ricorre nella *Parafrasi* undici volte in totale; al di là delle tre occorrenze sopra riportate, si trova per lo più riferita a cose - e non a persone - che hanno a che fare con la figura di Gesù e con il suo potere salvifico⁸¹⁵. In una sola occasione l'aggettivo figura come epiteto di Gesù stesso, ed è in NONN. *Par. Jo.* 11, 12: ἔξυνὸν ἔπος προέηκαν

⁸⁰⁷ Che rimanda anche ad alcune espressioni ricorrenti nel NT, cfr. *Matth.* 5, 48: '[...] ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός / ἔστιν'.

⁸⁰⁸ Cfr. PIND. *Fragm.* 52, 9: '[...] οὐρανίου Διός'.

⁸⁰⁹ NONN. *Dion.* 21, 4; 24, 279; 25, 348.

⁸¹⁰ Per uno studio sul legame tra Nonno e Callimaco, cfr. ACOSTA-HUGHES 2016, pp. 507-528; per i richiami alla poesia ellenistica contenuti specificamente nella *Parafrasi*, cfr. MASSIMILLA 2016, pp. 249-279.

⁸¹¹ NONN. *Par. Jo.* 3, 14; 9, 18; 11, 90.

⁸¹² A parlare è Agamennone, che si rivolge a Nestore affinché escogiti, appunto, una μητις ἀλεξίκακος.

⁸¹³ Su questo, vedi *infra*.

⁸¹⁴ ORPH. *Lith.* 1: 'Δῶρον ἀλεξικάκοιο Διὸς θνητοῖσιν ὀπάσσαι'; cfr. anche *ibid.* 352.

⁸¹⁵ Cfr. NONN. *Par. Jo.* 2, 19, in cui ἀλεξίκακος è in concordanza con φωνή [*scil.* di Cristo; a parlare è Maria]; *ibid.* 3, 130, in cui la forma concorda con ὕδωρ (si intende l'acqua della fonte battesimale); *ibid.* 4, 237, in cui l'aggettivo si trova concordato con ὄρα (si sta intendendo il momento in cui il giovane malato di Cafarnao è andato incontro alla guarigione, grazie all'intervento del Signore); *ibid.* 7, 2: qui ἄ. è concordato con πέδιλον [*scil.* di Gesù]; *ibid.* 9, 63: ἄ. ρεῖθρον (ci si riferisce al fango ottenuto con la terra mescolata alla saliva salvifica di Cristo con cui il cieco ha ritrovato la vista), si veda anche *ibid.* 11, 27: ἄ. πηλόν. Dato il costante accostamento dell'aggettivo, pur indirettamente, alla figura di Cristo e al suo potere salvifico per gli uomini, acquisisce un carattere ancora più paradossale e allo stesso tempo emblematico il passo *ibid.* 18, 137-139, in cui si sta descrivendo l'appello dei sacerdoti, che non entrano nel pretorio, a Pilato: '[...] τηλόθι δ' ἔστη [*scil.* il popolo accusatore di Gesù] / νήπιος, ἀγνώσσω, ὅτι τηλίκον εἰς φόνον ἔρπων / ἀγνὸν ἀλεξικάκων ἐφυλάσσετο δῶμα θεμίστων.'; si tratta di un'aggiunta nonniana al dettato evangelico, in cui l'autore commenta 'il vuoto formalismo dell'osservanza rituale dei Giudei e la loro paradossale contraddittorietà: essi evitano i luoghi come il pretorio che, nella loro ottica, possono portare contaminazione ma non si rendono conto che, compiendo un delitto così efferato quale l'uccisione del figlio di Dio, sono già ben più profondamente contaminati [...]' (AGNOSINI 2020, p. 346).

ἀλεξικάκῳ βασιλῆι’: il secondo emistichio richiama GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 35, 5 [517, 8]: ‘Καὶ Χριστὸν θνητοῖσιν ἀλεξίκακον βασιλῆα⁸¹⁶’.

L’espressione ἀλεξικάκῳ βασιλῆι ricorda da vicino NONN. *Par. Jo.* 12, 50: ‘[...] ἀλεξιμόρφῳ βασιλῆι⁸¹⁷’. La forma ἀλεξιμορος, più rara rispetto ad ἀλεξίκακος, è attestata due volte nella *Parafrasi*, sempre in riferimento a Gesù⁸¹⁸. L’unico antecedente si trova all’interno dell’*Edipo re* di Sofocle (SOPH. *OT* 164): ‘τρισοῖ ἀλεξιμοροὶ προφάνητέ μοι’. Ci troviamo qui probabilmente innanzi al primo esempio di *Kontrastimitation* della nostra analisi: nell’uso del tragediografo, l’epiteto, concordato con il numerale τρισσός, è riferito ad Atena, Artemide e Apollo uniti; Nonno, d’altro canto, in *Par. Jo.* 5, 98, accosta anch’egli l’aggettivo ad un cardinale, εἶς, e si riferisce alla ἰωή di Gesù, sancendo in tal modo l’esclusività e la superiorità dell’unico figlio di Dio rispetto ai tre dei pagani, figli di Zeus.

Un’altra forma, questa volta attinta dalla tradizione omerica, che in qualche modo potrebbe voler veicolare l’idea della superiorità di Dio rispetto al *pantheon* pagano, è αἰγλήεις, che si trova riferito a Dio in *Par. Jo.* 6, 159: ‘τοῦτο γὰρ αἰγλήεντος ἐμοῦ πέλε νεῦμα τοκῆος’, mentre in 13, 19 e 19, 119 è concordato rispettivamente con la pelle e la veste di Gesù. Da un lato, il tema classico dello splendore della divinità⁸¹⁹ si ritrova già, sul versante cristiano, in Gregorio di Nazianzo⁸²⁰; l’uso della forma con il genitivo omerico, tuttavia, non può non richiamare alla memoria la celebre formula omerica αἰγλήεντος Ὀλύμπου⁸²¹, ripresa poi negli *Oracoli Sibillini* nella forma οὐρανοῦ αἰγλήεντος⁸²², adottata anche in QS 12, 516, in *incipit* di esametro⁸²³. Nell’uso omerico, αἰγλήεντος così declinato è l’epiteto dell’Olimpo tutto.

Reminiscenze classiche si hanno anche nella forma ἀειζώων⁸²⁴, che ricorre tre volte nella *Parafrasi* in riferimento a Dio. L’aggettivo composto, ricorrente per la prima volta in HERACLIT. *Fragm.* 51, è probabilmente ricalcato su forme del tipo μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων⁸²⁵.

⁸¹⁶ Su questo, cfr. D’IPPOLITO 1994, p. 205.

⁸¹⁷ Sull’insistenza sul tema della regalità in riferimento a Gesù, cfr. *infra*.

⁸¹⁸ NONN. *Par. Jo.* 12, 50, cfr. anche *ibid.* 5, 98 (qui l’aggettivo è concordato con ἰωή, la voce di Cristo).

⁸¹⁹ Cfr. *Or. Chald. Fragm.* 213, 4: ‘ἐκ καθαρῆς ψυχῆς τε καὶ αἰθερῆς πατρὸς αἰγλῆς’.

⁸²⁰ Cfr. GREG. NAZ. *carm.* 2, 1, 45, 287 [1373, 11]: ‘Αἰγλήεις πρότιστα Θεὸς μέγας [...]’; sul tema dello splendore, cfr. FRANCHI 2013, p. 450.

⁸²¹ Cfr. HOM. *Il.* 1, 532; 13, 243; 20, 103.

⁸²² ORAC. *Sib.* 2, 36; 11, 31.

⁸²³ Cfr. anche QS 9,9: ‘«Ζεῦ Ἰδῆς μεδέων ἠδ’ οὐρανοῦ αἰγλήεντος’.

⁸²⁴ Cfr. NONN. *Par. Jo.* 1, 34; 1, 127; 6, 37, in cui l’aggettivo è riferito a Dio. L’aggettivo ricorre anche in 19, 198 e 223, per indicare il corpo di Gesù, nella forma ossimorica νεκρὸν ἀειζώοντα. Su quest’ultima espressione, cfr. ROTONDO 2013, pp. 93-108 (soprattutto, cfr. le pp. 102-105, che indagano specificamente il lessico riferito al corpo di Cristo dopo la crocifissione).

⁸²⁵ HES. *Th.* 33. Cfr. DE STEFANI 2002, p. 190.

1.2. Motivo della creazione⁸²⁶

L'idea di Dio che dà la vita è sicuramente un *Leitmotiv* all'interno del dettato evangelico. La gamma degli attributi a Dio riferiti che Nonno adopera per veicolare questa idea è piuttosto vasta: φερέζωος⁸²⁷, βιαρκής⁸²⁸, ζείδωρος⁸²⁹, ζωαρκής⁸³⁰. Partendo con il primo, φερέζωος non ha antecedenti nella tradizione; ricorre di nuovo soltanto in NONN. *Dion.* 12, 6 a identificare il Sole. Βιαρκής è neologismo nonniano, che occorre ancora in NONN. *Dion.* 17, 370 in concordanza con γαῖα. Ζείδωρος è invece termine maggiormente usato, attestato già in Omero nella clausola ricorrente ζείδωρος ἄρουρα⁸³¹, ripresa, tra l'altro, in ORAC. *sib.* 3, 263 e nel *carmen* Ὑποθήκαι παρθένους (2, 2, 2) del Nazianzeno. Nonno, che nel suo *corpus* adotta il termine nove volte, non recupera mai il nesso: l'epiteto è riferito, tra gli altri casi, a Helios (*Dion.* 12, 23). Curioso è poi il verso 276 del ventiduesimo canto delle *Dionisiache*, in cui a proferire l'espressione νιῆ Διὸς ζείδωρε μαιφόνε, che si riferisce a Eaco, non è altri che Γαῖα φερέσβιος (*Dion.* 22, 284). Ζωαρκής, infine, ricorre significativamente soltanto in ORAC. *Sib.* 8, 443 e in GREG. NAZ. *carm.* 1, 2, 1 [530,7], dove caratterizza la mano del *Logos* che dalla costola di Adamo ha dato vita alla prima donna⁸³².

A questi epiteti si aggiunga la formula παγγενέτης θεός⁸³³, dove παγγενέτης è epiteto innico⁸³⁴. Segnalo infine NONN. *Par. Jo.* 4. 121, in cui ricorre l'espressione ἀενάου κόσμοιο γενετήρ⁸³⁵, che richiama il similare ἀενάου ἢ ταμίη κόσμοιο⁸³⁶, adottato nelle *Dionisiache* per definire Rea. Il nesso ἀενάου κόσμοιο, oltretutto, ricorre formulare in NONN. *Dion.* 33, 42: 'ἀενάου κόσμοιο φυτοσπόρε, μητρ' Ἐρώτων'. Se da un lato nella *Parafrasi* Dio non è mai appellato φυτοσπόρος – che pure ricorre due volte, in riferimento a Abramo⁸³⁷ e ad Aion⁸³⁸ - tuttavia questa descrizione di Afrodite, in questa forma, comunque richiama il modo in cui nella *Parafrasi* è definito Dio.

Attraverso una fitta rete allusiva, Nonno interconnette la figura di Dio a quella di Gaia, di Helios, in parte anche di Afrodite, attribuendo in questo modo al Dio cristiano i connotati delle diverse divinità.

⁸²⁶ Ho scelto di intitolare così questa sezione, che pur non rispecchia completamente la semantica degli epiteti trattati (molti si avvicinano all'idea della salvezza e della guarigione) per rispettare la suddivisione mantenuta per Giovenco e Sedulio e favorire dunque il confronto tra gli autori.

⁸²⁷ NONN. *Par. Jo.* 5, 99; 16, 106

⁸²⁸ *Ibid.* 8, 140

⁸²⁹ *Ibid.* 8, 148

⁸³⁰ *Ibid.* 10, 132; 11, 147

⁸³¹ Cfr. tra gli altri HOM. *Il.* 2, 548.

⁸³² Per altre connessioni della *Parafrasi del vangelo di san Giovanni* con questo passo, vedi *infra*.

⁸³³ Cfr. NONN. *Par. Jo.* 1, 106; 5, 171; 12, 154.

⁸³⁴ Cfr. ORAC. *Sib.* 3, 550; Hymn. *Orph.* 20, 5. Cfr. AGOSTI 2003, p. 536.

⁸³⁵ L'aggettivo ἀέναιος ricorre direttamente riferito a Dio in NONN. *Par. Jo.* 1, 6.

⁸³⁶ NONN. *Dion.* 9, 220-221.

⁸³⁷ 8, 105. Similmente, Abramo è definito πρωτόσπορος in 8, 103; di questo, si ha un unico antecedente nella tradizione, ATHEN. *Deipn.* 10, 75, 11: 'ἀλλ' ἐν μὲν γενέσει πρωτοσπόρω ἐστὶ μέγιστη' (cfr. Teodette, *TrGF* 72 F 18); nel passo è riferito un indovinello, probabilmente postulato dalla Sfinge a Edipo, la cui soluzione è l'ombra.

⁸³⁸ 9, 9.

Un altro degli epiteti che possiede il medesimo significato è φερέσβιος, che si è già incontrato in *Dion. 22, 284*. L'epiteto, che ricorre cinque volte nella *Parafrasi*, esclusivamente riferito a Gesù, rimanda alla tradizione classica, pur non essendo mai attestato in Omero⁸³⁹, ed è generalmente adottato in concordanza con γαῖα⁸⁴⁰; lo si trova talvolta, per lo più nell'ambito della poesia drammatica, riferito a Prometeo⁸⁴¹.

1.3 Motivo della guarigione e della salvezza

Uno dei casi di *Kontrastimitation* più evidenti tra quelli che emergono da questa analisi è legato proprio alla vicenda di Prometeo, e, più specificamente, alla vendetta messa in atto da Zeus a danno degli uomini. NONN. *Par. Jo. 3, 74-75*: 'οὐτῶ γυιοβόρων τελέων ἀλκτῆρια νούσων / καὶ πάις ἀνθρώποιο βροτοῖς ὑψούμενος ἔσται' rimanda infatti per le scelte lessicali a HES. *Th. 66*, in cui ricorre l'aggettivo γυιοβόρος, di uso piuttosto raro⁸⁴².

Si vedano gli estratti proposti, ricavati da HES. *Th. 56-92*, ove è narrato il mito di Pandora:

59 Ὠς ἔφατ', ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·

[...]

65 καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῆ χρυσεὴν Ἀφροδίτην
καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδώνας·

[...]

90 Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνου
νούσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.

Se da un lato Gesù è colui che compie γυιοβόρων ἀλκτῆρια νούσων per gli uomini, Zeus è invece colui che rende le νοῦσοι ai mortali⁸⁴³. L'uso del participio ὑψούμενος favorisce l'assonanza tra la figura di Cristo e quella del πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν.

La finezza dei giochi allusivi che Nonno intesse raggiunge vette ancora più alte. Consideriamo il nesso ἀλκτῆρια νούσων: seppure il sostantivo ἀλκτῆριον si trova infatti già nell'*Ecale* di Callimaco (fr. 346 Pf., 1), ἀλκτῆρια νούσων deriva probabilmente da un passo degli *Ἀλεξιφάρμακα* di Nicandro (350), in cui all'interno della descrizione di un medicinale a base di foglie di fico occorre l'espressione ἀλκτῆρια νούσων in tutto identica a NONN. *Par. Jo. 3, 74*. Ebbene, in NONN. *Par. Jo. 5, 37* Gesù è definito ταχυεργὸς ἄναξ: l'aggettivo ταχυεργὸς definisce, in *Dion. 29, 157*, la rapidità con cui il succo di fico agisce in una similitudine che si riferisce a Dioniso guaritore di Imeneo⁸⁴⁴. Di qui, se

⁸³⁹ La forma è ripresa sei volte da Gregorio di Nazianzo.

⁸⁴⁰ Cfr. HES. *Th. 693*.

⁸⁴¹ Cfr. AESCH. *Fragm. 204b, 12*.

⁸⁴² L'unico altro antecedente è OPP. *Hal. 1, 302*.

⁸⁴³ Si veda oltretutto NONN. *Par. Jo. 5, 46*, dove Gesù è definito ἰήτωρ νούσου; cfr. *infra*.

⁸⁴⁴ Su ταχυεργὸς, cfr. AGOSTI 2003, p. 379

intenzionale, si viene a creare una sottile rete intertestuale per cui, attraverso il richiamo al potere guaritore del fico, la figura di Gesù si lega a quella di Dioniso⁸⁴⁵.

Il richiamo più ovvio in tema di guarigione è, d'altra parte, quello ad Asclepio. Di qui, al verso *Par. Jo. 5, 46*, Gesù è definito ἰήτωρ νούσου, in una forma che rimanda direttamente alla figura del dio pagano: si veda il primo verso dell'*Inno omerico ad Asclepio*, in cui ricorre appunto il sintagma ἰητήρ νόσων (16,1): 'Ἰητήρα νόσων Ἀσκληπιὸν ἄρχομ' αἰεΐδειν'⁸⁴⁶. La forma ἰήτωρ adottata da Nonno, d'altro canto, risulta estremamente rara⁸⁴⁷ e ricorre per la prima volta in *ALCM. 1, 89*⁸⁴⁸. Significativamente, il termine è attestato ancora in *GREG. NAZ. carm. 2, 2, 7* [1562, 7]: 'Αἰδέομαι θεότητος ἔχων ἰήτορα μῦθον'⁸⁴⁹, il cui secondo emistichio, almeno nell'andamento⁸⁵⁰, ricorda *Par. Jo. 5, 46*: 'οὐ μὲν ἀνήρ δεδάηκεν ἐῆς ἰήτορα νούσου'.

Un termine che, per area semantica, si avvicina a questo tema è βιοσσόος, neologismo nonniano che ricorre otto volte nella *Parafraasi*; in particolare, in *Par. Jo. 3, 142* l'epiteto è adottato in riferimento a Dio⁸⁵¹ e in *Par. Jo. 11, 83* e *12, 39* è invece riferito a Gesù⁸⁵².

In generale, Nonno adotta con una certa frequenza i composti con -σόος; segnalo in particolare la forma λαοσσόος, di chiara derivazione omerica, che tuttavia il nostro poeta recupera con l'accezione

⁸⁴⁵ I parallelismi tra le due figure sono ovviamente molti di più e molto più espliciti. Su questo, la bibliografia è assai vasta; rimando, tra i tanti, a GIGLI PICCARDI 1984, pp. 249-256, che indaga le analogie che sussistono tra la narrazione dell'arresto di Gesù nella *Parafraasi* e quello di Dioniso nell'episodio di Penteo all'interno delle *Dionisiache*; SHORROCK 2011, testo dedicato ai numerosi richiami intertestuali che occorrono nelle due opere di Nonno e che legano tra loro la figura di Cristo e quella di Dioniso; DOROSZEWSKI 2014, pp. 287-301. Si veda anche BOWERSOCK 1990, pp. 41-53, che indaga l'interpretazione della figura di Dioniso nella tarda antichità, con un'attenzione alle commistioni che si creano tra paganesimo e cristianesimo in letteratura (il riferimento è soprattutto alle *Dionisiache*) e nell'arte.

⁸⁴⁶ Cfr. AGOSTI 2003, pp. 394-397 e anche AGNOSINI 2020, p. 178-179. Cfr. anche *Dion. 1, 245*: 'αἰγλήεις Ὀφιοῦχος ἀλεξικάκων ἀπὸ χειρῶν': la terminologia adottata per riferirsi all'Ofiuco, che rimanda alla figura di Asclepio, richiama la descrizione di Gesù nella *Parafraasi* (per αἰγλήεις e ἀλεξικάκος come attributi connotanti Cristo, cfr. *supra*).

⁸⁴⁷ Sette attestazioni totali.

⁸⁴⁸ 'ἄμιν ἰάτωρ ἔγεντο'; ἰάτωρ regge il genitivo πόνων.

⁸⁴⁹ Questo verso si inserisce all'interno di una riflessione più ampia, in cui Gregorio si scaglia contro i culti antichi e, in particolare, contro i canti dedicati agli dèi: 'Οἴους [scil. gli dèi] γὰρ βωμοῖσιν, ἐϋπλεκέεσσί τ' ἐν ὕμνοις / Τίετε πανδήμοισιν, ἀγακλειταῖς θ' ἑκατόμβαις, / Πολλάκι δεῖπνον ἔθηκαν ἀμετροβίοις κοράκεσσι. [...] Ταῦτα μὲν ἔστιν ἄεισμα κενόν, καὶ θεσμός ἀοιδῆς [...] Τερπνῆς, μὴ γυνυμένου μέτρου σὺν παίστορι μύθῳ [...]'.
⁸⁵⁰ In *GREG. NAZ. carm. 2, 2, 7* [1562, 7] il genitivo θεότητος è probabilmente da intendersi come genitivo oggettivo (*il rimedio per raggiungere la divinità*).

⁸⁵¹ 'Χριστὸς ἀναξ οὐκ εἰμὶ βιοσσόος [...]'; il sintagma Χριστὸς ἀναξ dipende certamente da Gregorio di Nazianzo; cfr. anche NONN. *Par. Jo. 7, 117, infra*. In D'IPPOLITO 1994, p. 205, sono registrate tutte le occorrenze della forma Χριστὸς ἀναξ in *incipit* d'osametro rispettivamente nella *Parafraasi* e nei *carmina* di Gregorio.

⁸⁵² Tra le altre occorrenze, in NONN. *Par. Jo. 4, 241*, l'epiteto è riferito a ὄρη (si parla dell'ora in cui il giovane malato abitante di Cafarnao viene guarito; cfr. *ibid. 4, 237*: ἀλεξικάκος ὄρα); in *12, 189* si legge βιοσσόα χεῦματα φωνῆς [scil. di Gesù]; cfr. *supra, ibid. 5, 98*: ἀλεξίμορος ἰωῆ; in *14, 103*, βιοσσόος è concordato con εἰρήνη (la pace che dona Gesù agli uomini): questo passo può essere posto in relazione, in termini di *Kontrastimitation*, con *HES. Th. 56-92* (cfr. *supra*), dove Zeus è invece colui che dà gli affanni agli uomini; cfr. NONN. *Par. Jo. 14, 106-107*: 'οὐτῶ ζυνὸν ἔχειν καὶ ἐγὼ γέρας ἐγγυαλίξω (a parlare è Gesù) / μὴ κλόνος ὑμετέρην κραδίην, μὴ τάρβος ὀρίνη.' In *20, 141*, ad essere βιοσσόος è direttamente la πίστις. Segnalo infine i vv. *ibid. 5, 98-101*, dove c'è una particolare insistenza sul tema del Dio cristiano (e di Gesù) che dona la vita: 'πάντες ἀλεξιμόροιο μιῆς αἰόντες ἰωῆς / παιδὸς τηλυγέτοιο φερεζῶοιο τοκῆος / ὥσπερ γὰρ γενέτης μεθέπει παμμήτορα κόσμου / ζωῆν, ἧς ἅπο πᾶσι βιοσσόον ἄσθμα τιταίνει' (in *5, 101*, βιοσσόος è concordato con ἄσθμα).

di gran lunga meno frequente di *servator populorum*⁸⁵³. In questo senso dunque vanno interpretate espressioni come Χριστὸς ἄναξ λαοσσόος⁸⁵⁴, che ricorre in *Par. Jo.* 7, 117 e λαοσσόος Χριστὸς in 11, 216-217⁸⁵⁵. Nella forma è dunque contenuta l'idea del Cristo Salvatore, veicolata parimenti anche attraverso il neologismo νεκουσσόος, che ricorre in *Par. Jo.* 12, 79⁸⁵⁶: 'Χριστὸν ἀνευάζων νεκουσσόον, υἱέα Δαβίδ'. L'attributo si trova anche in 5, 95, concordato con ὥρη⁸⁵⁷, e in 11, 159, concordato con ἡχώ⁸⁵⁸: nel primo caso, il sintagma νεκουσσόος ὥρη indica l'ora della salvezza e resurrezione di tutti gli uomini; nel secondo caso, invece, ci si riferisce nello specifico alla resurrezione di Lazzaro⁸⁵⁹.

Veicola ancora l'idea della salvezza il nesso κόσμου ἐλπὶς, che si trova in NONN. *Par. Jo.* 17, 8⁸⁶⁰ come epiteto di Dio e in 18, 33 come epiteto di Gesù⁸⁶¹; da un lato, la struttura ἐλπὶς + genitivo si trova anche all'interno delle *Dionisiache* adottata in riferimento a divinità: si vedano NONN. *Dion.* 41, 316, dove ricorre la perifrasi ἐλπὶς ὅλου κόσμου per indicare Cipride, e *ibid.* 41, 408, dove ἐλπὶς ὅλου βιότοιο è riferito a Eros. L'immagine di Gesù quale speranza del mondo, d'altro canto, si trova già nel poema parafrastico di Giovenco, dove Cristo è appellato *vitae spes unica* (IVVENC. *Evang.* 3, 521)⁸⁶² e in quello di Sedulio, (SEDVL. *carm. pasch.* 1, 60)⁸⁶³.

Un'altra forma con cui Nonno rende il termine *Salvatore* è l'omerico ἀοσσητήρ⁸⁶⁴, che ricorre in *Par. Jo.* 4, 123⁸⁶⁵: il secondo emistichio ἀοσσητήρα δὲ κόσμου mi pare richiamare, esclusivamente sul piano metrico, ORPH. *Lith.* 64: 'προτροπάδην φεύγουσιν, ἀοσσητήρα δὲ μόχθον'. Similmente, anche l'espressione ἀνδρομέου βιότοιο λυτήριον (*Par. Jo.* 17, 80), che di nuovo veicola il tema della liberazione salvifica, potrebbe dipendere dalla tradizione orfica; si confronti ORPH. *Hymn* 15, 2:'

⁸⁵³ Cfr. DE STEFANI 2002, p. 120.

⁸⁵⁴ Come già detto per NONN. *Par. Jo.* 3, 142, Χριστὸς ἄναξ, dipende da Gregorio di Nazianzo.

⁸⁵⁵ Λαοσσόος ricorre ancora in NONN. *Par. Jo.* 1, 16, come epiteto di Giovanni, e in 8, 1, in riferimento alla voce di Gesù (Λαοσσόος αὐδή). In generale, già si è visto come spesso la voce di Cristo sia connotata attraverso epiteti che veicolano l'idea della salvezza. Cfr. *supra*.

⁸⁵⁷ Si vedano anche NONN. *Par. Jo.* 4, 237 e 4, 241; cfr. *supra*.

⁸⁵⁸ Il secondo emistichio νεκουσσόος ἡχώ in 11, 159 richiama l'espressione formulare in clausola λαοσσόον ἡχώ, che ricorre in *Dion.* 13, 506 e 43, 69, in riferimento al grido di guerra (viene dunque accolta l'accezione tradizionale di λαοσσόος); in particolare, segnalo che λαοσσόος nelle *Dionisiache* è per due volte epiteto di Ares (λαοσσόος Ἄρης in 32, 173 e 34, 125).

⁸⁵⁹ Sulla resurrezione di Lazzaro, cfr. il già citato PASCHALIS 2021, pp. 355-368, che mette a confronto il passo di Nonno con il corrispettivo episodio tratto dall'opera parafrastica di Giovenco; cfr. *supra*. Un interessante studio è offerto anche in MARCHETTI 2013, pp. 79-103, in cui è indagata la resa dell'episodio nell'ambito della poesia cristiana greca e latina.

⁸⁶⁰ ὄφρα σε γινώσκωσι θεὸν μόνον ἐλπίδα κόσμου'.

⁸⁶¹ 'υἱά θεοῦ παρέδωκεν ἀτέρμονος ἐλπίδα κόσμου'; a κόσμος è aggiunto l'attributo ἀτέρμων. L'espressione ἀτέρμονος ἐλπίδα ricorre medesima e nella stessa sede metrica in NONN. *Dion.* 39, 276.

⁸⁶² Cfr. LIVREA 1989, pp. 125-126.

⁸⁶³ 'Omnipotens aeternae Deus, spes unica mundi', vedi *supra*.

⁸⁶⁴ Cfr. anche βιότοιο σωτήρ, in NONN. *Par. Jo.* 17, 87, riferito a Dio e *ibid.* 11, 93, dove ricorre il binomio, frequentatissimo nella letteratura cristiana, διδάσκαλος σωτήρ.

⁸⁶⁵ Αοσσητήρ ricorre ancora in 18, 53, in riferimento alla spada con cui Pietro taglia l'orecchio al servitore del sommo sacerdote durante l'arresto di Gesù. Il sintagma ἀοσσητήρι σιδήρω si trova nel medesimo caso e nella medesima sede metrica in *Dion.* 39, 310.

μαρτυρίαν τιθέμεσθα λυτήριον ἠδὲ πρόσευξιν' con NONN. *Par. Jo.* 17, 79-80: 'ὅτι σὺ με προέηκας ἀρηγόνα μάρτυρι κόσμῳ / ἀνδρομέου βιότοιο λυτήριον [...]'.
Nonno sembra rifarsi in più di una circostanza alla tradizione orfica⁸⁶⁶; si veda anche NONN. *Par. Jo.* 3, 9: 'ῥαββὶν ποικιλόμυθε, θεοφραδὲς ἴδμεν ὀπωπαῖς': l'aggettivo ποικιλόμυθος, che ricorre nella *Parafrasi* anche in 7, 192-193 in concordanza con προφήτης⁸⁶⁷ ed è in 3, 9 rivolto a Gesù, è di uso assai raro; si attestano soltanto tre antecedenti⁸⁶⁸, tra cui ORPH. *Hymn.* 13, 5 e 28, 8, tratti rispettivamente dall'inno a Crono e dall'inno a Hermes. Di seguito l'inno a Crono, che riporto per intero (ORPH. *Hymn.* 13, 1-10):

Ἴ Αἰθαλῆς, μακάρων τε θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
ποικιλόβουλ', ἀμίαντε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
ὃς δαπαναῖς μὲν ἅπαντα καὶ αὖξεις ἔμπαλιν αὐτός,
δεσμοὺς ἀρρήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον,
5 αἰῶνος Κρόνε παγγενέτωρ, Κρόνε ποικιλόμυθε,
Γαίης τε βλάστημα καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
γέννα, φυή, μείωσι, Ῥέας πόσι, σεμνὲ Προμηθεῦ,
ὃς ναίεις κατὰ πάντα μέρη κόσμοιο, γενάρχα,
ἀγκυλομῆτα, φέριστε· κλύων ἱκετηρίδα φωνῆν
10 πέμποις εὐολβον βιότου τέλος αἰὲν ἄμεμπτον.'

Ebbene, questa descrizione di Crono, epurata dagli elementi marcatamente pagani, potrebbe facilmente trovarsi riferita a Dio – e anche a Gesù - nella *Parafrasi*. In particolare, oltre agli aspetti più onvi, come l'immagine di Crono πάτερ ἀνδρῶν (e non anche θεῶν, ovviamente), molte delle peculiarità del dio pagano sono anche connotati del Dio cristiano: si veda dunque l'immagine di Dio παγγενέτωρ, che nella *Parafrasi* è veicolata attraverso la forma παγγενέτης⁸⁶⁹, associata tra l'altro all'idea dell'eternità del cosmo (αἰῶνος; ἀπείρονα κόσμον), così come accade anche nella *Parafrasi*⁸⁷⁰. Il poema cristiano di Nonno richiama l'inno anche sul piano lessicale; oltre a ποικιλόμυθος, che costituisce la forma più significativa poiché di così rara attestazione, si vedano anche ἄμεμπτος (ORPH. *Hymn.* 13, 10, concordato con τέλος), che occorre una volta nella *Parafrasi*, al verso 8, 19, a qualificare la κρίσις di Cristo, e ἀρρηκτος (ORPH. *Hymn.* 13, 4, concordato con δεσμός), che di nuovo ricorre una sola volta nella *Parafrasi*, sempre nel canto 8 (8, 76) al dativo plurale, nell'espressione πίστιος ἀρρήκτοισιν λεπάδνοις⁸⁷¹. Interessante anche la perifrasi ὃς ναίεις κατὰ πάντα μέρη κόσμοιο (ORPH. *Hymn.* 13, 8), che può richiamare NONN. *Par. Jo.* 3, 69,70: ἀνθρώπου μόνος υἱός, ὃς ἀστερόεντι μελάθρῳ / πάτριον οὐδας ἔχων αἰώνιος αἰθέρα ναίει; ἀστερόεις

⁸⁶⁶ Per uno studio del legame tra gli *Inni Orfici* e le *Dionisiache*, cfr. OTLEWSKA-JUNG 2014, pp. 77-96.

⁸⁶⁷ Stanno parlando i Farisei, rivolti a Nicodemo (NONN. *Par. Jo.* 7, 190-193): ' [...] μὴ σὺ καὶ αὐτός / αἷμα φέρεις Γαλιλαῖον; ἀμοιβάδα βίβλον ἐλίσσω / ἔξεο μαστεῶν, καὶ γνώσεαι, ὅτι προφήτης / οὐπω ποικιλόμυθος ἐγείρεται ἐκ Γαλιλαίης'.

⁸⁶⁸ ATHEN. *Deipn.* 15, 19, 22 (cfr. FHG IV 493); ORPH. *Hymn.* 13, 5 e 28, 8.

⁸⁶⁹ Per cui cfr. *supra*.

⁸⁷⁰ Cfr. ἀνάου κόσμοιο, *supra*.

⁸⁷¹ Nel contesto della sottomissione degli uomini alla Fede.

si ritrova in ORPH. *Hymn.* 13,6. La formula αἰώνιος αἰθέρα ναίει, d'altra parte, richiama chiaramente ORAC. *Sib. fragm.* 3, 16-17: 'ἀλλ' αὐτὸς μόνος οἶδεν ὁ ποιήσας τὰδ' ἀπ' ἀρχῆς / ἄφθαρτος κτίστης αἰώνιος αἰθέρα ναίων⁸⁷²', in cui ci si riferisce a Dio. Infine, in ORPH. *Hymn.* 13, 6, Crono è definito Γαίης βλάστημα (propriamente Γαίης τε βλάστημα καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος): questa espressione ricorda il sintagma χαμαιγενεός⁸⁷³ μεθέπων βλάστημα γενέθλης (NONN. *Par. Jo.* 10, 120), attraverso cui nella *Parafrasi* gli avversari di Gesù si rivolgono al Cristo.

Similmente, anche la connotazione di Hermes in ORPH. *Hymn.* 28, 7-8: ὃς χεῖρεσσιν ἔχεις εἰρήνης ὄπλον ἀμεμφές, / Κωρυκιῶτα, μάκαρ, ἐριούνιε, ποικιλόμυθε⁸⁷⁴, rimanda alla figura di Gesù⁸⁷⁵.

I legami che Nonno crea tra Gesù e Hermes sono molteplici; per una indagine approfondita, rimando a un saggio di Accorinti⁸⁷⁶, specificamente dedicato a questo tema.

1.4 Epiteti teogonici

Passando ora alla categoria degli epiteti cosiddetti *teogonici*⁸⁷⁷, troviamo la forma αὐτογένεθλος, che ricorre ai versi *Par. Jo.* 1, 55; 4, 109; 5, 69; 13, 93 e si ritrova anche in GREG. NAZ. *carm.* 1, 1, 35, 4, sempre in riferimento a Dio⁸⁷⁸. Nonno adotta l'epiteto una sola volta nelle *Dionisiache* (41, 52), riferito alla Φύσις. Pressoché sinonimica è anche la variante αὐτόγονος, che ricorre in NONN. *Par. Jo.* 2, 65 in riferimento a Gesù⁸⁷⁹: al di là del valore dogmatico dell'espressione, riporto di seguito la considerazione espressa in LIVREA 2000 (p. 246), particolarmente affine alla nostra trattazione: 'Il concetto di una divinità autogeneratasi, sviluppatosi a partire dal II secolo, non presenta apprezzabili differenze in ambito pagano e cristiano, cf. per il primo JAMBL. *De Myst.* 8, 2, 5 [...] e per il secondo DID. *De Trin.* 3, 2, 2'.

1.5 Πέμψας / πεμπόμενος

In generale, si è visto come molti degli attributi che connotano la figura di Dio all'interno della *Parafrasi* siano adottati anche in riferimento a Gesù.

⁸⁷² Si veda anche la presenza di μόνος anche in NONN. *Par. Jo.* 3, 69.

⁸⁷³ Tra gli antecedenti di χαμαιγενής che non ricorre né nell'*Iliade* né nell'*Odissea*, cfr. HYMN. *Hom.* 2, 352 e 5, 108; HES. *Th.* 879 e ORAC. *Sib.* 1, 308.

⁸⁷⁴ Per un commento all'inno, cfr. RICCIARDELLI 2000, pp. 340-344.

⁸⁷⁵ In particolare, εἰρήνης ὄπλον richiama NONN. *Par. Jo.* 14, 103 (dove di Gesù si dice che è colui che porta la βιοσσοός εἰρήνη), cfr. *supra*.

⁸⁷⁶ ACCORINTI 1995, pp. 22-32.

⁸⁷⁷ Per una rassegna del loro uso nella *Parafrasi*, cfr. AGOSTI 2003, pp. 428-429 e CAPRARA 2005, pp. 225-226.

⁸⁷⁸ L'epiteto ricorre anche in ORAC. *Chald. fragm.* 39,1: Ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος'. Per alcune connessioni tra l'opera di Nonno e gli *Oracoli Caldei*, cfr. SPANOUDAKIS 2016, pp. 618-620.

⁸⁷⁹ Che è in NONN. *Par. Jo.* 1, 44 definito μονόγονος.

Qualifica esclusivamente la figura di Dio padre la forma πέμψας, che ricorre formulare nell'espressione, tipicamente nonniana, πέμψας τοκεύς⁸⁸⁰. In correlazione con il participio attivo è la forma di diatesi passiva πεμπόμενος, chiaramente riferita a Gesù, che ricorre una sola volta nella *Parafrasi* in NONN. *Par. Jo.* 13, 92: 'πεμπόμενον θεόθεν με λαβὼν προσπτύσσεται ἀνὴρ'. Se da un lato la terminologia ivi scelta da Nonno si allinea al lessico cristiano, d'altro canto forme del tipo *ibid.* 14, 98: '[...] ἀλλὰ τοκῆς / οὐρανόθεν πέμψαντος ἐμὲ χραισμήτορα κόσμου' e anche *ibid.* 3, 160-161: '[...] οὐρανόθεν γὰρ / οὗτος, ὄν εἰς χθόνα πέμψε θεὸς χραισμήτορα κόσμου' - in cui non figura il participio del verbo ma è chiaramente veicolato lo stesso messaggio - dove è conservata la forma omerica οὐρανόθεν, rimandano alla tradizione classica.

1.6 La voce divina

Anche i versi *ibid.* 12, 112: '[...] καὶ οὐρανόθεν πέλε φωνή e *ibid.* 121-122: 'οὐρανόθεν δὲ / ἀντίτυπος βροντῆσι δι' ὑμέας ἴκετο φωνή, in cui a distanza di breve spazio ricorre per due volte la forma οὐρανόθεν - a cui si aggiunga anche *ibid.* 12, 117: βρονταίη βαρύδουπος ἐπέκτυπεν αἴθριος ἠχώ - dialogano apertamente con il mondo pagano: nella scena è descritto il momento in cui Dio risponde all'invocazione del Figlio (*ibid.* 109-112: '[...] πάτερ, φρενοδινέος ὄρης / ἐκ ταύτης με σάωσον ἀκαμπέος. ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ / ῥιγεδανὴν ἀβίαστον ἐκούσιος ἦλυθον ὄρη· / οὔα τεδὸν κύδαινε [...]), facendo riecheggiare la propria voce tra gli uomini. Tutta quanta l'area semantica gioca chiaramente sul parallelismo Dio/Zeus⁸⁸¹.

La voce della divinità è un motivo che ritorna più volte all'interno della *Parafrasi*⁸⁸². Voglio, tra i vari casi, soffermarmi su NONN. *Par. Jo.* 18, 160: 'εἵκελος ἀγνώσσοντι θεηγόρος εἶπεν Ἰησοῦς⁸⁸³', dove la perifrasi riferita a Gesù richiama formalmente Hom. *Il.* 3, 219: ἀλλ' ἀστεμφὲς ἔχεσκεν αἰδρεῖ φωτὶ ἐοικώς⁸⁸⁴, in cui ci si sta riferendo a Ulisse. Si veda dunque l'estratto che segue, ricavato da *ibid.* 216-223, in cui Elena descrive a Priamo la figura dell'eroe:

'ἀλλ' ὅτε δὴ πολύμητις ἀναΐξειεν Ὀδυσσεὺς
στάσκεν, ὑπαὶ δὲ ἴδεσκε κατὰ χθονὸς ὄμματα πήξας,
σκῆπτρον δ' οὗτ' ὀπίσω οὔτε προπρηγνὲς ἐνώμα,
ἀλλ' ἀστεμφὲς ἔχεσκεν αἰδρεῖ φωτὶ ἐοικώς·
220 φαίης κε ζάκοτόν τέ τιν' ἔμμεναι ἄφρονά τ' αὐτῶς.
ἀλλ' ὅτε δὴ ὅπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἶη
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίησιν,
οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος'.

⁸⁸⁰ 8 occorrenze; cfr. AGOSTI 2003, p. 520.

⁸⁸¹ Oltre alla forma οὐρανόθεν, si vedano soprattutto i continui riferimenti ai tuoni, che connotano la figura di Zeus (insieme ai fulmini).

⁸⁸² Già si sono visti i continui riferimenti alla voce salvifica di Gesù, cfr. *supra*. Per uno studio specificamente dedicato alla voce divina nella *Parafrasi*, cfr. ROTONDO 2008, pp. 287-310.

⁸⁸³ Per tutte le occorrenze di θεηγόρος, qui epiteto di Gesù, vedi *infra*.

⁸⁸⁴ Cfr. LIVREA 1989, pp. 188-189.

Questa rappresentazione di Ulisse mi pare ricordare, per quello che riguarda il potere della voce, la figura di Gesù; si veda anche solo NONN. *Par. Jo.* 18, 36-38: ‘πάντες ἐπ’ ἀλλήλοισι μαχήμονες ἀσπιδιώται / αὐτόματοι πίπτοντες ἐπεστόρνυντο κονίη / πρηνέες, οἰστροθέντες ἀτευχεί λαίλαπι φωνῆς’. Nella scena è raccontato un episodio che avviene durante l’arresto di Cristo: vedendo la folla di uomini giunta per catturarlo, Gesù vi si avvicina spontaneamente - ἀβροχίτων e ἀσίδηρος⁸⁸⁵ - e con la sola forza della sua voce fa sì che quegli uomini si prostrino a terra.

L’immagine rimanda d’altra parte ancora più direttamente a NONN. *Dion.* 13, 479-497, ove è descritta la vittoria di Zeus su Tifeo, ottenuta con le sole parole⁸⁸⁶.

2. Epiteti connotanti esclusivamente la figura di Gesù

2.1. Motivo della regalità

Tra gli ambiti semantici che connotano principalmente la figura di Gesù troviamo anzitutto il lessico legato all’idea della regalità, che è un altro dei fili rossi della narrazione⁸⁸⁷.

Qualifica esclusivamente Cristo il sostantivo κοίρανος, di derivazione omerica⁸⁸⁸, che ricorre quarantuno volte all’interno della *Parafrasi*, ed è da intendersi l’equivalente poetico di κύριος⁸⁸⁹, titolo che non è attestato nell’opera di Nonno⁸⁹⁰.

Un’altra forma adoperata, pressoché sinonimica, è ovviamente βασιλεύς, di cui si registrano trentuno occorrenze nel poema evangelico. Segnalo soltanto NONN. *Par. Jo.* 13, 104, dove il sostantivo βασιλεύς è in concordanza con l’attributo φιλόστοργος, e *ibid.* 13, 108, dove ricorre il sintagma δαινύμενος βασιλεύς, al genitivo⁸⁹¹. Ambedue i versi rientrano nella narrazione dell’ultima cena: φιλόστοργος si trova ancora in 12, 7 (φ. μενοιή, detto di Marta), e connette dunque tra loro l’ultima

⁸⁸⁵ NONN *Par. Jo.* 18, 35: ‘ἀβροχίτων, ἀσίδηρος ἄναξ ῥηξήγορι φωνῆ’; la coppia di aggettivi ricorre medesima e nella stessa sede metrica in *Dion.* 20, 299, riferita a Dioniso. Cfr. GIGLI PICCARDI 1984, pp. 249-256.

⁸⁸⁶ Per quest’ultimo riferimento, cfr. LIVREA 1989, p. 129. Si veda anche AGNOSINI 2020, pp. 336-337.

⁸⁸⁷ Un’altra area semantica che connota la figura di Cristo è ovviamente quella legata all’immagine di Cristo-profeta; sui numerosi legami intertestuali che, su questo tema, si creano tra il mondo cristiano e quello pagano all’interno dell’opera di Nonno, cfr. LIGHTFOOT 2016, pp. 625-643. Della stessa autrice, cfr. LIGHTFOOT 2014, pp. 39-54, in cui è indagato il tema degli oracoli all’interno delle *Dionisiache*.

⁸⁸⁸ Otto occorrenze; il sostantivo ricorre sempre in penultima posizione; quattro volte si trova l’espressione formulare Τελαμώνιε κοίρανε λαῶν (HOM. *Il.* 7, 234; 8, 281; 9, 644; 11, 465). Sul versante cristiano, κοίρανος occorre anche in GREG. NAZ. *car.* II, 1, 65, 7 [1407, 8], riferito da Dio: ‘Τίς μοι γένοιτ’ ἔρυμα, πλὴν σοῦ, Κοίρανε’.

⁸⁸⁹ Cfr. DE STEFANI 2002, p. 227 e bibliografia.

⁸⁹⁰ Sull’uso del termine κοίρανος e sulla rilevanza sul piano dogmatico, cfr. la riflessione di De Stefani (DE STEFANI 2002, p. 25): ‘[...] L’epiteto costituisce una innovazione che contraddice le istanze più profonde della cristologia giovannea, in cui il termine κύριος manca quasi del tutto [...] perché Giovanni pone l’accento sull’intimità della consuetudine dei discepoli con il maestro’. Cfr. NONN. *Par. Jo.* 26, 63, dove Gesù è definito con il binomio κοίρανος-διδάσκαλος (per un commento al verso, cfr. GRECO 2004, pp. 117-119).

⁸⁹¹ Cfr. anche NONN. *Par. Jo.* 21, 122: ‘ὅς καὶ δαινυμένοιο θεηγενέος βασιλῆος’. Il sintagma θεηγενέος βασιλῆος ricorre medesimo già in 19, 118 (cfr. *infra*); l’aggettivo θεηγενής deriva dalla tradizione orfica; gli antecedenti sono ORPH. *Argon.* 1347 e *ibid. Lith.* 14; l’aggettivo ricorre infine due volte nel *Christus Patiens* (445; 793).

cena di Gesù con il pasto consumato presso la casa di Lazzaro⁸⁹². Δαινύμενος, invece, che occorre in *incipit* d'esametro già in Omero⁸⁹³, collega l'episodio a molti dei banchetti rappresentati nelle *Dionisiache*⁸⁹⁴.

Rimanda alla tradizione omerica la forma σκηπτοῦχος⁸⁹⁵, cui già si è accennato⁸⁹⁶, adoperata per veicolare l'idea della regalità di Gesù e che occorre con una certa frequenza negli *Inni Orfici*⁸⁹⁷; si trova una volta anche all'interno degli *Oracoli sibillini* (12, 26: σκηπτοῦχος βασιλεύς).

Tutto quanto il canto 19, poi, in cui è descritta la passione di Cristo, insiste sul motivo della regalità⁸⁹⁸; si vedano l'accento alla porpora, che ricorre in NONN. *Par. Jo.* 19, 5: 'ρύγεδανῆ Χριστοῦ δέμας φοίνιξεν ἰμάσθλη'⁸⁹⁹, e, più in generale, la densità dei termini che veicolano l'idea della sovranità⁹⁰⁰. Ha valore chiaramente esegetico *ibid.* 19, 11: σύμβολα κοιρανίης καὶ ἐν ἄλγεσιν [...]', interpolazione nonniana al dettato evangelico giovanneo⁹⁰¹.

2.2 Motivo della luce

Un altro motivo che nella *Parafrasi* connota la figura di Cristo è quello della luce⁹⁰². Tra le varie forme attraverso cui è richiamata questa idea, si veda NONN *Par. Jo.* 8, 2. 'φάος κόσμοιο λιπαυγέος'; l'immagine è chiaramente biblica; l'aggettivo λιπαυγής, riferito al mondo, è assai raro ed è probabilmente ricavato da ORPH. *Hymn.* 18,2⁹⁰³.

Per quanto riguarda il *pantheon* pagano, il legame più ovvio che si viene a creare quando si parla di luce è quello tra Gesù e il Sole⁹⁰⁴; di qui, si veda il ricorrere della forma φαεσίμβροτος (NONN. *Par.*

⁸⁹² 10 occorrenze totali dell'aggettivo nella *Parafrasi*. Cfr. GRECO 2004, p. 75.

⁸⁹³ Cfr. HOM. *Il.* 4, 386; 5, 805; 9, 228.

⁸⁹⁴ Cfr. NONN. *Dion.* 25, 445; 44, 135. Su questo, cfr. GRECO 2004, p. 142.

⁸⁹⁵ Nei testi omerici la forma è sempre riferita a sovrani, non a divinità.

⁸⁹⁶ Cfr. *supra*.

⁸⁹⁷ 6 occorrenze, tra cui ORPH. *Hymn.* 15, 6: 'Ζεῦ Κρόνιε, σκηπτοῦχε [...]' e *ibid.* 18, 3: 'Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε [...]'.

⁸⁹⁸ In una forma che 'stride e contrasta con l'immagine del Cristo sofferente', cfr. DE STEFANI 2002, p. 24.

⁸⁹⁹ Il motivo della porpora ricorre con una certa frequenza all'interno della *Parafrasi*, e rappresenta uno dei punti di contatto tra Gesù e Dioniso; cfr. NONN. *Par. Jo.* 2, 37: 'χεύματι φοινίσσοντι, καὶ ὑδροδόκου διὰ κόλπου', nel contesto del primo miracolo di Gesù; si veda anche, poco più avanti, *ibid.* 2: 'οἰνωπῆ δ' ἐκέλευσεν ἄναξ σημάτων φωνῆ' (sulla forma οἰνωπῆ φωνῆ, vedi PONTANI 1996, p. 99). Cfr. anche NONN. *Par. Jo.* 13, 110: 'οἰνωπῆ ραθάμυγι δεδευμένον ἄρτον ὀπάσσω', dove οἰνωπῆ ραθάμυγι è aggiunta nonniana rispetto al testo del vangelo di Giovanni. Per una rassegna degli altri luoghi in cui ricorrono immagini simili, in cui la figura di Cristo è legata a quella di Dioniso, cfr. GRECO 2004, pp. 143-144.

⁹⁰⁰ Il sostantivo βασιλεύς ricorre in NONN. *Par. Jo.* 19, 8; 19, 57; 19, 104; 19, 111; 19, 118; 19, 155; κοίρανος in 19, 13; 19, 43; 19, 70; 19, 77; 19, 79; 19, 80 (qui αὐτοκέλευστος, che è aggettivo per lo più prosastico, si trova sul versante cristiano già in GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 3, 7 [408, 11]: 'Πατρόθεν ἐρχόμενον, θεῖον μένος, αὐτοκέλευστον', riferito allo Spirito); 19, 113.

⁹⁰¹ Cfr. AGNOSINI 2020, pp. 350-351.

⁹⁰² In particolare il canto 9 rimanda costantemente al motivo della luce. Cfr. AGNOSINI 2020, p. 240. Per il tema della luce in Giovenco, cfr. *supra*.

⁹⁰³ L'unico altro antecedente è nel *De Piscibus fragmentum* di Marcello (al v. 56 ricorre il sintagma λιπαυγέσων ὀφθαλμοῖσιν).

⁹⁰⁴ Nonno crea il legame tra Dio e il Sole con gli epiteti che rimandano all'idea di *donare la vita*, cfr. *supra*.

Jo. 13, 128, riferito alla τιμή di Cristo⁹⁰⁵), che è uno degli epiteti tradizionali di Helios⁹⁰⁶ e ricorre una sola altra volta nelle opere di Nonno, in *Dion.* 10, 84 (Φαέθων φαεσίμβροτος). L'aggettivo è attestato anche in *ORAC. Sib.* 14, 88 (ἡέλιος φαεσίμβροτος). Veicola lo stesso legame anche l'espressione παμφαῆς Χριστός, che ricorre al genitivo in *NONN. Par. Jo.* 13, 144. La forma παμφαῆς non si trova mai in Omero, mentre è attestata nella tragedia e nella commedia; segnale, in particolare, *EUR. Med.* 1252-1253 (ἰὼ Γᾶ τε καὶ παμφαῆς / ἀκτὶς Ἄλλιου [...]) e *ARISTOPH. Av.* 1709-1710, in cui con la perifrasi παμφαῆς ἄστῆρ è indicato il sole⁹⁰⁷. Nella letteratura cristiana, l'epiteto ricorre in *GREG. NAZ. carm.* I, 1, 4, 95 [423, 6], riferito al mondo⁹⁰⁸.

Chiudo questa rapida rassegna di epiteti riferiti a Gesù – che certo non ha pretesa di esaustività – con due versi, *NONN. Par. Jo.* 7, 45 e *ibid.* 8, 54, che si aggiungono ai tanti esempi di richiami allusivi che ricorrono nella *Parafrasi. Ibid.* 7, 45: 'λαοῦ κλεψινόοισι παραπλάζει φρένα μύθοις', si colloca all'interno di un discorso diretto in cui a parlare sono degli uomini che non credono alle parole del Signore⁹⁰⁹. Il verbo παραπλάζω, di ascendenza omerica, non è particolarmente diffuso nella letteratura che precede Nonno⁹¹⁰; nella produzione omerica, ricorre in *HOM. Il.* 15, 464, e in *HOM. Od.* 9, 81 e 19, 187, sempre con l'accezione propria di *deviare, allontanare*. Soltanto in 20, 346, παραπλάζω possiede il senso figurato di *deviare la mente* che il verbo mantiene in ambedue le occorrenze⁹¹¹ nella *Parafrasi*⁹¹²; a compiere l'azione, è Pallade Atena⁹¹³, che induce i pretendenti al riso. Di qui, si viene a creare un parallelismo tra le parole di coloro che non credono in Gesù e lo accusano, non troppo velatamente, di ingannare il popolo, e la dea Atena, che nel passo dell'*Odissea* appena riportato è davvero ingannatrice.

In *Par. Jo.* 8, 54: 'ξεῖνος ἐγὼ κόσμοιο καὶ αἰθέρος εἰμὶ πολίτης'⁹¹⁴ il richiamo allusivo è di tipo diverso, ma mi pare assolutamente emblematico per mostrare la fluidità che caratterizza le due opere di Nonno. Il secondo emistichio di *ibid.* 8, 54, in cui Gesù svela la sua natura, rivolto alla folla di chi non crede in lui, ricorre medesimo in *NONN. Dion.* 44, 172: qui, colui che parla è Penteo che, giunto

⁹⁰⁵ Con l'espressione si intende la croce. Cfr. AGNOSINI 2020, p. 291.

⁹⁰⁶ Cfr. *HOM. Od.* 10, 138; 10, 191. L'aggettivo è anche attributo dell'aurora, cfr. *HOM. Il.* 24, 785.

⁹⁰⁷ Cfr. GRECO. 2004, p.168.

⁹⁰⁸ 'Παμφαῆς, εἰς ὃν ἔπειτα Θεοῦ βροτὸς ἔνθεν ὀδεύει'.

⁹⁰⁹ La verità è un altro dei motivi ricorrenti nella *Parafrasi*; cfr., a titolo d'esempio, *NONN. Par. Jo.* 4, 119, dove si legge: 'πνεῦμα θεὸς νημερτές'; sull'aggettivo, e per altri esempi sul tema della verità in Nonno, cfr. CAPRARA 2005, p. 214.

⁹¹⁰ In Nonno se ne registrano 17 occorrenze, di cui due nella *Parafrasi* (7, 45 e 7, 178). Prima di lui il verbo occorre soltanto altre 17 volte, mai nella letteratura cristiana.

⁹¹¹ *NONN. Par. Jo.* 7, 45 e 7, 178 (alcuni Farisei chiedono a dei loro servitori se essi stessi si siano fatti ingannare da Gesù).

⁹¹² Il verbo ha lo stesso significato anche in *PIND. N.* 10, 6, di diatesi passiva, in riferimento a Clitemnestra.

⁹¹³ Di seguito il breve estratto ricavato dal canto venti dell'*Odissea* (*ibid.* 345-349): '[...] μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη / ἄσβεστον γέλω ὄρσε, παρέπλαγξεν δὲ νόημα. / οἱ δ' ἤδη γναθμοῖσι γελῶων ἀλλοτρίοισιν, / αἰμοφόρυκτα δὲ δὴ κρέα ἤσθιον· ὄσσε δ' ἄρα σφέων / δακρυόφιν πίμπλαντο, γόνον δ' ὤτετο θυμός'.

⁹¹⁴ Che richiama *NONN. Par. Jo.* 17, 49: '[...] αἰθέρος εἰσί, νόθοι κόσμοιο πολῖται', espressione attraverso cui Gesù appella i propri discepoli. Vedi *infra*.

all'apice della sua ὕβρις, esclama (*ibid.* 172-173): 'εἰμὶ γένος Κρονίδαο, καὶ αἰθέρος εἰμὶ πολίτης / οὐρανὸς ἀστερόφοιτος ἐμὴ πόλις· ἴλατε, Θῆβαι'. Il parallelismo tra le due scene, al contempo analoghe e antitetiche, ha generato un fiorente dibattito tra gli studiosi; tra le varie ipotesi, riporto di seguito quella che per me è più convincente, e che ben si allinea allo spirito del periodo in cui Nonno scrive: 'Penteo, empio e folle, si proclama dio proprio con quelle stesse parole che davanti ai Giudei aveva usato Cristo. In tal modo l'empietà di Penteo risulta ingigantita e l'effetto, per un lettore consapevole e partecipe, sbalorditivo'⁹¹⁵.

In questo caso, è la *Parafrasi*, e dunque il motivo cristiano, a esercitare la propria influenza su un episodio di contenuto pagano⁹¹⁶.

3. Maria

Passo ora ad una breve indagine della raffigurazione degli altri personaggi che ricorrono nella *Parafrasi*.

Anzitutto, la rappresentazione di Maria: Nonno ne tratteggia la figura attraverso una delicata descrizione collocata all'interno del canto II, nel contesto delle nozze di Cana:

'παρθενικὴ Χριστοῦ θεητόκος ἴκετο μήτηρ
ἀχράντῳ παλάμῃ γαμίης ψάουσα τραπέζης,
παιδοτόκος φυγόδεμος, ἀεὶ μεθέπουσα κορείην'⁹¹⁷

Questo passo è stato studiato, tra gli altri, da Shorrock⁹¹⁸, che in poche pagine compie una sintetica e brillante disamina della maggior parte degli epiteti riferiti alla Vergine, sia soffermandosi sul valore dogmatico di forme quali θεητόκος, παιδοτόκος, Χριστοῦ μήτηρ⁹¹⁹, sia, ed è questo che soprattutto ci interessa, individuando alcuni preziosi legami intertestuali che Nonno intesse: in prima istanza, attraverso precise scelte lessicali⁹²⁰, il nostro autore connette la figura di Maria, vergine madre di Dio, a quella di Atena, che in NONN. *Dion.* 27, 114 è significativamente appellata: 'παρθενικὴ φυγόδεμος Παλλὰς ἀμήτωρ'.

Un parallelismo si crea anche tra Maria e la ninfe Nicea e Aura, delle quali Nonno racconta la storia rispettivamente nel sedicesimo e nel quarantottesimo canto: ambedue fiere della loro castità, sono vittime di Dioniso, che abusa di loro dopo averle fatte subdolamente ubriacare con il vino. A seguito

⁹¹⁵ TISSONI 1998, p. 137. Tra le altre tesi, che riassumo da *ibid.*, l'ipotesi che il parallelismo sia casuale, e che Nonno nello scrivere il passo della *Parafrasi* avesse dunque dimenticato di aver già adoperato l'espressione all'interno dell'episodio di Penteo nelle *Dionisiache*; e l'ipotesi, ancor più improbabile, che Nonno abbia voluto manifestare attraverso questo passo un'incredulità verso la natura divina di Cristo.

⁹¹⁶ Cfr. SHORROCK 2011, p. 53: '[...] the *Paraphrase* colours our reading of the *Dionysiaca* while at the same time the *Dionysiaca* colours our reading of the *Paraphrase*'.

⁹¹⁷ NONN. *Par. Jo.* 2, 9-11.

⁹¹⁸ SHORROCK 2011, pp. 61-63, cui rimando per una trattazione più puntuale.

⁹¹⁹ Per cui, cfr. *supra*.

⁹²⁰ La forma ἀχραντος in NONN. *Par. Jo.* 2, 10 rimanda a NONN. *Par. Jo.* 47, 417: 'ἀχραντοῖο Ἀθήνης'.

della violenza, entrambe divengono madri contro la loro volontà. Siamo dunque di fronte a un lampante caso di *Kontrastimitation*; di seguito le parole di Shorrock⁹²¹: ‘ [...] she [*scil.* Maria] functions as the catalyst for the miracle that will turn water into wine. If the stories of Nicaea and Aura are in our minds at this point then it is hard to avoid the irony that the virgin Mary is taking a leading role in the production of a substance that leads in the *Dionysiaca* (and elsewhere) to the rape [...] of other avowed virgins’.

4.1. Giovanni Battista

Un'altra figura che occupa una posizione di rilievo all'interno della *Parafrasi* è Giovanni Battista, al quale è dedicato ampio spazio soprattutto nel canto I.

Vediamo subito la prima apparizione di Giovanni all'interno del poema (NONN. *Par. Jo.* 1, 14-17):

ἔσκε τις οὐρεσίφοιτος ἐρημάδος ἀστὸς ἐρίπνης,
15 κῆρυξ ἀρχεγόνου βαπτίσματος· οὐνομα δ' αὐτῷ
θεῖος Ἰωάννης λαοσσός· οὗτος ἐπέστη
ἄγγελος ἐμπεδόμυθος [...]

Si vedano anzitutto tre forme che ricorrono nei versi appena citati: οὐρεσίφοιτος; ἀρχέγονος e ἐμπεδόμυθος.

Il primo aggettivo, che ricorre ancora in 5, 128⁹²², costituisce un'amplificazione nonniana rispetto al dettato evangelico, in cui non è fatta menzione della vita sui monti e nel deserto⁹²³. Si tratta di un vocabolo piuttosto raro, di cui si registrano tre soli antecedenti: OPP. *Hal.* 5, 403; ORPH. *Hymn.* 51, 9 e Greg. Naz. *Carm.* I, 2, 17, 43 [784, 13]. Se tutti e tre potrebbero in effetti costituire la fonte di Nonno – il quale già si è visto riprendere più di una volta Oppiano, la tradizione orfica e i *carmina* del Nazianzeno – tuttavia la singolare circostanza che nel passo di Gregorio ci si riferisca a degli eremiti che vivono nel deserto (‘Ἀκτεάνων αἰτὺς βίος οὐρεσιφοίτων’) tende a far propendere per un'influenza di quest'ultimo sul Panopolitano.

L'aggettivo ἀρχέγονος, invece, che in NONN. *Par. Jo.* 1, 15 è concordato con βάπτισμα, risulta di molto più diffusa attestazione, anche in ambiente cristiano⁹²⁴. È interessante, tuttavia, che esso sia comunque tipico della poesia di Gregorio, nel cui *corpus* occorre tredici volte⁹²⁵.

Il termine ἐμπεδόμυθος, infine, è quello più significativo, poiché se ne registra un unico antecedente: GREG. NAZ. *carm.* II 2,7,179 [1565, 2]: Οὓς μοι Χριστὸς ἔπνευσεν, ἐμὸς Θεὸς ἐμπεδόμυθος.

⁹²¹ SHORROCK 2011, p. 63.

⁹²² Riferito alla folla di sacerdoti che giunge presso il Battista.

⁹²³ Cfr. DE STEFANI 2001, p. 27.

⁹²⁴ 93 occorrenze prima di Nonno. Nella *Parafrasi* ricorre 11 volte, tra cui in NONN. *Par. Jo.* 1, 83 riferito a Isaia; in 7, 163 con Davide; in 8, 83 con Abramo; 10, 84 con Salomone.

⁹²⁵ L'aggettivo è per lo più epiteto di Adamo. Per una disamina, cfr. DE STEFANI 2001, p. 119.

Ad assai breve distanza tra loro, troviamo tre forme che, più o meno direttamente, rimandano alla poesia del Nazianzeno: l'impressione che se ne ricava è che, almeno nella stesura dei primi versi del suo poema, Nonno avesse ben in mente i componimenti del suo predecessore, e da essi abbia attinto a piene mani⁹²⁶.

Passando alla connotazione del Battista, il suo tratto distintivo è l'essere testimone della parola di Dio⁹²⁷. Nonno torna a più riprese su questo tema nel canto I: si veda, tra i vari casi⁹²⁸, NONN. *Par. Jo.* 1, 46: 'ἀγνὸς Ἰωάννης πιστώσατο⁹²⁹ μάρτυρα φωνήν'. Il sintagma ἀγνὸς Ἰωάννης, in cui ἀγνὸς è forma poetica per ἅγιος⁹³⁰, ricorre quattro volte⁹³¹ nella *Parafrasi*, sempre in *incipit* di esametro. Giovanni è poi θεῖος ἀνὴρ⁹³², *uomo divino*, una forma che ricorda da vicino gli eroi dei testi omerici⁹³³. Il nesso θεῖος ἀνὴρ ricorre quattro volte nell'opera di Nonno, sempre in riferimento a Giovanni: NONN. *Par. Jo.* 1, 129; 3, 125⁹³⁴; 3, 128 e 5, 179⁹³⁵. In quest'ultimo verso si trova l'espressione θεῖος ἀνὴρ ἐτήτυμος; la veridicità, che in più di un'occasione qualifica il Battista⁹³⁶, costituisce uno dei connotati che accomunano la figura di Giovanni a quella di Gesù⁹³⁷. Varie sono le occasioni in cui Nonno attribuisce a Giovanni connotati propri di Gesù. Si veda, anzitutto, NONN. *Par. Jo.* 1, 89, dove Giovanni è definito 'θεηγόρος' come Gesù in 4, 88; 11, 229; 13, 33; 13, 127; 18, 160 - ma, e questo è importante, Nonno in 1, 89 sottolinea l'umanità di Giovanni, appellandolo 'ἀνὴρ θεηγόρος'. La forma θεηγόρος occorre quindici volte in totale nella *Parafrasi*: in 3, 158 l'aggettivo concorda con μῦθος (la parola di Gesù); in 8, 67 θεηγόρος è attribuito di χεῖλος (le labbra di Gesù); in

⁹²⁶ Un'impressione che viene corroborata dalla similarità che sussiste tra NONN. *Par. Jo.* 1, 1-4 e GREG. NAZ. *carm.* I, 1, 1, 25-32 (*supra*)

⁹²⁷ Cfr. DE STEFANI 2002, p. 28, che sottolinea come l'insistenza di Nonno sul tema della testimonianza sia 'l'aspetto della concezione giovannea del ruolo del Battista, di cui il parafraste ha davvero colto e riprodotto l'*animus*'.

Si veda a tal proposito anche l'estratto che segue, ricavato dal canto V (NONN. *Par. Jo.* 5, 125-131), in cui risulta chiara la forte insistenza di Nonno su questo tema: 'ἄλλος ἀνὴρ πέλε μάρτυς ἐπάρκιος· οἶδα δὲ κείνου / πιστὴν μαρτυρίην καὶ ἐτήτυμον· εἰρόμενοι δὲ / ἀγνὸν Ἰωάννην θεοδέγμονος ἔγκυον ὀμφῆς / ὑμεῖς οὐρεσίφοιτον ἐπέμψατε λαὸν ὀδίτην / ἀνδρῶν μυστιπύλων καὶ ἀμεμφέα θέσκελος ἀνὴρ / μῦθον ἀληθείης ἀλύτω σφρηγίσσατο δεσμῶ / μάρτυρος ἐμπεδόμυθος· [...]'. In poche righe Nonno tratteggia un ritratto del Battista che racchiude i principali attributi riferiti a Giovanni: egli è μάρτυς di una testimonianza πιστὴ e ἐτήτυμος; è profeta ed è θέσκελος ἀνὴρ.

⁹²⁸ NONN. *Par. Jo.* 1, 18; 1, 23; 1, 59; 1, 114; 1, 126.

⁹²⁹ Sull'accezione del verbo πιστόομαι, che nella *Parafrasi* acquisisce la duplice accezione di *prestare fede e testimoniare* – in questo caso per lo più in riferimento a Giovanni – cfr. PONTANI 1996, p. 101

⁹³⁰ Che occorre solo in NONN. *Par. Jo.* 6, 220, riferito a Gesù.

⁹³¹ *Ibid.* 1, 47; 1, 103; 1, 133; 5, 127.

⁹³² Θεῖος Ἰωάννης in NONN. *Par. Jo.* 1, 16. Cfr. *infra*.

⁹³³ Cfr., a titolo d'esempio, HOM. *Il.* 16, 798: 'ἀλλ' ἀνδρὸς θεῖοιο κάρη χαρίεν τε μέτωπον', dove l'ἀνὴρ θεῖος è Achille.

⁹³⁴ Qui ricorre anche l'attributo βαρύδεσμος, sempre riferito a Giovanni; l'aggettivo, tipico del dettato nonniano, ricorre una sola altra volta nella *Parafrasi* (di contro alle 9 occorrenze nelle *Dionisiache*), in NONN. *Par. Jo.* 11, 178, concordato con καλύπτρα (si tratta delle bende che tengono legato Lazzaro defunto poco prima che egli sia resuscitato), all'accusativo singolare.

⁹³⁵ Cfr. anche *ibid.* 1, 69: 'ἔνθεος ἀνὴρ'; 3, 116: 'θεῖος Ἰωάννης'.

⁹³⁶ Cfr. *ibid.* 1, 60: 'πιστὸς Ἰωάννης ἐτυμόθροος κήρυξ'; ἐτυμόθροος, che è aggettivo nonniano probabilmente ricalcato su espressioni del tipo HES. *Op.* 10: 'ἐτήτυμα μυθησαίμην' (su questo, cfr. AGOSTI 2003, p. 151), torna di nuovo in 8, 23: 'μαρτυρὴ διδύμων ἐτυμόθροος ἔπλετο φωτῶν'; i due testimoni indicati da Gesù si rivelano essere lui stesso e Dio Padre; 1, 135: 'ἀληθὴς ἀνὴρ' e *ibid.* 3, 137: 'ἐτήτυμος ἀνὴρ'.

⁹³⁷ Sulla verità quale motivo frequente nella *Parafrasi*, soprattutto in riferimento a Gesù, cfr. *supra*.

21, 83 è riferito a φωνή (la voce di Gesù). Segnalo poi il verso 7, 162, dove occorre il sintagma θ. ὁμῶς e 19, 128, in cui si trova θ. Μολπή (qui si intende con ogni probabilità il libro dei Salmi). Significativamente, il nesso θεηγόρος ἀνθερέων, che ricorre formulare in tre occasioni all'interno della *Parafrafi*, si trova una volta in riferimento al Battista (1, 21) e due volte in riferimento a Cristo (6, 141; 8, 47)⁹³⁸. Un altro parallelismo tra Gesù e Giovanni è creato, similmente, attraverso l'epiteto θέσκελος: in 1, 94 e 5, 129 Giovanni è definito θέσκελος ἀνὴρ; Gesù è appellato θέσκελος in 3, 67; 4, 243; 9, 89; 19, 37⁹³⁹. Si veda poi NONN. *Par. Jo.* 3, 130, dove Giovanni diventa ἀλεξικάκων ὑδάτων κήρυξ⁹⁴⁰: ἀλεξικάκος rimanda chiaramente alla figura di Cristo. Sottolineo infine 1, 16, dove il Battista è chiamato θεῖος Ἰωάννης λαοσσόος: la forma λαοσσόος si collega di nuovo a Gesù⁹⁴¹.

4.2 I discepoli

In generale, molti dei personaggi che costellano la vita di Gesù sono presentati quali θεῖοι ἄνδρες. Un appellativo che Nonno adopera spesso per definire gli apostoli è ἀγγίθεος: si tratta di una forma di uso piuttosto raro⁹⁴², di derivazione omerica: ricorre in HOM *Od.* 5, 35 e 19, 279, nell'espressione interamente formulare: 'Φαιήκων ἐς γαῖαν, οἱ ἀγγίθειοι γεγάασιν', come epiteto dei Feaci. Nonno adopera ἀγγίθεος sei volte in riferimento ai propri discepoli (NONN. *Par. Jo.* 1, 147; 2, 68; 6, 22; 6, 92; 13, 52; 20, 120⁹⁴³), per veicolare l'idea della vicinanza di Gesù a loro⁹⁴⁴.

Un'espressione degna di nota ricorre in 14, 12-1: 'ὄφρα μένοιτε συνήλυδες, ὀππόθι μίμνω / ἀθάνατοι ναετῆρες'⁹⁴⁵, attraverso cui Nonno parafrasa il più scarno testo evangelico (*Gv.* 14, 3: [...] 'ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε'). Questo passo mi sembra voler creare un parallelismo tra i discepoli di Cristo e gli uomini della prima età dell'oro di cui racconta Esiodo: si veda questo estratto, in cui è narrato il destino riservato dagli dèi a questi ultimi (HES. *Op.* 122-126): 'τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν / ἐσθλοὶ, ἀλεξικάκοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων [...] 126 πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον'⁹⁴⁶. Il privilegio riservato agli uomini dell'età dell'oro, che diventano δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι, richiama quello, forse ancor più grande – giacché gli apostoli sono destinati a risiedere

⁹³⁸ Segnalo che la forma θεηγόρος, non molto diffusa prima di Nonno, occorre in ORPH. *Arg.* 541: 'ὦδε δ' ὁμοκλήσασα θεηγόρον ἔννεπε μῦθον'.

⁹³⁹ Per una rassegna di tutte le occorrenze di θέσκελος nella *Parafrafi* (25 in totale), cfr. DE STEFANI 2002, p. 160.

⁹⁴⁰ Per tutte le occorrenze di ἀλεξικάκος, soprattutto in correlazione a Gesù, vedi *supra*.

⁹⁴¹ *Supra*.

⁹⁴² Solo sette occorrenze prima di Nonno.

⁹⁴³ Cfr. anche NONN. *Par. Jo.* 4, 144, dove ricorre l'espressione 'ἀγγιθέου στόμα πηγῆς'.

⁹⁴⁴ Cfr. LIVREA 2000, pp. 247-248; DE STEFANI 2002, p. 202 e GRECO 2004, p. 109.

⁹⁴⁵ Cfr. anche NONN. *Par. Jo.* 17, 49: γνήσιοι αἰθέρος εἰσὶ, νόθοι κόσμοιο πολῖται, in cui il soggetto sono i discepoli (Gesù si sta rivolgendo a Dio Padre). Segnalo che il sostantivo ναετῆρ non è molto diffuso; Nonno si rifà probabilmente a Oppiano, dove ricorre due volte, in OPP. *Hal.* 1, 75-76 (ναετῆρες θαλάσσης δαίμονες) e OPP. *Cyn.* 2, 152 (Ἀσύριοι ναετῆρες). In Nonno la forma ricorre 33 volte nelle *Dionisiache* e 4 nella *Parafrafi* (dove in 1, 183 è epiteto di Gesù; in 4, 194 indica i Samaritani e in 7,97 designa gli abitanti di Gerusalemme).

⁹⁴⁶ Si noti oltretutto la vicinanza lessicale tra questo passo e la lingua della *Parafrafi* (cfr. ἀγνός e ἀλεξικάκος).

nella sede di Dio - che Cristo concede ai propri μαθηταί⁹⁴⁷, futuri ἀθάνατοι ναετῆρες (dove ἀθάνατοι si collega direttamente agli dèi della tradizione). Del resto, senza voler entrare nel merito di un campo di studio assai esteso, una condizione di privilegio accomuna sulla terra anche i Feaci⁹⁴⁸.

L'affetto che Gesù prova per i propri ἐταῖροι⁹⁴⁹ emerge chiaramente anche al verso NONN. *Par. Jo.* 14, 72, quando il Signore, ancora rivolto ai propri discepoli, li assicura che mai li lascerà ὀρφανικοί. Questa forma, che ricorre già in Omero⁹⁵⁰, si trova una sola altra volta nella produzione nonniana, tra l'altro in incipit d'esametro al pari di *Par. Jo.* 14, 72, in *Dion.* 47, 186: ὀρφανικὴν ζώουσιν ἀπειρήτην ὑμεναίων'. Ci troviamo anche qui in un discorso diretto: a parlare è l'ombra di Icario, giunto in sogno alla figlia Erigone – ormai ὀρφανική - per rivelarle la sua morte e dirle addio. Il sentimento benevolo di Gesù per i discepoli fa dunque da contraltare alla triste e cruenta vicenda di Icario, un tempo ospite di Dioniso, poi brutalmente assassinato proprio a causa del dono del vino offertogli dal dio⁹⁵¹.

L'ultima immagine legata ai discepoli su cui mi soffermo è NONN. *Par. Jo.* 15, 111: ἐξ ἀρχῆς γεγαῶτες ὅλων θηήτορες ἔργων⁹⁵². Questo verso, per contenuto e scelte lessicali, si avvicina a GREG. NAZ. *carm.* 1, 2, 1 [530, 2]: Τὸν βροτὸν, ὄνπερ ἔτευξεν ἐοῦ θηήτορα κόσμου, dove ricorre il sostantivo θηήτωρ, riferito ad Adamo, in uguale sede metrica. Che Nonno conosca il verso di Gregorio, del resto, è attestato da NONN. *Dion.* 7, 220: ὀφθαλμὸν περίμετρον, ὅλου θηήτορα κόσμου, in cui ricorre direttamente il sintagma θηήτορα κόσμου, riferito agli occhi di Zeus, capaci di osservare l'intero mondo⁹⁵³.

5. Giuda e il diavolo

Rompe drasticamente l'armonia che lega tra loro gli apostoli la figura di Giuda: ' [...] / καὶ εἷς ἐναρίθμιος ὑμῖν / δῆιος, ἀλλοπρόσαλλος, ὁμέστιός ἐστι μαθηταῖς, / διάβολος νέος ἄλλος ἐν ὀνιγόνοισιν ἀκούων.'⁹⁵⁴: queste le parole che Gesù pronuncia rivolto a Pietro πειθήμων⁹⁵⁵, riferendosi chiaramente all'Isariota.

⁹⁴⁷ Il vocabolo ricorre 78 volte nella *Parafrasi*, sempre in clausola.

⁹⁴⁸ Cfr. anche solo HOM. *Od.* 7, 112-132, in cui è descritto il giardino di Alcino.

⁹⁴⁹ Non a caso così i discepoli sono sovente appellati nella *Parafrasi*.

⁹⁵⁰ Cfr. HOM. *Il.* 6, 432; 11, 394; 22, 490.

⁹⁵¹ Icario ospita Dioniso in casa propria; il dio, in cambio, gli insegna a produrre il vino. L'uomo, contento, fa assaggiare la bevanda ai suoi compagni agricoltori, che, in preda all'ebbrezza, si convincono che Icario li abbia avvelenati e lo uccidono. Erigone, sconvolta, si toglie la vita impiccandosi. Si noti, tra l'altro, come la scena dell'assassinio di Icario sia vicina ad alcuni momenti della passione di Cristo: cfr. NONN. *Dion.* 47, 130: 'αἱμαλέη φοίνιξεν ὁμόχροον οἶνον ἐέρση' con NONN. *Par. Jo.* 19, 5: 'ῥιγεδανῆ Χριστοῦ δέμας φοίνιξεν ἰμάσθη'.

⁹⁵² Cfr. anche *ibid.* 15, 70: 'χαμαιγενέων γινώσκετε μάρτυρες ἔργων' (i testimoni sono i discepoli).

⁹⁵³ Ma qui, si badi, non sono sufficienti, giacché Zeus, in preda alla passione per Semele non ritiene sufficiente la sola vista della fanciulla. Il passo introduce la vicenda che porterà alla nascita di Dioniso.

⁹⁵⁴ NONN. *Par. Jo.* 6, 223-225.

⁹⁵⁵ *Ibid.* 6, 221.

Δήσιος⁹⁵⁶ è vocabolo omerico, di valenza negativa; la forma ἀλλοπρόσαλλος, anch'essa di derivazione omerica - ricorre in HOM. *Il.* 5, 831 e 5, 889, riferita ad Ares⁹⁵⁷ - veicola l'idea del tradimento e ricorre cinque volte⁹⁵⁸ all'interno della *Parafrasi*, di cui tre riferita all'apostolo che ha ingannato Gesù⁹⁵⁹. In generale, buona parte della gamma degli attributi che connota Giuda rimanda all'idea della cattiveria e della crudeltà⁹⁶⁰: l'acme è raggiunto attraverso l'espressione διάβολος νέος ἄλλος. Del resto, nel testo più di una volta è creato un (ovvio) legame tra la figura di Giuda e quella del diavolo: si pensi alla narrazione dell'ultima cena, dove pare proprio che Giuda sia posseduto dal demonio: 'καὶ μετὰ θέσκελον ἄρτον ὑποσπείρων πόθον ὄλβου / πομπὸς ἀλιτροσύνης ὄλον ἀνέρα δύσατο δαίμων' (NONN. *Par. Jo.* 13, 114-115). Si noti che subito prima del passo appena riportato, in 13, 113, Giuda è appellato φιλοκτέανος φονεύς. L'aggettivo composto φιλοκτέανος è *harax* omerico che in *Il.* 1, 122 designa Agamennone⁹⁶¹: come è chiaro, veicola l'idea dell'avidità, del desiderio di possesso, che è uno dei connotati che nella *Parafrasi* distingue la figura di Giuda⁹⁶². La forma è attestata ancora in 2, 86; 13, 9 e NONN. *Dion.* 29, 51.

Per tutte e tre queste occorrenze, vi è qualcosa da dire.

Il verso 2, 86 della *Parafrasi* recita: 'μηδὲ φιλοκτεάνοιο νόου βεβαρηότες οἴστρω': gli uomini la cui mente è *gravata dal pungolo della ricchezza* sono i mercanti siti fuori dal tempio⁹⁶³; il sostantivo οἴστρω⁹⁶⁴, d'altra parte, ci rimanda ancora alla figura di Giuda e al motivo dell'avidità, giacché torna in 6, 201: 'ἀργυρέης νούσοιο νόον δεδονημένος οἴστρω': il soggetto è chiaramente l'Iscriota. Questo verso richiama da vicino *ibid.* 17,41: 'ὄλετο δυσσεβίης σφαλερῶ δεδονημένος οἴστρω': il contesto è il seguente (*ibid.* 17, 40-42): '[...] οὐδέ τις αὐτῶν / ὄλετο δυσσεβίης σφαλερῶ δεδονημένος οἴστρω / εἰ μὴ δαιμονίου φθισήνορος υἱὸς ὀλέθρου'. Di nuovo, si parla di Giuda, significativamente appellato δαιμονίου φθισήνορος⁹⁶⁵ υἱὸς ὀλέθρου. La forma οἴστρω, poi, torna ancora in 7, 74-75: '[...] τεὸν νόον οἴστρω ἐλάυνει / δαίμονος ἠερίοιο⁹⁶⁶ [...]'] e *ibid.* 8, 159: 'δαίμονος ἠερόφοιτος ἀλάστορος

⁹⁵⁶ Sei occorrenze totali nella *Parafrasi*: 7, 181 e 9, 123, dove si riferisce alla folla che non crede in Gesù; 10, 42, riferito al lupo (all'interno della parabola del buon pastore); 11, 30 indica i Giudei; 16, 122, indica la folla nemica.

⁹⁵⁷ Cfr. LIVREA 1989, pp. 115-116; GRECO 2004, pp. 136-137; FRANCHI 2013, p. 505.

⁹⁵⁸ *Ibid.* 1, 190, riferito al δόλος (cui Gesù non cede, nelle parole di Natanaele); 5, 87, concordato con νόον. Per i riferimenti a Giuda, cfr. *infra*.

⁹⁵⁹ *Ibid.* 13, 99 (significativamente εἷς φίλος ἀλλοπρόσαλλος) e 18, 15.

⁹⁶⁰ PRELLER 1918, p. 60, ne fa un bell'elenco, ripreso anche in FRANCHI 2013, p. 506.

⁹⁶¹ Nonno crea anche altrove il parallelismo Agamennone-Giuda, vedi *infra*.

⁹⁶² Si vedano, a titolo d'esempio, NONN. *Par. Jo.* 12, 24: 'κλέπτῃς κτεάνων νικώμενος'; *ibid.* 18, 32: 'ὅς μιν ἀφανροτάτοιο μινυθαδίου χάριν ὄλβου' (ci si riferisce alla somma ricevuta da Giuda in cambio di Gesù; è chiaro il valore esegetico degli aggettivi). Segnalo l'espressione ἔμπορος ὀλέθρου, che ricorre in 13, 51; una forma simile può essere ἔμπορος βίου, che ricorre nell'*Ippolito* di Euripide (964).

⁹⁶³ Per un confronto dell'episodio della purificazione del tempio così come narrato da Giovenco e da Nonno, cfr. HILHORST 1993, pp. 61-76.

⁹⁶⁴ 7 occorrenze in totale; oltre a quelle discusse (*infra*), cfr. NONN. *Par. Jo.* 16, 9 e 16, 71, dove ha valore più generico.

⁹⁶⁵ La forma φθισήνωρ è tradizionalmente l'epiteto di πόλεμος: così è in tutte e cinque le occorrenze nel testo omerico e nelle due occorrenze in Esiodo.

⁹⁶⁶ L'antecedente per questo sintagma può essere individuato all'interno della parte proemiale degli *Inni orfici* (v. 32): 'Δαίμονας οὐρανίους καὶ ἠερίους καὶ ἐνύδρους'.

οἷστρος ἐλάυνει': in entrambi i casi, i versi si collocano all'interno del discorso diretto; a parlare, sono coloro che non credono – non a caso nominano i δαίμονες, al plurale⁹⁶⁷ –, rivolti a Gesù. Ad arricchire questa fitta rete intertestuale, si noti che nel secondo emistichio di *ibid.* 7, 75, la folla interroga provocatoriamente Cristo: ' [...] τίς ἰμείρει σε δαμάσσαι; '.

Passiamo ora a *ibid.* 13, 9-10: ' δαίμονος ἀντιπάλοιο⁹⁶⁸ φιλοκτεάνῳ τινὶ κέντρῳ / ἀνδρομένην ἐπὶ λύσσαν ἀνοιστρήσαντος Ἰούδαν': salta subito all'occhio quell' ἀνοιστρέω, che concorda con δαίμων: ad essere pungolato è ancora Giuda; il mezzo, è un κέντρον φιλοκτεάνον: di nuovo φιλοκτεάνος, l'epiteto dell'Iscriota in 13, 113.

Si veda poi che, in NONN. *Par. Jo.* 17, 33-35, Gesù chiede al Padre: ' [...] ἀλλὰ μαθητὰς / ἡμετέρους σὺ φύλαξον ὁμόφρονας ἔκτοθεν ἄτης / δαίμονος ἀντιπάλοιο προασπιστήρας ἰμάσθλης': alla luce di quanto si è visto fino ad ora⁹⁶⁹, è assai probabile che in queste parole Nonno voglia alludere allo spettro della vicenda di Giuda. L'immagine dell'ἄτη, d'altro canto, è ricavata direttamente dal patrimonio classico⁹⁷⁰.

Infine, NONN. *Dion.* 29, 51: ' τοῖον ἔπος κατέλεξε φιλοκτεάνῳ Μελανῆι⁹⁷¹: qui l'epiteto è riferito all'indiano Melaneo, il quale ha molti aspetti in comune con Giuda: egli è persuaso a colpire Dioniso con una freccia con la promessa di lautissimi compensi, e, e questo è ancora più sottile, viene convinto che Dioniso sia un bugiardo, falsamente autoproclamatosi figlio di Zeus⁹⁷².

Altro motivo che accomuna Giuda al diavolo è l'inganno.

Tra i vari casi, segnalo soltanto la forma δολοπλόκος, che ricorre quattro volte nella *Parafrasi*, di cui due in riferimento all'apostolo traditore (12, 17; 12, 22); una riferita al sommo sacerdote Caifa (11, 200) e una riferita alla folla di quanti vogliono condannare Gesù. Da un lato, quest'unico epiteto attribuito a tre referenti diversi mi offre l'appiglio – seppur un poco labile - per aprire una piccola parentesi: in generale, è stato notato dalla critica che Nonno adopera spesso la medesima gamma di attributi per riferirsi ora a Giuda, ora al diavolo, ora ai sacerdoti, ai Farisei e agli Ebrei, tant'è che si è anche detto che Giuda rappresenti la personificazione di questi ultimi⁹⁷³. Nel mio studio non ho dedicato particolare spazio alla rappresentazione dei gruppi ora citati all'interno della *Parafrasi*:

⁹⁶⁷ La presenza dei demoni all'interno della letteratura cristiana non è affatto qualcosa di eccezionale; si pensi anche solo alle narrazioni agiografiche, costellate di demoni. Nel polo negativo, il retaggio pagano persiste in modo del tutto esplicito.

⁹⁶⁸ Il sintagma δαίμονος ἀντιπάλοιο ricorre formulare in 8, 124 e 17, 35.

⁹⁶⁹ Si vedano il motivo dell'unione, e il riferimento alla sferza del demonio, che i discepoli combattono (come non ha fatto Giuda).

⁹⁷⁰ In generale Nonno, come è uso (lo si è visto anche in Giovenco) rimanda spesso all'area semantica del *furor*, della pazzia, dell'accecamento per riferirsi al Male.

⁹⁷¹ Per la riflessione che segue, cfr. GRECO 2004, p. 77.

⁹⁷² Cfr. *ibid.* per gli altri momenti in cui Nonno lega tra loro Giuda e Melaneo.

⁹⁷³ Cfr. GRECO 2004, p. 146 e bibliografia.

per una trattazione specificamente riservata al tema, rimando al recente studio di M. Ypsilanti e L. Franco, *Characterization of Persons and Groups of Persons in the Metabole*⁹⁷⁴.

Tornando a δολοπλόκος, si tratta di una forma attinta dalla tradizione, che non ricorre mai in Omero; tra gli antecedenti, figurano SAPPH. *fragm.* 1, 2: ‘παῖ] Δ[ί]ος δολ[ό]πλοκε, λίσσομαί σε’ e THEOGN. 2, 1386: ‘Κυπρογενὲς Κυθέρεια δολοπλόκε, σοὶ τί περισσόν’; in ambedue i casi, l’epiteto è riferito ad Afrodite. Segnalo che in GREG. NAZ. *carm.* II, 1, 50, 1 [1385, 8] l’attributo connota il diavolo⁹⁷⁵.

Chiudo con un ultimo attributo di Giuda: l’impudenza. In NONN. *Par. Jo.* 13, 112, egli è ἀναιδής; l’espressione in Omero ricorre in *Il.* 1, 158, riferita ad Agamennone – di nuovo dunque Nonno lega la figura di Giuda a quella di Agamennone⁹⁷⁶ e in *Od.* 1, 254, come epiteto dei Proci⁹⁷⁷. Veicola un’idea simile anche la forma τολμήεις, che ricorre in NONN. *Par. Jo.* 13, 11 concordata con Giuda⁹⁷⁸; il medesimo termine occorre anche in 9, 89, questa volta riferito all’uomo che ha trovato la vista grazie a Gesù. L’accezione diventa quindi positiva.

Questa duplice oscillazione del significato è insita anche in θρασὺς, che vuol dire sia *coraggioso* che *sfrontato*. L’aggettivo è attestato ventiquattro volte nella *Parafrasi*: fra queste, tre volte designa Giuda⁹⁷⁹; sette volte qualifica i Farisei/gli Ebrei/i sacerdoti⁹⁸⁰; una volta è epiteto di Caifa⁹⁸¹; una volta identifica Tommaso⁹⁸²; tre volte è detto di nuovo del cieco che è tornato a vedere⁹⁸³ e sei volte identifica Pietro⁹⁸⁴. È chiaro dunque che Nonno adopera alternativamente l’una o l’altra accezione del termine. In una narrazione fondata su un impianto dicotomico tra il Bene e il Male, quale è quella biblica, colpisce che l’epiteto sia riferito simultaneamente, per esempio, a Simon Pietro⁹⁸⁵ e a Giuda, διάβολος νέος ἄλλος. Soprattutto se teniamo conto dell’estrema attenzione ai legami allusivi tipica di Nonno.

⁹⁷⁴ YPSILANTI-FRANCO 2018, pp. 166-183.

⁹⁷⁵ Ἠλυθεὶς αὐθις ἔμοιγε, δολοπλόκε ὡς ἐνοήθης’. Per immagini simili nella *Parafrasi*, cfr. NONN. *Par. Jo.* 8, 112: ‘ἔργα δολορραφέος μενεαίνετε πατρὸς ὑφαίνειν’. Segnalo che δολορραφής ricorre in 11, 236, riferito ai Farisei. l’unico antecedente è OPP. *Hal.* 3, 84: ‘μυρία δ’ αἰόλα τοῖα δολορραφέων λῖνα κόλπων’.

⁹⁷⁶ NONN. *Par. Jo.* 13, 113, *supra*.

⁹⁷⁷ Cfr. GRECO 2004, p. 146.

⁹⁷⁸ Un’altra occorrenza, sempre in incipit di esametro, è in 3, 94, a indicare genericamente un uomo.

⁹⁷⁹ 14, 85; 18, 8; 18, 31.

⁹⁸⁰ 1, 73 (θρασὺς ἐσμὸς ἀνιπτοπόδων ἱερέων; il riferimento ai piedi non lavati rimanda ai sacerdoti di Zeus; cfr. AGNOSINI 2020, p. 114); 5, 52; 7, 177; 8, 43; 8, 113; 8, 141; 18, 153.

⁹⁸¹ 18, 64.

⁹⁸² 20, 107, specificamente riferito alle labbra di Tommaso.

⁹⁸³ 9, 74; 9, 130; 12, 188.

⁹⁸⁴ 1, 176; 4, 134; 13, 106; 18, 51; 21, 71; 21, 102. Nelle altre occorrenze, l’aggettivo ha referente più generico.

⁹⁸⁵ Chiaro è che l’idea della *sfrontatezza* quale caratteristica di Pietro appartenga anche al dettato biblico.

Conclusione

Giunti alla fine di questa indagine, proviamo a trarne le fila.

Giovenco, tra tutti, è pionieristico: la sua opera anticipa di circa mezzo secolo il *corpus* di Gregorio, che è tra gli iniziatori della poesia parafrastica sul versante greco. Rispetto a Sedulio e a Nonno, Giovenco vive pressoché un secolo prima. Nel 329, anno a cui sono fatti convenzionalmente risalire gli *Evangeliorum libri quattuor*, Costantino ancora mantiene formalmente il titolo di *pontifex maximus*; quella in cui vive Giovenco è un'età in cui il cristianesimo è in una fase di pieno sviluppo e al contempo il paganesimo è del tutto vitale. Di qui, l'autore, che pur ha comunque un ampio repertorio cristiano già standardizzato cui attingere, è facilmente portato a pescare dalla tradizione classica per la creazione del suo *epos* cristiano. Una caratteristica che distingue Giovenco dai suoi colleghi è proprio la scarsità di riferimenti a carattere marcatamente dogmatico, di cui invece abbondano le opere parafrastiche dei successori.

In linea generale, d'altra parte, il modo che il poeta spagnolo ha di rappresentare il divino non si distanzia da quello dei suoi successori. Tutti e quattro fanno ovviamente capo al medesimo repertorio cristiano - ricorrono quindi, per esempio, i motivi della creazione, della luce e della regalità.

Vi è una caratteristica, tuttavia, che mi sembra distinguere le opere di Giovenco e Sedulio da quella di Nonno: nei primi, vi è un assolutismo nella definizione di ciò che è bene e ciò che è male che nel terzo non si ravvisa. Al netto, è ovvio, della distinzione tra Dio, che è Bene, e il diavolo, che è Male. Si prenda la figura di Pietro: nella rappresentazione di Giovenco, che adotta forme per lo più forme standardizzate per connotare i personaggi minori, egli è sempre forte e saldo. Sedulio, dal canto suo, la cui narrazione è fortemente cristocentrica e in cui è dedicato poco spazio ai personaggi che costellano la vita di Gesù, giustifica senza esitazioni l'atteggiamento dell'apostolo colpevole di aver rinnegato Cristo. Nella *Parafrasi* di Nonno, invece, Pietro – la cui figura già risulta in ombra rispetto all' 'altro discepolo' che compare nel dettato di Giovanni⁹⁸⁶ – assume un atteggiamento meno definito⁹⁸⁷, fino a essere definito *ἠραστός*⁹⁸⁸, al pari del diavolo. Per quanto riguarda Gregorio, il discorso è un po' diverso. I componimenti strettamente a tema biblico hanno un intento primariamente didattico, e la forma, per certi versi scarna, con cui è presentata la materia, è funzionale a questo scopo. Guardando all'intero *corpus* poetico del Nazianzeno, d'altra parte, in cui il motivo autobiografico quasi fa da filo conduttore, personalmente ne ricavo l'impressione di un uomo che,

⁹⁸⁶ Sulla figura di questo discepolo, cfr. ROTONDO 2012, pp. 303-314.

⁹⁸⁷ cfr. *ibid.*, p. 313. Il Pietro nonniano è un grumo di paura, che altera i suoi stati d'animo e le sue azioni: il poeta lo mostra paralizzato fuori dalla porta, «lento» (18,74) [...] Nonno colloca il discepolo in crisi in un non luogo interiore, nel momento di sospensione che precede una scelta: di «star dentro» come l'anonimo discepolo, ovvero dalla parte di Gesù, o di «star fuori», rinnegandolo'.

⁹⁸⁸ NONN. *Par. Jo.* 1, 176; 4, 134; 13, 106; 18, 51; 21, 71; 21, 102.

sinceramente cristiano, non sembra cedere a troppo facili categorizzazioni. In GREG. NAZ. *carm.* 2, 1, 83, 7, dopotutto, non si preoccupa di giocare sull'immagine del diavolo che diventa luce ('ἐπήλυθε νυκτι ἑοικώς'). In quel momento, Gregorio è un poeta. E come tale, vuole divertire i suoi lettori.

Passiamo ora alle allusioni alla tradizione delle opere esaminate, che costituiscono il *focus* di questa trattazione. Ognuno dei nostri autori ha chiaramente il proprio modo di rapportarsi al patrimonio classico, ma, in genere, molti dei parallelismi sono condivisi. Fra tutti, spicca la comparazione tra Dio e Giove. Proprio in questo campo troviamo una delle forme più interessanti nell'ottica di un confronto tra mondo greco e mondo latino: Giovenco conia la forma 'altithronus', che senz'altro risente dell'assonanza con l'epiteto 'altitonans' – che pure è raro, risale a Ennio⁹⁸⁹ e non ricorre mai in Sedulio - ma, è evidente, è un calco delle forme greche ὑψίθρονος e ὑψίζυγος. Delle due, la seconda è piuttosto diffusa e ricorre con una certa frequenza già in Omero⁹⁹⁰; la prima, invece, deriva da Pindaro, e di qui giunge in poesia direttamente al Nazianzeno e poi a Nonno⁹⁹¹. Quest'ultimo, tra l'altro, adotta ὑψίθρονος solo all'interno della *Parafrasi*, per riferirsi a Dio, e mai nelle *Dionisiache*, dove invece ricorre ὑψίζυγος. L'ipotesi più probabile è quella più semplice: Giovenco ha ricalcato la forma dal greco – probabilmente dal frequente ὑψίζυγος (o da 'altitonans') e poi per una coincidenza la variante greca ὑψίθρονος - che in termini di assonanza è la più vicina ad 'altithronus' - è divenuta epiteto connotante Dio nella poesia parafrastica greca. Una circostanza che potrebbe essere ben possibile, dal momento che non sono rari i casi in cui sia Gregorio che Nonno si rifanno a forme ricercate, spesso pindariche. La similarità nella forma, nella semantica e nell'uso degli epiteti 'altithronus', ad ogni modo, è indice dell'*osmosi*⁹⁹² che esiste tra mondo greco e mondo latino in età tardoantica⁹⁹³.

Per quanto riguarda gli altri parallelismi tra Dio e Cristo e le divinità pagane, dicevamo, molti di essi sono comuni: il richiamo alla luce rievoca facilmente la figura di Apollo; il motivo della creazione del mondo si connette con facilità alla divinità pagana creatrice. Il Cristo di Giovenco e di Sedulio è 'salutifer'⁹⁹⁴, come Esculapio, al pari di quello, ἰήτωρ νόσου⁹⁹⁵, nonniano.

⁹⁸⁹ Per le occorrenze, vedi *supra*.

⁹⁹⁰ Tre occorrenze nell'*Iliade*, tutte riferite a Zeus.

⁹⁹¹ Per le occorrenze, vedi *supra*.

⁹⁹² AGOSTI 2019, p. 330. L'articolo (pp. 313-331), indaga le possibilità di un'influenza del modello latino sugli autori greci di età tardoantica. La conclusione cui giunge l'autore è la seguente: 'È ben possibile che i poeti greci abbiano letto e talora tratto ispirazione dai modelli latini per temi e magari anche per espressioni sentite come particolarmente interessanti, o tali da indurre ricordi di analoghi modelli greci. L'analisi puntuale, tuttavia, raramente conferma le imitazioni che sono state riconosciute dagli studiosi, né mi sembra che ci siano casi di intertestualità esibita, cioè riconoscibile dai destinatari. [...] quanto riguarda il riuso dei modelli latini nei poeti greci non siamo ancora nella condizione di provarla con certezza'.

⁹⁹³ Che è frutto di una medesima formazione culturale.

⁹⁹⁴ IVVENC. *euang.* 4, 365; SEDVL. *carm. pasch.* 1, 26; 3, 23.

⁹⁹⁵ *Par. Jo.* 5, 46.

La rappresentazione del Male, che sia nelle opere latine che in quelle greche rimanda alle aree del *furor*, della rabbia e dell'oscurità, costituisce per tutti e quattro gli autori qui indagati un facile terreno in cui trovare spunti volti a veicolare l'idea dell'inferiorità degli dèi pagani. Le allusioni alla classicità, principalmente quando ci si muove nel senso della *Kontrastimitation*, paiono più dirette nel versante latino – invero soprattutto in Sedulio – che in quello greco. Si riprenda GREG. NAZ. *carm.* II, 1, 1, 59-60: “Ὡς καὶ ἐμοὶ δολόμητις, ἐπεὶ ζόφον ὄντα μιν ἔγνω / Ἐσάμενος χροῶ καλὸν, ἐπήλυθε φωτὶ ἔοικώς”, in cui è creata una fittissima rete allusiva attraverso cui il diavolo è correlato ad Apollo, a Poseidone, ad Afrodite, in ultimo perfino a Gesù. Il grado di intertestualità è tale che O'Connell arriva a esclamare, riferendosi a GREG. NAZ. *carm.* II,1,1: ‘It smells of the lamp and cries out for a library, for a concordance, for the *TLG*⁹⁹⁶. In NONN. *par. Jo.* 12, 50, un numerale accostato a un riuso colto dimostra la superiorità del figlio di Dio sui tre figli di Zeus ed Era⁹⁹⁷. Sedulio, che tra tutti è quello che maggiormente sembra prendere la strada della *Kontrastimitation*, in *carm. pasch.* 5, 311-312 dice chiaramente che Dio ‘undis habitat, per Tartara regnat, et caeli de nube tonat’. Lo stesso *carmen Paschale*, d'altro canto, così come gli *Evangeliorum libri quattuor*, è assolutamente ricco di giochi allusivi: da questa trattazione ne sono emersi alcuni, che non costituiscono che una minima parte del totale.

In generale, lo spirito che attraversa i parafrasti greci e latini di età tardoantica⁹⁹⁸ mi pare lo stesso: i loro versi si pongono sulla scia dell'*epos* classico; ereditano – nel senso che continuano – il patrimonio della tradizione. Essi necessitano di un pubblico di lettori che sappia cogliere i continui riferimenti all'ipotesto⁹⁹⁹. Non solo il contenuto è cristiano e la forma è classica: la poesia biblica, senza la controparte pagana, risulta del tutto incompleta.

⁹⁹⁶ O' CONNELL 2019, p. 167.

⁹⁹⁷ Mi riferisco a NONN. *par. jo.* 5, 98 e 12, 50, che dialogano con SOPH. *OT* 164 (*supra*).

⁹⁹⁸ Chiaramente mi riferisco a quelli che sono stati oggetto di questa trattazione.

⁹⁹⁹ Cfr. questa osservazione di A. Cameron (CAMERON 2011, p. 350): ‘It is sometimes suggested that Christian poets [...] had a polemical purpose, to provide a Christian alternative to classical pagan poetry. There is no doubt some truth in this, but such an assumption perhaps overlooks the sheer pleasure men of letters took in the process of versification’.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e traduzioni¹⁰⁰⁰

GIOVENCO

COLLIER 2008 = D. A. Collier, *Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta: book one of the Evangeliorum libri IV of Juvencus and the evolution of Latin epic in Late Antiquity*, A Thesis presented to the Faculty of the Graduate School at the University of Missouri-Columbia, 2008.

GALLI 2012= F. Galli (a c. di), *Giovenco I Libri Dei Vangeli*, Città Nuova Editrice, Roma 2012.

MCGILL 2016 = S. McGill (ed.), *Juvencus' four books of the Gospels*, Evangeliorum Libri Quattuor, London 2016.

GREGORIO DI NAZIANZO

COCO 2013= L. Coco (a c. di), *Gregorio di Nazianzo Epitaffi Epigrammi*, Città Nuova Editrice, Roma 2013.

CRIMI 1999= C. Crimi (a c. di), *Gregorio Nazianzeno, Poesie/2*, Città Nuova Editrice, Roma 1999.

MORESCHINI-COSTA-CRIMI-LAUDIZI 1994= C. Moreschini, I. Costa, C. Crimi, G. Laudizi (a c. di), *Gregorio Nazianzeno Poesie/1*, Città Nuova Editrice, Roma 1994.

MEEHAN 1987 = D.M. Meehan (a c. di), *Saint Gregory of Nazianzus. Three poems*, Washington D.C. 1987.

SIMELIDIS 2009 = C. Simelidis (a c. di), *Selected Poems of Gregory of Nazianzus*, Göttingen 2009.

SYKES 1997 = D.A. Sykes (a c. di), *St Gregory of Nazianzus Poemata Arcana*, Oxford 1997.

SEDULIO

SPRINGER 2013 = C.P.E. Springer (ed.), *Sedulius, The Paschal Song and Hymns*, Atlanta 2013.

NONNO

ACCORINTI 1996 = D. Accorinti (a c. di), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto XX*, "Pubblicazioni della Classe di Lettere e Filosofia" 15, Scuola Normale Superiore, Pisa 1996.

AGOSTI 2003 = G. Agosti (a c. di), *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, "Studi e Testi" 22, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità Giorgio Pasquali, Firenze 2003.

¹⁰⁰⁰ Sono qui indicate soltanto le edizioni e le traduzioni dei quattro autori oggetto della trattazione.

CAPRARA 2005 = M. Caprara (a c. di), *Nonno di Panopoli*. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. *Canto IV. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, “Testi e commenti” 3, Edizioni della Scuola Normale di Pisa, Pisa 2005.

DE STEFANI 2002= C. De Stefani (a c. di), *Nonno di Panopoli*. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. *Canto I. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, “EIKASMOS. Quaderni Bolognesi di Filologia Classica- Studi” 6, Patron, Bologna 2002.

FRANCHI 2013= R. Franchi (a c. di), *Nonno di Panopoli*. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. *Canto sesto*, “Biblioteca Patristica” 49, EDB, Bologna 2013.

GRECO 2004 = C. Greco (a c. di), *Nonno di Panopoli*, Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. *Canto tredicesimo*, “Hellenica” 12, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2004.

LIVREA 1989 = E. Livrea (a c. di), *Nonno di Panopoli*. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. *Canto XVIII*, *Speculum: contributi di filologia classica*, M. D’Auria, Napoli 1989:

LIVREA 2000 = E. Livrea (a c. di), *Nonno di Panopoli*. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. *Canto B*, “Biblioteca Patristica” 36, EDB, Bologna 2000.

Bibliografia secondaria

ACCORINTI 2016 = D. Accorinti, *The Poet from Panopolis: An Obscure Biography and a Controversial Figure*, in D. Accorinti (ed.), *Brill’s companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden Boston 2016, pp. 11-53.

AGOSTI 2001 = G. Agosti, *Considerazioni preliminari sui generi letterari dei poemi del Codice Bodmer*, in “Aegyptus” 81 (2001), pp. 185-217.

AGOSTI 2009 = G. Agosti, *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale* in “Cristianesimo nella storia” 31 (2009), pp. 313-335.

AGOSTI 2019 = G. Agosti, *Modelli latini per poemi greci? Sulla possibile influenza di autori latini sulla poesia epica tardoantica*, in A. Garcea, M. Rosellini, L. Silvano (eds.), *Latin in Byzantium I*, Brepols Publishers 2019, pp. 313-331.

AMATO-CORCELLA-LAURITZEN 2017 = E. Amato - A. Corcella - D. Lauritzen (éd.), *L’École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l’Antiquité tardive*. Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23-25 mai 2013, Leuven-Paris-Bristol, CT, Peeters, 2017.

ANDO’-FORMISANO 2021 = C. Andò-M. Formisano (eds.), *The new Late Antiquity*, Heidelberg 2021.

ATHANASSIADI 1992 = P. Athanassiadi, *Philosophers and oracles: shifts of authority in late paganism* in “Byzantion” 62 (1992), pp. 12, 18, 45-62.

- ATHANASSIADI 1993 = P. Athanassiadi, *Dreams, Theurgy and freelance Divination: The testimony of Iamblichus*, in “Journal of roman studies” 83 (1993), pp. 115-130.
- ATHANASSIADI 1993 = P. Athanassiadi, *Persecution and response in Late Paganism: the evidence of Damascius* in “Journal of Hellenic Studies” 113 (1993), pp. 13-16.
- ATHANASSIADI 1994 = P. Athanassiadi, *Giuliano*, Genova 1994.
- ATHANASSIADI 2015 = P. Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, New York 2015.
- BARB 1968 = A. A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in A. Momigliano (a c. di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. it. A. D. Morpurgo, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1968, (ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford University Press, London 1963), pp. 118-19.
- BARNES 1973 = T.D. Barnes, *Lactantius and Constantine*, in “Journal of Roman Studies” 63 (1993), pp. 29-46.
- BARNES 1981 = T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- BARNES 1982 = T. Barnes, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge 1982.
- BARNES 1995 = T.D. Barnes, *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, in “Journal of Roman Studies” 85 (1995), pp. 135-147.
- BARNES 2014 = T. Barnes, *Dynasty, religion and power in the later roman empire*, Wiley-Blackwell, 2014.
- BELAYCHE 2004 = N. Belayche, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, in B. Bitton-Ashkelony-A. Kofsky (edd.), *Christian Gaza in late antiquity*, Leiden Boston 2004, pp. 5-22.
- BLOCH 1968 = H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. it. A. D. Morpurgo, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1968, (ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford University Press, London 1963), pp. 203-204.
- BLUMENTHAL 1978 = H. J. Blumenthal, *529 and its sequel: what happened to the academy?* in “Byzantion” 48 (1978), pp. 369-385.
- BOISSIER 1989 = G. Boissier, *La fine del mondo antico*, Milano 1989.
- BOWERSOCK 1990 = G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan 1990.
- BOWERSOCK 1996 = G. Bowersock, *The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome*, in “Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 49 (1996), pp. 29-43.
- BROWN 1961 = P. Brown, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in “Journal of Roman Studies” 51 (1961), pp. 1-11.

- BROWN 1978 = P. Brown, *The making of Late Antiquity*, Harvard 1978.
- BROWN 1998 = P. Brown, *Asceticism: pagan and Christian*, in A. Cameron-P. Garnsey (a c. di), *The Cambridge Ancient History* vol. 13, Oxford 1998, pp. 601-631.
- BROWN 1998 = P. Brown, *Christianization and religious conflict*, in A. Cameron-P. Garnsey (a. c. di), *The Cambridge Ancient History* vol. 13, Oxford 1998, pp. 633-664.
- BURCKHARDT 1949 = J. Burckhardt, *The age of Constantine the Great* (1853), London 1949.
- CAMERON 1967 = A. Cameron, *Iamblichus at Athens* in "Athenaeum" 45 (1967), pp. 143-153.
- CAMERON 1968 = A. Cameron, *Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe*, in "Journal of Roman Studies" 58 (1968), pp. 96-102.
- CAMERON 1998 = A. Cameron, *Education and literary culture*, in A. Cameron-P. Garnsey (a c. di), *The Cambridge Ancient History* vol. 13, Oxford 1998, pp. 665-707.
- CAMERON 2002 = A. Cameron, *The 'long' late antiquity: a late twentieth century model*, in T. P. Wiseman (a c. di), *Classics in progress*. Oxford 2002, pp. 165-191.
- CAMERON 2011 = A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- CAMERON 2016 = A. Cameron, *Wandering poets and other essays on late Greek literature and philosophy*, Oxford 2016.
- CAMERON-HALL 1999 = A. Cameron - S.G. Hall, *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford 1999.
- CARA 1993 = P. Cara, *La successione di Costantino*, in "Aevum" 67 (1993), pp. 173-180.
- CARUSO 2013 = A. Caruso, *Akademia, archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387 a.C. – 485 d.C.)*, Atene 2013, pp. 160-163, 174-183.
- CASEAU 1999 = B. Caseau, *Sacred Landscapes*, in G. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *A guide to the postclassical world*, Harvard 1999, pp. 21-59.
- CASTREN 1994 = P. Castrén, *Post-herulian Athens, aspects of life and culture in Athens, A.D. 267-529*, Helsinki 1994, pp. 1-14.
- CECCONI 1994 = G. Alberto Ceconi, *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica*, New Press 1994.
- CECCONI 2012 = G. A. Ceconi, *Il rescritto di Spello: prospettive recenti*, in G. Bonamante, N. Lenski, R. Lizzi (a c. di), *Costantino, Prima e dopo Costantino*, Edipuglia 2012, pp. 273-290.
- CHADWICK 1999 = H. Chadwick, *Philosophical tradition and the Self*, in G. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (a c. di), *A guide to the postclassical world*, Harvard 1999, pp. 60-81.
- CHUVIN 2012 = P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani*, Brescia 2012.
- CHUVIN 2014 = P. Chuvin, *Revisiting Old Problems: Literature and Religion in the Dionysiaca*, in K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis in context*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014.

- COLAGROSSI 2016 = E. Colagrossi, *Non uno itinere. La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.* in E. Piazza (a c. di), *Quis est qui ligno pugnat?*, Verona 2016, pp. 81-97.
- COLOMBI 1997 = E. Colombi, *Paene ad verbum*, in “Cassiodorus” 3 (1997), pp. 3-30.
- COLOMBI 2011 = E. Colombi, *L'allusione e la variante: Giovenco e Silio Italico*, in P. Mastandrea, L. Spinazzè (a c. di), *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici. I lavori del progetto Musisque Deoque: Venezia 21-23 giugno 2010*, Amsterdam 2011, pp. 157-185.
- CORSO 2011 = A. Corso, *The topography of ancient Athens in the mirabilia Urbis Athenarum* in “Hyperboreus” 16-17 (2011), pp. 69-80.
- CRIBIORE 2001 = R. Cribiore, *Gymnastics of the mind*, Princeton University Press 2001.
- CURRAN 1998 = J. Curran, *From Jovian to Theodosius*, in A. Cameron-P. Garnsey (a c. di) *The Cambridge Ancient History* vol. 13, Oxford 1998, pp. 78-110.
- CURRAN 2000 = J. Curran, *Pagan city and Christian capital*, Oxford 2000.
- D'IPPOLITO 1994 = G. D' Ippolito, *Nonno e Gregorio di Nazianzo* in F. Del Franco (a c. di) *Storia e Pensiero nel mondo antico, studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, pp. 197-208.
- D'IPPOLITO 2021 = G. D'Ippolito, *Solved and Still Unsolved Issues about Nonnus and His Works*, in F. Doroszewski, K. Jażdżewska, *Nonnus of Panopolis in Context III*, Leiden Boston 2021, pp. 1-41
- DEMARSIN 2011 = K. Demarsin, *'Paganism' in Late Antiquity: Thematic Studies*, in L. Lavan-M. Mulryan, *The archeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden Boston 2011, pp. 3-40.
- DEMOEN 1996 = K. Demoen, *Pagan and Biblical exempla in Gregory Nazianzen*, Brepols 1996.
- DEPROOST 2000 = P.A. Deproost, *La résurrection de Lazare dans le poème évangélique de Juvencus* (IV, 306-402), in “Revue belge de Philologie et d'Histoire” 78 (2000), pp. 129-145.
- DI BRANCO 2006 = M. Di Branco, *La città dei filosofi*, Firenze 2006.
- DIMITROV 2008 = D. Dimitrov, *Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: patterns of religious and cultural symbiosis*, in M. El-Abbadi, O. Fathallah, I. Serageldin (a c. di), *What happened to the ancient library of Alexandria?*, Leiden Boston, 2008, pp. 149-170.
- DOROSZEWSKI 2014 = F. Doroszewski, *Judaic Orgies and Christ's Bacchic Deeds: Dionysiac Terminology in Nonnus' Paraphrase of St. John's Gospel*, in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in context*, Berlin/Boston 2014, pp. 287-301.
- DZIELSKA 2008 = D. Dzielska, *Learned women in the Alexandrian scholarship and society of late Hellenism* in M. El-Abbadi (ed.), *What happened to the Ancient library of Alexandria?*, Leiden Boston 2008, pp. 1-20.

- EDWARDS 2015 = M. Edwards, *One Origen or two? The status quaestionis*, in “Norwegian Journal of Greek and Latin studies”, 89 (2015), pp. 81-103.
- ÉVRARD 1960 = É. Évrard, *Le maître de Plutarque d’Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*, in “L’antiquité Classique” 39 (1960), pp. 108-133.
- FAULKNER 2014 = A. Faulkner, *Faith and Fidelity in Biblical Epic*, in K. Spanoudakis (a c. di), *Nonnus of Panopolis in context*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014, pp. 195-210.
- FOWDEN 1978 = G. Fowden, *Bishops and temples in the eastern roman empire a.d. 320-435* in “Journal of theological studies” 29 (1978), p. 53-78.
- FOWDEN 1982 = G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in “The Journal of Hellenic studies” 102 (1982), pp. 33-59.
- FOWDEN 1990 = G. Fowden, *The Athenian agora and the progress of Christianity*, in A. Frantz (a c. di), *The Athenian agora XXIV:late antiquity: A. D. 267-700*, Princeton 1990, pp. 494-501.
- FOWDEN 1998 = G. Fowden, *Polytheist religion and philosophy*, in A. Cameron-P. Garnsey (a c. di), *The Cambridge Ancient History* vol. 13, Oxford 1998, pp. 538-560.
- FRANTZ 1965 = A. Frantz, *From paganism to Christianity in the temples of Athens* in “Dumbarton Oaks papers” 19 (1965), pp. 185-205.
- GIARDINA 1999 = A. Giardina, *Esplosione di tardoantico*, in “Studi storici” 40 (1999), pp. 157-180.
- GIGLI PICCARDI 2018 = D. Gigli Piccardi, *Nonnus and Pindar*, in H. Bannert, N. Kröll (eds.), *Nonnus of Panopolis in context II: Poetry, Religion, and Society*, Leiden Boston, 2018, pp. 166-183.
- GLUCKER 1987 = C.A.M. Glucker, *The city of Gaza in the Roman and Byzantine periods*, Oxford 1987.
- GOLEGA 1930 = J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, “Breslauer Studien zur historischen Theologie”, 15, Müller & Seiffert, Breslau 1930.
- GREEN 2006 = R.P.H Green, *Latin epics of The New Testament*, Oxford-New York 2006.
- GRULL 2014 = T. Grull, *Expositio totius mundi et gentium. A peculiar work on the commerce of the Roman empire from the mid-fourth century-compiled by a Syrian textile dealer?*, in Z. Csabai (ed.) *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in memory of Péter Vargyas*, Budapest 2014, pp. 629-642.
- HARRIS – RUFFINI 2004 = W. V. Harris – G. Ruffini, *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Boston 2004.
- HERZOG 1975 = R. Herzog, *Die Biblepik der Lateinischen Spätantike*, München 1975.
- HIGHET 2015 = G. Highet, *The Classical Tradition*, Oxford 2015.

- HILHORST 1993= A. Hilhorst, *The Cleansing of the Temple (John 2,13-25) in Juvenius and Nonnus*, in J. Den Boeft - A. Hilhorst, (eds.), *Early Christian Poetry*, Brill Leiden, The Netherlands 1993.
- HOFER 2013 = A. Hofer, *Christ in the life and teaching of Gregory of Nazianzus*, Oxford 2013.
- HOMEY 2013 = H.H. Homey, "*Christus fluente tangit*": *Sedulius*, *carm. pasch.* 2, 139–174; 3, 46–69. 219–235, in "Wiener Studien", 126 (2013), pp. 199-238.
- HUNT 1998 = D. Hunt, *The successors of Constantine*, in A. Cameron, P. Garnsey (a c. di), *The Cambridge Ancient History* vol. 13, Oxford 1998, pp. 1-43.
- IMPELLIZZERI 1993 = S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Milano 1993.
- JONES 1968 = A.H.M. Jones, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in A. Momigliano (a c. di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. it. A. D. Morpurgo, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1968, (ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford University Press, London 1963), pp. 21-44.
- KALDELLIS 2007 = A.Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of Classical Tradition*, Cambridge 2007.
- LAVAN 2009 = L. Lavan, *Late antique archaeology*, Boston 2009.
- LAVAN – MULRYAN 2011 = L. Lavan – M. Mulryan, *The archaeology of late antique "paganism"*, Boston 2011.
- LEVICK 1991 = B. M. Levick, *Aphrodisias in late antiquity*, in *Classical review*, Vol. 41, 1991, pp. 201-203.
- LIEBESCHUETZ 1986: J. H. W. G. Liebeschuetz, *Why did Synesius become bishop of Ptolemais?*, in "Byzantion" 56 (1986), pp. 180-195.
- LIGHTFOOT 2014 = J. Lightfoot, *Oracles in the Dionysiaca*, in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in context*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014, pp. 39-54.
- LIGHTFOOT 2016 = J.L. Lightfoot, *Nonnus and Prophecy: Between 'Pagan' and 'Christian' Voices*, in D. Accorinti (ed.), *Brill's companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden Boston 2016, pp. 625-643.
- LIVREA 1987 = E. Livrea, *Il poeta ed il vescovo, la questione nonniana e la storia*, in "Prometheus" 13 (1987), pp. 97-123.
- LIVREA 2014 = E. Livrea, *The last pagan at the court of Zeno: poetry and politics of Pamprepios of Panopolis*, in F. Heredero, D. H. De la Fuente, S. Torres Prieto (eds.), *New perspectives on late antiquity in the eastern roman empire*, Cambridge 2014, pp. 1-30.
- LUBIAN 2016 = F. Lubian, *I titoli historiarum tardoantichi come forma di "riscrittura biblica epigrammatica" – con un commento a PRUD. ditt. XXXIV*, in "Interferences" 9 (2016), pp. 1-28.

- LUBIAN 2016 = F. Lubian, *The wedding at Cana (Joh. 2:1-11) in Juvencus, Sedulius, and in the Tituli Historiarum*, in “Acta Ant. Hung” 56 (2016), pp. 93–118.
- LUBIAN 2017 = F. Lubian, *Prud. psych. 1-4: l'invocazione e l'aretologia relativa al Figlio*, in “Wiener Studien”, 130 (2017), pp. 269-289.
- MAJCHEREK 2008 = G. Majcherek, *Academic life of late antique Alexandria: a view from the field* in M. El-Abbadi (ed.), *What happened to the ancient library of Alexandria?*, Leiden Boston 2008, pp. 191-206.
- MANGO 1985 = C. Mango, *Le développement urbain de Constantinople*, Paris 1985.
- MARCONE 2000 = A. Marcone, *Costantino il Grande*, Bari 2000.
- MARCONE 2004 = A. Marcone, *La tarda antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, in “Studi storici” 45 (2004), pp. 25-36.
- MARROU 1956 = H. I. Marrou, *A history of education in antiquity*, Paris 1956.
- MARROU 1968 = H. I. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, (a c. di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. it. A. D. Morpurgo, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1968, (ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford University Press, London 1963), pp. 139-164.
- MARROU 1977 = H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris, Éditions du Seuil 1977.
- MASSIMILLA 2016 = G. Massimilla, *Nel laboratorio del parafraste: i richiami alla poesia ellenistica nella Parafrasi del vangelo di san Giovanni di Nonno di Panopoli*, in “Prometheus” 42 (2016), pp. 249-279.
- MAZZA 2019 = M. Mazza, “Spätantike”. *Da Burckhardt a Usener e Reitzenstein – e oltre*, in “Rivista di diritto Romano” XIX (2019), pp. 149-165.
- MCDONALD 2020 = J. McDonald, *The Significance of Meter in the Biblical Poems of Gregory Nazianzen (carmina I.1.12–27)*, in F. Hadjittofi, A. Lefteratou (eds.), *The genres of Late Antique Christian poetry*, Berlin/Boston 2020, pp. 109-124.
- MCGUCKIN 2001 = J.A. McGuckin, *St Gregory of Nazianzus*, Ney York 2001.
- MCLYNN 1998 = N. McLynn, *A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen*, in “Journal of early Christian Studies” 6,3 (1998), pp. 463-483.
- MOMIGLIANO 1968 = A. Momigliano, *Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano*, in A. Momigliano (a c. di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. it. A. D. Morpurgo, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1968, (ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford University Press, London 1963), pp. 3-20.

- MOMIGLIANO 1973 = A. Momigliano, *La caduta senza rumore di un impero*, in “Annali della Scuola Normale di Pisa.” III,3,2 (1973), pp. 397-418.
- MONDIN 2009 = L. Mondin, *Appunti per una critica (inter)testuale della poesia Latina*, in L. Zurli-P. Mastandrea (a c. di), *Poesia Latina, nuova e-filologia*, Roma 2009, pp. 73-105.
- MORESCHINI 1997 = C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997.
- MORESCHINI 2008 = C. Moreschini, *I Padri Cappadoci*, Roma 2008.
- MORESCHINI 2019 = C. Moreschini, *Gregorio Nazianzeno maestro di Gerolamo*, in “Maia” 71 (2019), pp. 630-639.
- MORI 2013 = R. Mori, *Sedulio: tra prosa e poesia*, Padova 2013.
- MORI 2015 = R. Mori, *Il personaggio di Mosè nell’opera parafrastica di Sedulio*, in F.Gasti-M. Cutino (a c. di), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*, Pavia 2015, pp. 59-72.
- MORI 2019 = R. Mori, *L’inno seduliano A solis ortus cardine: un percorso tra memoria letteraria e ‘autocitazioni*, in “Il calamo della memoria” VIII, 2019, pp. 195-214.
- NAZZARO 2012 = A.V. Nazzaro, *Praefatio ed Epilogus degli Evangeliorum libri IV di Giovenco*, in “Analecta Nicolaiana. Studi e Fonti dell’Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica S. Nicola della Facoltà Teologica Pugliese”, 13 (2012), pp. 11-35.
- O’CONNELL 2019 = P.A. O’Connell, *Homer and his legacy in Gregory of Nazianzus’ ‘On his own affairs’*, in “Journal of Hellenic Studies” 139 (2019), pp. 147-171.
- OTLEWSKA-JUNG 2041 = M. Otlewska-Jung, *Orpheus and Orphic Hymns in the Dionysiaca*, in K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis in context*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014, pp. 77-96.
- PALLA 1977 = R. Palla, *‘Aeterna in secula’ in Giovenco, ‘Praefatio’ 17*, in “Studi classici e orientali” 26 (1977), pp. 277-282.
- PALLA 1989 = R. Palla, *Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianzeno*, in “Wiener Studien” 102 (1989), pp. 169-185.
- PASCHALIS 2020 = M. Paschalis, *The ‘Profanity’ of Jesus’ Storm-calming Miracle (Juvencus 2.25–42) and the Flaws of Kontrastimitation* in F. Hadjittofi, A. Lefteratou (eds.), *The genres of Late Antique Christian poetry*, 2020, pp.191-207.
- PELLEGRINO 1932 = M. Pellegrino, *La poesia di s. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1931, pp. 12-27.
- PONTANI 1996 = F. Pontani, *Su Nonno, ‘Parafrasi’ B 1-60*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia” IV, 1, 1 (1996), pp. 93-102.
- PONTANI 2018 = F. Pontani, *Hellenic Verse and Christian Humanism: From Nonnus to Musurus*, in “International Journal of the Classical Tradition” 25 (2018), pp. 216-240.
- PUECH 1946 = H. C. Puech, Pierre Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, in “Revue de l’histoire des religions” 131 (1946), pp. 187-197.

- RAIMONDI 2012 = M. Raimondi, *Imerio e il suo tempo*, Roma 2012.
- RAUBITSCHKEK 1964 = A. E. Raubitschek, *Iamblichos at Athens* in “Hesperia: the journal of the American school of classical studies at Athens” 33 (1964), pp. 63-68.
- RICHE’ 1966 = P. Riché, *Educazione e cultura nell'Occidente barbarico: dal sesto all'ottavo secolo*, Roma 1966.
- RICHE’ 1970 = P. Riché, *Dall'educazione antica all'educazione cavalleresca*, Milano 1970.
- RICHE’ 1984 = P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente Cristiano: dalla fine del V secolo alla meta dell' XI secolo*, Roma 1984.
- RIEGL 1985 = A. Riegl, *Late Roman art industry*, Roma 1985, pp. 5-17.
- ROBERTS 1985 = M. Roberts, *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*, Liverpool 1985.
- ROTONDO 2008 = A. Rotondo, *La voce divina nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*, in “Adamantius” 14 (2008), pp. 287-310.
- ROTONDO 2012 = A. Rotondo, *Pietro, 'l'altro discepolo' e la portinaia (Gv 18, 15-18): nell'esegesi di Nonno di Panopoli (Par. 18, 69-90)*, in D. Candido – C. Raspa (eds.), *Quasi Vitis (Sir 24, 23). Miscellanea in memoria di Antonino Minissale*, “Quaderni di Synaxis” numero speciale 2, Catania 2012, pp. 303-314.
- ROTONDO 2013 = A. Rotondo, *Corpo e gesto nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*, in G. Ruggieri (ed.), *Il corpo e l'esperienza religiosa*, “Quaderni di Synaxis” 30, Catania-Troina 2013, pp. 93-108.
- SALZMAN 1987 = M.R. Salzman, *'Superstitio' in the "Codex Theodosianus" and the Persecution of Pagans*, in “Vigiliae Christianae” 41 (1987), pp. 172-188.
- SALZMAN 1993 = M. R. Salzman, *The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the "Theodosian Code"* in “Zeitschrift für Alte Geschichte” XLII/3 (1993), pp. 362-378.
- SANTORELLI 2019 = P. Santorelli, *Il motivo della luce nella parafrasi evangelica di Giovenco*, in “Auctores nostri” 22 (2019), pp. 201-213.
- SCHWYZER 1981 = H.R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas, Der Lehrer Plotins*, Dusseldorf 1981, p. 36.
- SFAMENI GASPARRO 2006 = G. Sfameni Gasparro, *Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani (V-VI sec.): La vita di Severo di Zaccaria Scolastico* in “MHNH” 6 (2006), pp. 53-62.
- SHERRY 1996 = L.F. Sherry, *The Paraphrase of St. John attributed to Nonnus*, in “Byzantion” 66, 2 (1996), p. 409-430.
- SHORROCK 2011 = R. Shorrock, *The myth of paganism*, London 2011.

- SIEBER 2018 = F Sieber, *Words and Their Meaning. On the Chronology of the Paraphrasis of St John's Gospel*, in H. Bannert, N. Kröll (eds.), *Nonnus of Panopolis in context II: Poetry, Religion, and Society*, Leiden Boston, 2018, pp. 156-165.
- SIPIONE 2011 = C. Sipione, *Strategie di legittimazione dell'epica biblica da Giovenco a Otfrid di Weissenburg*, in E. Creazzo, S. Emmi, G. Lalomia (a c. di), *Racconto senza fine*, Rubbettino 2011, p. 431-458.
- SPINAZZE' 2011 = L. Spinazzè, *Risalire alle fonti: dall'edizione Musisque Deoque ai testimoni manoscritti*, in P. Mastandrea, L. Spinazzè (a c. di), *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici. I lavori del progetto Musisque Deoque: Venezia 21-23 giugno 2010*, Amsterdam 2011, pp. 59-71.
- SPRINGER 1988= C.P.E. Springer, *The gospel as epic in late antiquity*, Brill Leiden 1988.
- SPRINGER 2020 = C.P.E. Springer, *Sedulius' Peter: Intention and Authority in the Paschale carmen*, in R. Dijkstra (ed.), *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60-800 CE)*, Brill 2020, pp. 188-199.
- STEAD 1994 = C. Stead, *Arius in modern research* in "The Journal of theological studies" 45 (1994), pp. 24-36.
- ŠUBRT 1993 = J. Šubrt, *Jesus and Aeneas*, in "Folia philologica" 16 (1993), pp. 10-17.
- TOYNBEE 1951 = A. J. Toynbee, *A study of history*, Oxford 1951.
- TRIGG 2001 = J. W. Trigg, *God's marvelous oikonomia: reflections of Origen's understanding of divine and human pedagogy in the address ascribed to Gregory Thaumaturgus*, in "Journal of early Christian studies" 9:1 (2001), pp. 27-52.
- VAN DAM 1985 = R. Van Dam, *From paganism to Christianity at late antique Gaza* in "Viator" 16 (1985), pp. 1-20.
- VAN DAM 2007 = R. Van Dam, *The roman revolution of Constantine*, Cambridge 2007.
- VAN DER LAAN 1993 = P.W.A.Th. Van der Laan, *Imitation créative dans le Carmen Paschale de Sédulius*, in J. Den Boeft, A. Hilhorst (ed.), *Early Christian Studies*, Leiden-New York-Köln 1993, pp. 135-165.
- VENUTI 2011 = M.C. Venuti, *L'apparato digitale di Virgilio*, in P. Mastandrea, L. Spinazzè (a c. di) *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici. I lavori del progetto Musisque Deoque: Venezia 21-23 giugno 2010*, Amsterdam 2011.
- VOGT 1968 = J. Vogt, *Pagani e cristiani nella famiglia di Costantino il Grande*, in A. Momigliano (a c. di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. it. A. D. Morpurgo, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1968, (ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford University Press, London 1963), pp. 45-64.

- VON HAEHLING 1978 = R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie*, Bonn 1978.
- WARTENA 2017 = G.F. Wartena, *Epic Emotions: Narratorial Involvement in Sedulius' Carmen Paschale*, in "Studia Patristica" XCVII (2017), pp. 193-202.
- WATTS 2004 = E. Watts, *Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A. D. 529*, in "Journal of roman studies" 94 (2004), pp. 168-182.
- WATTS 2004 = E. Watts, *Student travel to intellectual Centers: what was the attraction?* in L. Ellis, F. L. Kidner (eds.), *Travel, communication and geography in late antiquity, sacred and profane*, 2004, pp. 13-23.
- WATTS 2005 = E. Watts, *An Alexandrian Christian response to fifth century neoplatonic influence* in P. Brown, A. Smith, K. Alt, *The philosopher and society in late antiquity: essays in honour of Peter Brown*, The Classical Press of Wales 2005, pp. 215-229.
- WATTS 2006 = E. Watts, *City and school in late antique Athens and Alexandria*, University of California press, 2006.
- WATTS 2013 = E. Watts, *Damascius' Isidore: collective biography and a perfectly imperfect philosophical exemplar*, in M. Dzielska, K. Twardowska (a c. di), Cracow 2013, pp. 159-168.
- WATTS 2017 = E. J. Watts, *Hypatia, The life and legend of an ancient Philosopher*, Oxford 2017.
- WILLIAMS 1987 = R. Williams, *Arius, heresy and tradition*, Cambridge 1987.
- WILSON 1983 = N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Cambridge 1983.
- YPSILANTI-FRANCO 2018 = M. Ypsilanti, L. Franco, *Characterization of Persons and Groups of Persons in the Metabole*, in D. Bright, S. McGill, J. Pucci (a c. di) *Nonnus of Panopolis in context II: Poetry, Religion, and Society*, Leiden Boston 2018, pp. 166-183.