

NOTE AL PRIMO CARME TEOLOGICO
DI GREGORIO NAZIANZENO

Il primi tre *Carmi teologici*, che Gregorio Nazianzeno compose dopo il suo ritiro ad Arianzo nel 384 in onore delle ipostasi trinitarie, detti poi *Arcana* con i seguenti quattro o cinque, hanno precise corrispondenze con i suoi cinque *Discorsi teologici* (or. 27-31) del 380, che pertanto ne costituiscono la migliore chiave di comprensione: difatti nelle or. 27 e 28, preliminari alla trattazione specifica, si trovano analogie col *Primo carme*, introduttivo ed espositivo della fede trinitaria; le or. 29 e 30 trattano del Figlio come il *Secondo carme*; infine l'or. 31, come il *Terzo carme*, affronta la tematica dello Spirito santo. Del resto, *Discorsi* e *Carmi* sono accomunati dalla polemica contro l'arianesimo radicale anomeo degli eunomiani (1).

Il *Primo carme* (2) ha un carattere programmatico: non solo Gregorio chiama le sue parole "proemio" (προοίμιον, v. 16), ma soprattutto vi espri-

(1) *Carm.* 1.1.1-3 (PG 37.398-415), detti *Arcana* già nell'edizione di D. Hoeschel, *S. Gregorii... Arcana...*, Lugduni Batavorum 1591; or. 27-31 (P. Gallay - M. Jourjon, SC 250, Paris 1978). Cronologia: J. Quasten, *Patrologia*, II, trad. ital. Casale 1967, 244, 247. Dottrina: J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1951; Th. Špidlík, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma 1971; E. Bellini, *Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno*, "Augustinianum" 13, 1973, 525-534. Poesia teologica: A. Ludwich, *Nachahmer und Vorbilder des Dichters Gregorios von Nazianz*, "RhM" N.F. 42, 1887, 233-238; M. Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932, in particolare 28-33; B. Wyss, *Zu Gregor von Nazianz*, in *Phyllobolia für P. Von der Mühlh*, Basel 1946, 153-183; *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*, "MH" 6, 1949, 177-210; R. Keydell, *Die literarhistorische Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz*, "Stud. biz. e neoell." 7, 1950, 134-143, ora in *Kleine Schriften zur hellenistischen und spätgriechischen Dichtung (1941-1976)*, Leipzig 1982, 291-300; *Ein dogmatisches Lehergedicht Gregors von Nazianz*, "ByzZ" 44, 1951, 315-321, ora in *Kleine Schriften...* 306-312 (gli *Arcana*); D. A. Sykes, *The Poemata Arcana of St Gregory Nazianzen*, "JThSt" N.S. 21, 1970, 22-42; "ByzZ" 72, 1979, 6-15; Fr. Trisoglio, *La poesia della Trinità nell'opera letteraria di San Gregorio Nazianzeno*, in *Forma futuri. Studi...* M. Pellegrino, Torino 1975, 712-740; Cl. Moreschini, *Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno*, in S. Felici (cur.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri. Età postnicena*, Roma 1988, 51-63. Eunomiani e anomei in genere: M. Spanneut, *Eunome de Cyzique*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, XIV, Paris 1963, 1399-1405; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 253-259, 464-469; cfr. J. H. Newman, *Gli Ariani del quarto secolo*, trad. ital. Milano 1981, 257-268.

(2) PG 37.398-401.

me intenti poetici. In primo luogo (vv. 1-5) c'è la perplessità derivante dalla consapevolezza del limite delle sue forze intellettuali e dei suoi mezzi espressivi (νόος, v. 3) rispetto all'argomento sublime: la rivelazione della divinità in sé, dei suoi decreti e del governo provvidenziale del mondo (vv. 3-5).

La problematica estetica occasionata dall'assunzione di un contenuto strettamente speculativo e assolutamente trascendente, sproporzionato pertanto rispetto alle capacità formali del poeta, ricorda, nonostante i retroterra metafisici divergenti *toto caelo*, analoghi sviluppi di Lucrezio, dove il *cor*, il *pectus* e soprattutto la *mens* corrispondono al νόος di Gregorio, nel significato di "ispirazione", "genio", *ingenium*, che "incita" (οἶσι ὄρωρε νόος, v. 3) il poeta al suo carme (3). In Gregorio, poeta teologo, prevale il senso della propria pochezza in relazione alla sublimità dell'argomento. Così sarà in Dante, i cui paralleli non presuppongono ovviamente un'ipotesi di dipendenza, – il tentativo di poesia metafisica dotta di Gregorio non ebbe grande fortuna neppure in Oriente, se si prescinde dalle verosimili allusioni di Nonno di Panopoli (4) –, ma palesano tuttavia analogie espressive suggerite da una fenomenologia religiosa e da un'intenzione poetica assai simili: "l'ingegno" è il νόος (v. 3) e la "possa" richiama lo σθένος (v. 4) (5).

Gregorio esprime l'aporia, gnoseologica ed estetica a un tempo, con due immagini consacrate dalla tradizione poetica: la navigazione su "zattere" (σχεδίησι, v. 1) e il volo (v. 2). La "zattera", piccola come quella di Odisseo (6), suggerisce la fragilità dello strumento intellettuale in ordine alla ricerca e scoperta del vero metafisico e della sua espressione poetica. L'immagine della navigazione, già assunta da Pindaro per delineare l'impresa poetica con l'assistenza della Musa (7), si radica nella comune sensibilità greca della vita come viaggio per mare, cara anche alla tradizione

(3) Lucrezio 1.922-925 ... *acri / percussit thyrsos laudis spes magna meum cor, / et simul incussit suavem mi in pectus amorem / Musarum, quo nunc instinctus mente vigenti l...*; cfr. 922-950, 4.1-25, 5.1 sg.

(4) Gregorio e Nonno: A. Ludwig, *Nachahmer...*; *Nonni... Dionysiaca*, I, Lipsiae 1909, IX; E. Livrea, *Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia, "Prometheus"* 13, 1987, 102 e n. 14., 120 n. 57.

(5) *Par.* 14.103 "Qui vince la memoria mia lo 'ngegno"; 33.142 "A l'alta fantasia qui mancò possa"; cfr. 1.7-9; 14.103, 105; 33.106-108, 121-123, 139. Tuttavia un sospetto di una certa dipendenza, da verificare, è indotto dall'immagine trinitaria dei "tre giri" in *Par.* 33.115-120, di cui non si citano precedenti (*ne verbum quidem* in N. Sapegno, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. III: Paradiso*, Firenze 1969², 423 *ad. loc.*), eppure presente già in Gregorio, *or.* 31.14 (PG 36.149A; SC 250.302)... οἶον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις ("... come in tre soli sovrapposti l'uno all'altro, unica è la fusione della luce").

(6) *Od.* 5.251, 314, 315; 7.274.

(7) *Pyth.* 4.3, 11.39-41; *Nem.* 6.28 sg. (con la Musa), cfr. 5.3 sg.

patristica: Gregorio la specifica in relazione alle capacità intellettuali e poetiche, la "zattera", e a un contenuto teologico, la "lunga navigazione" (μακρὸν πλόον, v. 1), "la infinita via / che tiene una sostanza in tre persone", che "nostra ragione" dovrebbe "trascorrer", per dirla con Dante (8). E ancora a Dante, probabilmente attraverso Properzio, ci riconduce l'immagine nautica: "Per correr miglior acque alza le vele / omai la navicella del mio ingegno, / che lascia dietro a sé mar sì crudele"; si cita infatti come fonte, una delle elegie dai motivi espressamente callimachei, in cui Properzio, ammonito da Apollo a non affrontare tematiche epiche, si sente consigliare dal dio a non "appesantire la barchetta del genio (*ingenii cumba*)" (9). Anche il passo di Properzio, come il proemio di Gregorio, è espressivo della sua estetica, ma gli esiti poetici sono diversi: in Properzio, dissuasivo, come un tempo Callimaco, suo modello, da Apollo dall'impegnarsi in un poema epico, c'è l'accoglimento cordiale da parte di un *poëta novus* della lezione alessandrina col rifiuto della magniloquenza per preferire una circospetta navigazione costiera, motivo e metafore che si ritroveranno in Virgilio, Orazio e Ovidio. Gregorio invece, come poi Dante, intende espressamente avventurarsi nella sublimità epica della metafisica (10).

L'uso del verso eroico ne è già un segno, come del resto l'epicità, per esempio, della clausola omerica πρὸς οὐρανὸν ἀστεροέντα (v. 2) (11). Inoltre, la navigazione "lunga" (μακρὸν, v. 1), a differenza di Properzio, è spia del rifiuto del piccolo cabotaggio in vista dell'avventura nel mare aperto delle problematiche sul fondamento ultimo della realtà, περὶ ἀρχῶν, come alcuni codici titolano questo *Primo carme*: navigazione dunque, che si salda con l'immagine del volo al v. 2, così come il "folle volo" dell'Ulisse dan-

(8) *Purg.* 3.37-39.

(9) Dante, *Purg.* 1.1 sg.; Properzio 3.3.22, cfr. 22-24; 9.3 sg., 35 sg., 43 sg.

(10) Callimaco, *Aet.* 1 fr. 1.21-29 Pf.; cfr. *hymn.* 2.105-113; Virgilio, *Georg.* 2.41, 44 sg.; Orazio, *carm.* 3.15.1-4; Ovidio, *trist.* 2.329 sg.; Dante, *Par.* 2.1-15: "O voi che siete in picciotta barca...". *Navigium animae*: A. Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien 1947; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 65-76; H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, trad. ital. Bologna 1971, 357-417; *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, trad. ital. Roma 1971, 395-966; R. Freise, *Zur Metaphorik der Seefahrt in der Gedichten Gregors von Nazianz*, in *Symposium Nazianzenum. Forschungen zu Gregor von Nazianz*, II, Paderborn 1983, 159-163. Properzio e Dante: A. La Penna, in A. La Penna - G. Leto, *Sesto Properzio. Elegie*, Torino 1970, LIII sg.; E. Raimondi, *Canto I*, in *Lectura Dantis Scaligeri. Purgatorio*, Firenze 1967, 3-7; N. Sapegno, *Dante Alighieri. La Divina Commedia. II: Purgatorio*, Firenze 1967², 1; G. Stabile, *Navigazione celeste e simbolismo lunare in "Paradiso" II*, "StudMed" 21, 1980, 97-140.

(11) *Il.* 15.371, 19.128; *Od.* 9.527, 11.17. Omero in Gregorio: V. A. Frangeskou, *Gregory Nazianzen's Usage of the Homeric Simile, "Hellenica"* 36, 1985, 12-26.

tesco è il suo ultimo viaggio per mare, denso anch'esso di significati teologici (12). L'invocazione allo Spirito (vv. 22-24) colloca l'immagine marina sulla tradizione della preghiera per la felice navigazione della vita (13).

Con verosimiglianza dietro alle "ali sottili" (τυτθαίς πτερύγεσσι, v. 2), – "le proprie penne" di Dante –, è da ravvisare un'allusione al mito di Dedalo e Icaro, nel quale la tradizione poetica indicava un pericoloso esempio di *hybris* (14). Le "ali dell'anima" richiamano tuttavia il *Fedro* platonico ("... la natura dell'ala [τοῦ πτεροῦ], con cui l'anima si solleva [κουφίζεται]..."), in un contesto di sublimazione dell'*eros paidikòs* (15), forse suggerita da un frammento di Anacreonte, assai simile al v. 2 di Gregorio: "... volo verso l'Olimpo con ali leggere (πρὸς... πτερύγεσσι κούφαις) a motivo di Eros, perché <il ragazzo> non vuol passare con me la giovinezza" (16). L'immagine, cara alla sensibilità mistica anche cristiana, la si ritrova in *or.* 16.16, dove Gregorio si propone di elevare la carne con le ali della ragione, e in *or.* 28.28: "... sollévati verso l'aria con le ali della mente (πρὸς... κουφίσθητι τοῖς τῆς διανοίας πτεροῖς), ... verso (πρὸς) le cose del cielo e il cielo (οὐρανόν) stesso e le cose che sono sopra il cielo" (17).

Il νόος, "ragione intuitiva e speculativa", "ispirazione" e "capacità poetica" nello stesso tempo, induce Gregorio a "rivelare la divinità" (v. 3), compito impossibile anche agli "esseri celesti" (οὐρανίοισι), termine epico, che in ambito cristiano viene a significare gli angeli, ai quali spetta la lode di Dio, e i beati: "Non so, – dice Gregorio in *or.* 28.4 –, se non [sia assolutamente impossibile e irrealizzabile comprendere col pensiero una realtà così grande] anche per le nature eccelse e intelligenti, le quali, per la loro vici-

(12) *Inf.* 26.125, cfr. 90-192; *Purg.* 3.34-36.

(13) Cfr., per es., Clemente Alessandrino, *Strom.* 6.9.79.1; *ecl. proph.* 10; *quis div. salv.* 34.3; cfr. H. Rahner, *Εὐλογία*, in *Perennitas. Beiträge... Th. Michels*, Münster i. W. 1963, 1-7.

(14) *Purg.* 33.139. Dedalo e Icaro: Orazio, *carm.* 1.3.34 sg.; Virgilio, *Aen.* 6.14-16; Ovidio, *ars* 2.37-39, 75 sg., 83 sg., *met.* 8.223-225; *carm.* 415.47 sg. A. Riese: cfr. E. Rocchigiani, *Contributo allo studio del concetto di spes nella latinità: un'analisi del "carne de spe"* (415 Riese), diss. inedita, Firenze 1986, 263-274.

(15) 248C, cfr. 249A, 251B-D, 255CD. Sublimazione dell'*eros*: V. Di Benedetto, *Platone. Simposio*, Milano 1985, 34-65.

(16) Fr. 52 E. Diehl, e *app. ad loc.* per l'integrazione ποις al v. 2; cfr. Theogn. 1097.

(17) *Or.* 16.15 (PG 35.953C); 28.28 (PG 36.65B; SC 250.162): P. Courcelle, *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du 'vol de l'âme'*, "Annuaire du Collège de France" 63, 1963, 376-388; 64, 1964, 392-404; per la tematica cfr. G. Bachelard, *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*, trad. it., Como 1988. Platonismo di Gregorio: J. Dräseke, *Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, "RhM" 15, 1906, 141-160; Cl. Moreschini, *Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno*, "ASNP" s. III 4.4, 1974, 1347-1392.

nanza a Dio e il loro splendore in piena luce, forse potrebbero venire rischiarate, se non totalmente, almeno in modo più perfetto e più incisivo di noi" (18). Analogamente in un *Inno a Dio*, espressione di una paradossale e antinomica teologia negativa, Gregorio oltre a riprendere i temi dell'incomprensibilità e ineffabilità divina (σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός) si domanda: "Quale intelletto celeste (τίς νόος οὐρανίδης) può penetrare i veli" della divinità? (19).

Significativo è comunque il termine νόος: in *or.* 28.13 proprio l'"intelletto" nel suo aspetto intuitivo tenta "con la sua debolezza" la conoscenza di Dio e delle "reatà che superano le sue forze" (20). È infatti la facoltà più idonea a conoscere Dio, per la sua somiglianza, perché anche Dio è νόος (v. 29) e il suo Verbo νόημα ("pensiero", v. 34), come Gregorio dice in *or.* 28.17 (21). Egli sottolinea ora la relativa conoscenza di Dio mediante l'"intelletto", ora l'assoluta trascendenza e incomprendibilità divina rispetto ad ogni umano sapere (22): inconoscibile è comunque la sua natura (23), sicché in *or.* 28.13 l'"intelletto" umano, frustrato nelle sue attese conoscitive, è costretto a ripiegare sulla contemplazione delle creature e sulla conoscenza *a posteriori* della divinità, come su una "navigazione secondaria" (δεύτερον... πλοῦν) (24), conforme alla nota immagine del *Fedone*, in un contesto che richiama tematiche e immagini di Gregorio. "Mi sembra", dice Simmia, "che sia impossibile o assai difficile in questa vita avere una cognizione chiara su questioni del genere [sulla realtà ultraterrena], ma che comunque... si deve ottenere uno di questi due risultati: o apprendere e trovare come stanno le cose oppure, se questo è impossibile, assumere per lo meno il ragionamento umano migliore e meno confutabile, imbarcarsi su questo

(18) *Or.* 28.4, cfr. 31 (PG 36.32A, cfr. 72C; SC 250.108, cfr. 174); *carm.* 1.1.2.3 (PG 37.402): J. Rousse, *Les anges et leur ministère selon S. Grégoire de Nazianze*, "MSR" 22, 1961, 134-152.

(19) *Carm.* 1.1.29.3, 14 sg. (PG 37.507): cfr. R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione col razionale*, trad. ital. Milano 1986, 45 sg., 176 (erronea attribuzione dell'inno a Gregorio Nisseno), 182. Trascendenza di Dio: A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. IV: Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, 6-140; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. ital. Bologna 1975, 381-405.

(20) PG 36.44A, SC 250.128: cfr. Plotino 5.3.6, 6.7.35.

(21) *Or.* 28.17 (PG 36.48C; SC 250.134); cfr. *or.* 12.1; 14.7 (PG 35.844B, 865B); 28.21; 30.20 (PG 36. 53AB, 129A; SC 250. 142, 266); 32.9; 38.7 (PG 36.184C, 317B-D); *carm.* 1.1.2.37 sg., 10.1, 33 sg.; 2.10.90, 651; 2.1.38.5 (PG 37.404, 464, 467, 687, 727, 1325): S. Zincone, *L'anima come immagine di Dio nell'opera di Gregorio Nazianzeno*, "CCC" 6, 1985, 565-571. Cfr. Plotino 5.3.5, 4.2, 5.2 sg., 8.5.

(22) *Or.* 28.10 sg. (PG 36.40A-C; SC 250.120, 122).

(23) *Or.* 28.5, 9 (PG 36.32B, 36C, 37A; SC 250.108, 118); 40, 5 (PG 36, 364B).

(24) PG 36.44A; SC 250.128.

come su zattere (ἐπὶ σχεδίας) e, rischiando, affrontare la navigazione (διαπλεῦσαι) della vita, a meno che non si possa compiere il percorso in modo più sicuro e meno pericoloso, su un mezzo più stabile, ossia su una parola divina". Socrate riprenderà l'immagine nautica, dopo la delusione speculativa circa la causalità del νοῦς di Anassagora: "Da parte mia, per una causa del genere, per sapere com'è, molto volentieri mi sarei fatto discepolo di chiunque; ma, siccome... non fui in grado né di trovarla da me né di prenderla da un altro, vuoi che ti mostri come ho messo in atto la seconda navigazione (δεύτερον... πλοῦν) per la ricerca della causa?" (25).

Per Gregorio è umanamente impossibile spiegare anche le operazioni divine *ad extra*: anche in *or.* 28.21, dopo aver introdotto l'"intelletto" come organo di pura speculazione ed aver tuttavolta affermato l'assoluta inconoscibilità della natura divina, Gregorio riconosce con Paolo (*Rom* 11.13) l'imperscrutabilità dei suoi "giudizi" (κρίματα) (26), equivalenti ai "decreti" (ῥος) del v. 5. Non solo: sempre in *or.* 28, subito dopo (22-30), si difonde ampiamente in una descrizione della natura, per dimostrare, con un'argomentazione *a minore ad maius*, che, se sono inspiegabili molti fenomeni naturali, *a fortiori* lo deve essere la vita intradivina (27). Ora, proprio al v. 5 è detto impervio alla ragione umana anche il governo della provvidenza sul mondo (v. 5): a questo proposito, nell'espressione οἴκα παντός ("timone del tutto") riappare l'idea della nave applicata però all'universo, "gran mar dell'essere" (28), nave il cui timoniere è la divinità. L'immagine generica è certo comune per postulare una mente ordinatrice a partire dall'ordine delle cose, conforme alla dottrina tradizionale della conoscenza analogica di Dio a partire dalle creature, fatta propria anche da Gregorio (*or.* 28.6, 13, 16) (29); tuttavia, la terminologia specifica del "timone del tutto" rimanda ad un preciso πάντων οἴκα, tenuto da Eros e da Thanatos negli *Inni orfici* (30).

Sembra sottinteso a queste prime battute (vv. 1-5), caratterizzate da un'epica solennità, espressione poetica di un contenuto metafisico, il concetto platonico, caro al platonismo medio e ai primi scrittori cristiani, che

(25) 85CD, 99CD, cfr. 97B-99D: L. D. Ross, *The Deuteros Plous. Simmias' Speech, and Socrates' Answer in Plato's 'Phaedo'*, "Hermes" 110, 1982, 19-25.

(26) PG 36.53A-D; SC 250.142, 144.

(27) PG 36.56A-71C; SC 250.144-170.

(28) Dante, *Par.* 1.113.

(29) PG 36.32C-33A, 44B, 45D-48B; SC 250.110, 112, 128, 132, 134): cfr. Teofilo Antiocheno, *ad Autol.* 1.5 (SC 20.66); Luciano 21.46-49; Atanasio, *c. gent.* 40 (R. W. Thompson, 110). Sulla tematica cfr. A.-J. Festugière, *La révélation... II: Le Dieu cosmique*, Paris 1949; Plagnieux, *Saint Grégoire... 278-287*.

(30) 58.8, 87.1, cfr. 64.8 (Nomos) Quandt.

“difficile è trovare il Fattore e Padre dell'universo e impossibile, una volta trovato, il dirlo a tutti”, che, con la probabile mediazione della gnosi ermetica, riecheggia in *or.* 28.4, come manifesto dell'ineffabilità divina (31).

La coscienza dell'inadeguatezza delle capacità intellettuali e poetiche alla sublimità dell'argomento, espressa già da Platone nel delineare “l'iperuranio”, che “nessuno dei poeti di qua ha ancora celebrato né mai lo celebrerà degnamente” (32), è motivata dalla percezione della ‘grandezza’ infinita di Dio, μεγάλης θεοότητος (v. 5), attributo comune e di solito al positivo in Gregorio, ma di pregnante significato metafisico, come poi al v. 28 (33).

La consapevolezza della trascendenza divina e della povertà umana è “tuttavia” (ἔμπης, v. 6) superata dalla fiducia in una *suppletio* divina (vv. 6-8): l'accettazione da parte di Dio, più che dell'abbondanza, di un dono modesto ma offerto con amicizia, quale l'intento di Gregorio stesso di una poesia teologica, sembra presupporre non solo l'episodio evangelico dell'obolo della vedova (*Mc* 12.42 sg., *Lc* 21.2 sg.), ma anche certe tematiche della poesia alessandrina e neoterica, in cui a un umile personaggio, – Ecale, Filemone e Bauci, il *pauper Amiclas* –, è dato ospitare e offrire semplici doni alla divinità o a illustri personaggi: anzi, “il dono” (δῶρον) di Gregorio, fatto “da mano amica, seppur scarsa (φιλῆς ὀλίγης τε)” (v. 6 sg.) richiama esplicitamente “il dono piccolo e caro” (δόσις ὀλίγη τε φίλη τε) dell'ospitalità di Eumeo a Odisseo. Gregorio del resto nei suoi versi accenna con moduli callimachei all'ospitalità della vedova di Zarepta di Sidone (*3 Reg.* 17.9-16) (34). L'umiltà cristiana dunque, espressa dai temi classici della

(31) *Tim.* 28C, in *or.* 28.4, 17 (PG 36.29C, 48C; SC 250. 106, 108, 134); cfr. 32.7 (PG 36.317B-D): cfr. *corp. Herm.* fr. 1.1 (Festugière III 2): citazioni e allusioni in Festugière, *La révélation... IV: Le Dieu inconnu...*, XIII sg. 92. 94. 102-132; *Corpus Hermeticum. III: Fragments*, Paris 1954, XIII sg., 2; A. D. Nock, *The Exegesis of Timaeus* 28C, “VChr” 16, 1962, 79-86; Daniélou, *Messaggio evangelico...* 130-138; J. Pépin, *Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique*, “VChr” 36, 1982, 251-260; D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1983, 7, 277 sg., 280. Ineffabilità: *or.* 30.17 (PG 36.125B; SC 250.262); 39.7; 40.5 (PG 36.317B-D, 364B); G. Del Ton, *Tà ἀπόρητα nel linguaggio di S. Gregorio Nazianzeno*, “Augustinianum” 13, 1973, 567-575; Th. Špidlík, *La parola della lingua nativa nel servizio del mistero inesprimibile: problema di Gregorio Nazianzeno*, “Augustinianum” 14, 1974, 541-548.

(32) *Phaedr.* 247C.

(33) Cfr. *car.* 1.1.2.28, 40, 51 (PG 37.404, 405): Trisoglio, *La Trinità...* 718 sg. Cfr. M. Bissinger, *Das Adjektiv μέγας in der griechischen Dichtung*, München 1966.

(34) Ecale: Callimaco, *Hec.* fr. 231, 241, 251, 253.7-12, 254, 256 Pf.; Filemone e Bauci: Ovidio, *met.* 8.626-724, in particolare 629 *tamen una recepit, / p a r v a quidem [domus...], / sed pia Baucis...*; Amicla: Lucano 5.515-596; Eumeo: Omero, *Od.* 14.58; vedova di Sidone: Gregorio, *car.* 1.2.2.172-176 (PG 37.592).

sproporzione delle capacità formali rispetto a un contenuto trascendente, si traduce, come in una vocazione profetica (35), nella certezza che Dio, accogliendo il proposito del poeta teologo (v. 8; cfr. v. 3), gli conferisce una specie d'investitura. Motivi classici si saldano con un sentire biblico, che conferisce solennità al ministero del vate rivelatore.

Ne è spia l'allontanamento di ipotetici indegni (vv. 8-15) sulla falsariga della disciplina dell'arcano propria della liturgia cristiana, come già dei misteri, espressa con terminologia consacrata anche dalla tradizione poetica: ἀλλ' ἀπὸ τῆλε / φεύγετε, ὅστις ἀλιτρός... / οἱ δὲ βέβηλοι... ("ma lungi fuggite, malvagi..., ed i profani...", vv. 8-10) è evidente allusione al manifestarsi di Apollo nel relativo inno callimacheo ἐκάς ἐκάς ὅστις ἀλιτρός... ("via, via ogni malvagio...") e al prologo degli *Aetia* ἔλλετε Βασκανίης ὀλοὸν γένος... ("alla malora, rovinosa stirpe del Livore..."). L'espressione fu ripresa per l'epifania di Proserpina da Virgilio: *Procul o procul este, profani* – i βέβηλοι del v. 10, termine tecnico, già presente in un celeberrimo detto orfico ampiamente attestato e orchestrato da autori pagani e cristiani: θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, "chiudete le porte, profani" (36). Anche Gregorio è cosciente di usare una terminologia misterica: se in *or.* 27.1 si avvale di una citazione di 2 *Tim* 4.3 (ταῖς βεβήλαις κενοφωνίαις) in *or.* 27.5 introduce un raffronto esplicito con i misteri pagani: "... almeno su questo troviamoci d'accordo: di esprimere (φθέγγεσθαι) misticamente le realtà mistiche e santamente le cose sante, e non gettare in orecchie profane (μὴ ῥίπτειν εἰς βεβήλους ἀκοάς) quel che non va divulgato; e non facciamo apparire più religiosi di noi i devoti dei demoni e gli adoratori di miti e vicende vergognose, i quali pure verserebbero il sangue piuttosto che comunicare certe parole ai non iniziati". Il passo presenta termini analoghi al detto orfico citato, per lo più introdotto dall'emistichio φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί, e a una frase di Porfirio: "... non divulgare queste dottrine e non gettarle fi-

(35) Cfr. H. Gunkel, *I profeti*, trad. ital. Firenze 1967, 113-152; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento. I: Aspetti letterari dell'Antico Testamento*, trad. ital. Brescia 1970, 127-129, 167-175.

(36) Callimaco, *hymn.* 2.2, *Aet.* 1 fr. 1.17 Pf.; Virgilio, *Aen.* 6.628; *Orphic.* fr. 13, 59, 245.1, 247.1, 334 Kern, con le numerose citazioni e allusioni di autori pagani e cristiani, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1963², *ad loc.* Gregorio conosce Callimaco: fa allusione a *Aet.* 1 fr. 1.18 Pf. in *epist.* 51.3 (P. Galloway, I. 66): cfr. A. Kambylis, *Gregor von Nazianz und Kallimachos*, "Hermes" 110, 1982, 120-122. Epifania divina e disciplina dell'arcano: Platone, *symp.* 218B; Orazio, *carmin.* 3.1.1: W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, rist. Hildesheim 1962, 59 n. 2; O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen 1919, 119; Keydell, *Ein dogmatisches Lehergedicht...* 318; O. Weinreich, *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968, 67-74; Fr. Williams, *Callimachus Hymn to Apollo. A Commentary*, Oxford 1978, 15-17.

nanco ai profani (μηδ' ἄχρι καὶ τῶν βεβήλων ῥίπτειν)": è pertanto un indizio della conoscenza da parte di Gregorio del gergo misterico (37). L'aggettivo ἀλιτρός ha una connotazione religiosa già in Omero ("malvagio agli occhi degli dei") e la clausola ὅστις ἀλιτρός ("ogni malvagio"), cara a Gregorio, già in Solone, è all'inizio dell'*Inno ad Apollo* di Callimaco, che attribuisce l'epiteto anche alla "malvagia tracotanza" dei Telchini, denigratori della sua poetica: del resto, l'espressione dell'*Inno* trova una corrispondenza concettuale nell'affermazione che Apollo "appare (φαίνεται) non a chiunque, ma a chi è buono (ὅστις ἐσθλός)", il solo capace di beneficiare della rivelazione, come anche per Gregorio (vv. 3, 19) (38).

Egli infatti, avvalendosi della formula misterica per illustrare il *tremendum* di un'epifania divina, assimila a questa la speculazione teologica, che esige una previa o almeno concomitante purificazione, essendo un "discorso per i puri o almeno per coloro che si purificano" (ἡ καθαροῖσιν / ἡ καθαρομένωνισιν, v. 9 sg.): se Gregorio, con tratti platonici, sottolinea spesso la necessità della purità per accedere a Dio puro e specialmente per occuparsi di teologia, soprattutto in *or.* 27.3 presenta un'analoga terminologia: "Non a tutti spetta ['filosofare' su Dio], perché... spetta a coloro che si sono purificati sia nell'anima che nel corpo, o, almeno, a chi si purifica (κεκαθαμένων, ἡ καθαρομένων). Per chi non è puro infatti (μὴ καθαρῶ) toccare un puro forse non è nemmeno cosa sicura", tematica ripresa in *or.* 28.1: "... abbiamo purificato (ἀνεκαθήραμεν) il teologo, esponendo... chi deve 'filosofare'...: lo devono, per quanto è possibile, i puri (καθαροῖς), perché la luce colga la luce". L'ultimo testo abbina la tematica della purificazione a quella della luce, come spesso in Gregorio (39), e prelude ad un'ampia descrizione della teofania del Sinai: ebbene, proprio ai vv. 11-13 nel contesto della rivelazione a Mosè, è detto che "Cristo lampeggiava" (λαμπομένου), espressione che sarà in Dante, – a Gregorio piacciono le

(37) *Or.* 27.1, 5 (PG 36.12A, 17BC; SC 250.70, 82); *Orphic.* fr. 245.1, 247.1 K.; Porfirio, *de phil. ex orac. haur.* (G. Wolff, 110), in Eusebio, *praep. ev.* 4.8.1 (SC 262.122).

(38) Omero, *Il.* 23.595; Solone fr. 1.27 D.; Callimaco, *hymn* 2.2, cfr. 9; fr. 85.14, cfr. 75.68 Pf.; Filippo di Tessalonica, in *A.P.* 11.321.7; Apollonio Rodio 2.215; Gregorio, *carm.* 1.1.3.52 (PG 37.412).

(39) *Or.* 27.3; 28.1 (PG 36.15CD, 25C; SC 250.76, 100): cfr. 2.7, 71 (PG 35.416AB, 480B; SC 247.96, 98, 184); 7.21 (PG 35.781BC); 39.8, 9 (PG 36.344AB); *carm.* 2.2.7.221 (PG 37.1568): cfr. Platone, *Phaed.* 67AB, 69C; Keydell, *Ein dogmatisches Lehergedicht...* 318; Plagnieux, *Saint Grégoire...* 71-113, in particolare 81-108; Špidlík, *Grégoire...* 15-47; Cl. Moreschini, *Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno*, "Augustinianum" 13, 1973, 535-549; *Il platonismo...* 1358-1362.

immagini luminose richiamate dalla radice λαμπ- (40) – conforme alla tradizione patristica per cui le teofanie dell'Antico Testamento sono da attribuire al Verbo (41). Sulla linea di Origene, per il quale il Sinai rappresenta il coronamento dell'ascesa dell'anima a Dio, Gregorio Nazianzeno, come poi il Nisseno nella *Vita di Mosè* (42), si attarda in un'interpretazione spirituale della teofania e della consegna della Legge a Mosè anche in *or.* 28.2, ampio brano che chiarifica alcuni particolari: "lampi" sono in *Ex* 19.16, e Gregorio, dopo l'accento all'"illuminazione" (ἐλλαμπιν) nella vita intradivina in *or.* 28.1, parla del "monte [Sinai] rischiarato da lampi". Anche "i profani", che Gregorio auspica "schiacciati immediatamente, come belve (θηρες), sotto i sassi che si infrangono" (vv. 11, 13), fanno la loro comparsa in *or.* 28.2: "Se uno è una belva (θηρίον) cattiva, crudele e del tutto incapace di accogliere i *logoi* della contemplazione e della teologia... si ritiri dal monte, altrimenti 'sarà lapidato' (*Ex* 19.13) e abbattuto e 'perirà in malo modo quel malvagio' (cfr. *Mt* 13.23), perché i *logoi* veri e solidi sono pietre per gli uomini belluini (τοις θηριώδεσι)". L'ultimo motivo si ritrova in *or.* 31.1: "Il *logos* non è lapidato, ma lapida, quando vuole, e colpisce con la fionda le belve (θηρία), i *logoi* che si avvicinano in malo modo al monte". Parimenti, come al v. 11 sg. "Cristo", il Verbo, "scrive la legge a Mosè sulle tavole (ἐνὶ πλαξὶ γράφοντος)", così in *or.* 28.2 "il *logos*", che allusivamente sembra essere nello stesso tempo il Verbo divino, il decalogo e la speculazione teologica di Gregorio stesso, "vuole... iscriversi su tavole (πλαξὶ... ἐγγράφεισθαι) solide e di pietra, "scritta dal dito di Dio" (*Ex* 31.18, cfr. 24.12, 32.15 sg.): e, in analogo contesto, "trombe", "lampi", "belve" lapidate ed esclusione di chi non si è santificato figurano in *or.* 2.92 (43).

(40) *Or.* 28.1 (PG 36.28A; SC 250.102); 36.5 (PG 36.272B; SC 318.252); 39.1; 40.5; 44.3 (PG 36.336A, 364B, 609B); cfr. M. Kertsch, *Zum Motiv des Blitzes in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, "WS" N.F. 13, 1979, 166-174. Dante, *Par.* 14.104 "lampeggiava Cristo".

(41) Cfr., per es., Giustino, *apol.* 1.46, 63; *dial.* 128.2 sg.; *rec. ps.-clem.* 1.43.1 sg. (GCS II, 33); Eusebio, *hist. eccl.* 1.1.6-2.10 (GCS II, I, 8-16); H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, trad. ital. I, Brescia 1978, 179-230; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, trad. ital. Brescia 1982, 65, 70, 204, 286, 334, 338, 353, 403; B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità cristologia soteriologia*, trad. ital. Roma 1980, 62, 80, 128, 151, 238, 242 sg.

(42) Origene, *c. Cels.* 1.19 (SC 132.124); *de princ.* 3.1.22 (SC 268.138, 140); Cl. Moreschini, *Influenze di Origene su Gregorio Nazianzeno*, "AATC" N.S. 30, 1979, 33-57. Gregorio Nisseno, *de v. Mos.* 2.152-166 (Simonetti 146-156).

(43) *Or.* 28.1, 2; 31.1 (PG 36.28A-C, 133B; SC 250.102, 276); cfr. 28.92 (PG 36.496AB; SC 247.208, 210).

Il testo dei Maurini, riprodotto da J.-P. Migne (44), al v. 14 sg. κείνοι μὲν δὴ τοῖα· καὶ ὡς Λόγος ὥσε κακίστους / ἡμετέροιο χοροῖο... sembra intendere il dimostrativo τοῖα in senso avverbiale ("in tal modo"): "Quelli possano fare una tale fine...". La correzione sempificatrice κείνοις, *illis quidem sint talia*, ossia la definitiva soppressione cui ha fatto cenno al v. 14 sg., non mi risulta suffragata dalla tradizione manoscritta: anche l'autorevole *cod. Laurentianus* 7.10 (sec. XI), che contiene gli *Arcana*, legge κείνοι (45). Inoltre ancora in *or.* 28.16, dopo una requisitoria contro gli idolatri ingannati e rovinati dal demonio (*or.* 28.14 sg.), Gregorio li liquida in questi termini: οὗτοι μὲν δὴ ταῦτα· ἡμᾶς δὲ ὁ Λόγος δεξάμενος ἐφιτεμένους Θεοῦ... ("costoro fanno questa fine; il *Logos* invece ha accolto noi per il nostro desiderio di Dio...") (46), passo che mi induce ad accettare il testo trádito. È invece probabilmente da correggere ὡς ("come") in ὥς ("così") al v. 14: καὶ ὥς Λόγος ὥσε κακίστους / ἡμετέροιο χοροῖο θεήμαχον ἦτορ ἔχοντας ("e così il *Logos* scaccia i furfanti dal nostro coro, loro dal cuore ostile a Dio"), come i Ciclopi "dal cuore superbo" (ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας) in Esiodo (47): l'ostilità nei confronti di Dio è comunque una nota specifica della figura dell'eretico in Gregorio "a motivo della lingua pugnace contro la divinità e male intenzionata (κακόφρονος)" (48).

Gregorio sembra far allusione al motivo platonico dell'espulsione dell'"invidia dal coro degli dei" (φθόνος... ἔξω θείου χοροῦ), ossia dell'assenza di invidia (φθόνος) nella divinità, passi ricorrenti negli autori cristiani (49) e, in Gregorio, nella stessa *or.* 28.11: "Che il divino sia inafferrabile a mente umana e inimmaginabile in tutta la sua grandezza, non è per invidia (διὰ φθόνον), perché l'invidia (φθόνος) è lungi dalla natura divina" (50): infatti nella chiusa del carme (vv. 35-39), dove si riprende il tema dell'allontanamento dei profani, questi sono detti φθονεροί ("invidiosi", v. 38). Così la clausola ἔρπετε πάντες... ("via, tutti voi...", v. 35), in un poe-

(44) PG 37.399.

(45) Fol. 45^v. Cfr. A. M. Bandini, *Catalogus codd. mss. Bibl. Laurentianae. Codd. Graeci*, I, Florentiae 1764, 219.

(46) PG 36.47D, cfr. 44C-47C; SC 250.132, cfr. 128-132.

(47) *Th.* 139. Cfr. Nonno, *Par.* 19.96 (ἦτορ ἔχοντα), secondo la lezione dei codici: E. Livrea - D. Accorinti, *Nonno e la crocifissione*, "SIFC" s. III 6, 1988, 262-278.

(48) *Carm.* 1.1.2.3 sg., cfr. 8.2 (PG 37.402, cfr. 446). Cfr. Fr. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio Nazianzeno*, "Augustinianum" 25, 1985, 793-832.

(49) *Phaedr.* 247A (in Filone, *quod omn. prob. lib. sit* 13; Clemente Aless., *Strom.* 5.4.19.2; 5.30.5; 7.7.49.4), cfr. *Tim.* 29E (in *Strom.* 5.4.24.2), *Phaed.* 61D, *Resp.* 5.476E, *epist.* 7.344B; Aristotele, *Met.* 1.2 983A 2; Clemente, *Quis div. salv.* 24.1; *ecl. proph.* 27.6-28.1, 30; Plotino 5.4.1; Atanasio, *de incarn.* 3.3 (SC 199.270); E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964, soprattutto 24-26.

(50) PG 36.40B; SC 250.122. Cfr. Moreschini, *Il platonismo...* 1387.

ta dotto come Gregorio, non può non essere un'allusione all'invettiva di Callimaco nel prologo degli *Aetia* contro gli invidiosi Telchini "non amici della Musa", "gente che sa struggersi il fegato": ἔλλατε Βασκανίης ὀλοὸν γένος ("via, rovinosa stirpe del Livore"), l'*invida turba* di Properzio; e la tematica richiama la cacciata da parte di Apollo dell'Invidia (ὁ Φθόνος), che gli sussurra all'orecchio parole di denigrazione nei confronti dello stesso Callimaco e delle sua poetica. Così Leonida di Alessandria in un componimento programmatico mette alla porta Momo, già escluso dal consesso degli dei nella saggezza popolare (51).

Anche questi raffronti ci rinviano a temi programmatici, come Gregorio fa capire apertamente al v. 16 (προοίμιον): con biblica epicità dice di porsi come eco della testimonianza profetica di Mosè e di Isaia (vv. 16-21) e, nello stesso tempo, in contrapposizione ai 'nemici di Dio' del v. 15, consapevole della propria missione di vate, fa risaltare il proprio *ego* (v. 16), motivo anche questo proemiale in quanto espressione della sua poetica, individualmente connotata da una vocazione divina. Il ministero di poeta teologo, di cui Gregorio si sente investito dalla divinità mediante l'influsso dello Spirito (πνεῦμα, v. 22), si ricollega alla tradizione esiodea epica e teologica nella *Teogonia*, didascalica e morale nelle *Opere*. Come in Esiodo (52), emerge l'individualità del suo io di vate, e in Gregorio convergono la tradizione profetica biblica e quella poetica greca, attenta alla relazione personale del poeta con la divinità protettrice e in particolare con le Muse. In αὐτὰρ ἐγὼ del v. 16 riecheggiano, oltre ai versi esiodei, altre decise affermazioni di sé, programmatiche di uno stile di vita e di poesia: Archiloco pone se stesso in rapporto alle Muse; Parmenide si palesa in prima persona dopo la tematica proemiale della rivelazione e iniziazione filosofica ad opera della dea; Callimaco esprime la sua personalità poetica nel prologo e nella conclusione degli *Aetia* (53). D'altra parte, come Archiloco si presentava "a conoscenza

(51) Callimaco, *Aet.* 1 fr. 1.2, 7 sg., 17. cfr. 2 Pf.; *hymn.* 2.105-113; Leonida di Alessandria, in *A.P.* 9.356.3 sg.; *Aes. fab.* 155 Hausrath, 124 Chambry; Properzio 3.1.21: cfr. Williams, *Callimachus...* 96 sg. Gregorio e gli invidiosi: *carm.* 2.1.18 (PG 37.1270). Uno scolio contenuto nel *cod. Bodleianus* E. D. Clarke 12 (sec. X), fol. 3r, al *carm.* 1.2.34.71 sg. (PG 37.950), in cui Gregorio accenna all'invidia, cita Callimaco, *hymn.* 2.113: R. Pfeiffer, *Callimachus*, II, Oxford 1953, 9 in app.).

(52) *Th.* 1-52, in particolare 28, 114 sg.; *Op.* 10 ἐγὼ δέ.

(53) Archiloco, fr. 1.1 D. εἰμὶ δ' ἐγὼ; Parmenide, fr. 2.1 εἰ δ' ἄγε ἐγὼν ἐρέω, cfr. 1.5 H. Diels - W. Kranz; Callimaco, *Aet.* 1 fr. 1.32 ἐγὼ δ' εἶην, cfr. 21-32; 4 fr. 112.8 Pf. αὐτὰρ ἐγὼ (Muse); cfr. *hymn.* 2.71 αὐτὰρ ἐγὼ (Apollo), 3.186 ἐγὼ δ' (Artemide) (cfr. Fr. Bornmann, *Callimachi hymnus in Dianam. Intr., testo crit. e comm.*, Firenze 1968, *ad loc.*); Apollonio Rodio 1.20-22, 4.1381 (Muse); Teocrito 22.116 (Muse). L'io, con le motivazioni che hanno indotto a scrivere, nei proemi: Archita, fr. 1 D.-K.; *corp. Herm. exc.* 2B.1 (Festugière III.13). Cfr. A. Kambylis, *Die Dichterweihe und*

(ἐπιστάμενος) dell'amabile dono delle Muse", così Gregorio, nel rifarsi alle figure profetiche di Mosè e di Isaia (vv. 17-21), inserisce un inciso ἐπισταμένοις δ' ἄγορεύσω ("parlerò a chi ne è a conoscenza", v. 19). Nella frase parentetica, a prima vista gratuita, confluiscono la tradizione poetica archilochea e il senso teologico della disciplina orfica dell'arcano, palese nel detto sopra citato introdotto da "parlerò a chi è lecito" oppure "canterò a chi ha intelligenza": linguaggio religioso e poi filosofico, dacché Parmenide si presenta come "uomo che sa" in forza della sua iniziazione alla verità delle cose, in contrapposizione a "chi non sa niente" (54).

Gregorio tuttavia, rielaborando poeticamente al v. 21 *Is* 1.2 (ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, secondo i Settanta), inizio della requisitoria di Isaia contro Giuda e Gerusalemme, esclude un esoterismo assoluto e sistematico, per invitare tutti alla sapienza mediante testi biblici e moduli espressivi dai toni protrettici (55).

Ora, la preghiera allo Spirito santo (vv. 22-24), al quale Gregorio chiede "intelletto" (νόον) e "lingua" (γλῶσσαν) (v. 22), ossia doti intellettuali ed estetiche, sostituisce in ambito cristiano la tradizionale invocazione alla Musa: come già in Omero, probabilmente in Callimaco e quindi in Arato e Oppiano, anche in Gregorio l'invocazione è alla fine del proemio con richiami alle battute iniziali (v. 3) (56). Tuttavia la preghiera allo Spirito santo non è solo nella poesia: nell'esordio della prima *Lettera* di Girolamo l'invocazione dello Spirito segue, come in Gregorio, alla confessione dell'inadeguatezza delle proprie capacità letterarie in rapporto alle realtà celesti, all'interesse per le disposizioni dell'anima, all'immagine del mare in cui lo scrittore, pur inesperto, si avventura. La retorica esercita il suo determinante condizionamento anche su Gregorio poeta (57).

Lo scopo dell'invocazione è il bando dell'"esatta verità" (ἀτρεκέλης, v. 23), secondo gli intenti codificati dall'epica teologica fin dal proemio della

ihre Symbolik, Heidelberg 1965, 31-68 (Esiodo), 69-123 (Callimaco), 124-190 (Properzio).

(54) Archiloco, fr. 1.2 D.; *Orphic*. fr. 245.1, 247.1 e 334 K.; Parmenide, fr. 1.3, 6.4 sg. D.-K.

(55) Cfr. *or.* 4.1, 21 (PG 35.532A, 885A); 31.3 (PG 36.136C; SC 250.280); *carm.* 2.1.23.10 (PG 37.1301): M. Pellegrino, *Studi su l'antica apologetica*, Roma 1947, 23-28, in particolare 27 n. 1.

(56) Omero, *Od.* 1.1, 10; Callimaco, *Aet.* 1 fr. 2 Pf.; 1, secondo A.P. 7.42.5-8; Arato, *phaen.* 15-18; Oppiano, *hal.* 1.3, 73-79; cfr. W.W. Minton, *Homer's invocations of the Muses: traditional Patterns*, "TAPhA" 91, 1960, 292-309; A. Harder, *Callimachus and the Muses: some Aspects of Narrative Technique in Aetia 1-2*, "Prometheus" 14, 1988, 1-14.

(57) Girolamo, *epist.* 1.1 sg. (CSEL 54.1 sg.). Cfr. R. Radford Ruether, *Gregory of Nazianus. Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969.

Teogonia esiodea, dove le Muse sono in grado di comunicare il vero: del resto già in Omero le Muse sono invocate perché onniscenti e capaci di conferire sapienza al poeta (58). Propositi e aneliti di verità sono presenti nel carne orfico citato (ἐξερῆω γὰρ ἀληθεία); a conclusione del prologo del Περὶ φύσιος di Parmenide, la dea palesa al poeta filosofo "il cuore... della verità", al termine di una "via... fuori del cammino degli uomini", come quella di Gregorio (v. 1 sg.). Su questa tradizione si iscrive anche il proposito, forse ironico, di Callimaco di non cantare "nulla, che non sia suffragato da testimonianze", e il malizioso esordio dell'*ars*, in cui Ovidio, con l'assistenza di Venere, ovviamente più affidabile di Febo e delle Muse, si prefigge di "cantare il vero", una volta rimosse, con formula eroicomica (*este procul*) che richiama Gregorio (v. 8), ... le difese del pudore: ambito dissacratorio, ma analoghi moduli proemiali (59).

La solennità del bando è sottolineata dall'immagine ad un tempo biblica ed epica della "tromba" (σάλπιγγα, v. 23): suono di tromba è nella teofania del Sinai (cfr. *Ex* 19.16, 19), cui si allude ai vv. 11-15, perché "il messaggio sulla natura divina è davvero una tromba che percuote l'orecchio", come dirà Gregorio Nisseno a commento della teofania dell'Esodo. Ora, in *or.* 28.2 per Gregorio, anche "se uno si sarà purificato lì per lì", deve udire, ai piedi del Sinai, "la voce e la tromba, ossia le semplici parole della verità" (60). Di conseguenza, così inteso, il suono della tromba al v. 23 è perché "tutti" abbiano la gioia nell'*unio mystica*: esito che richiama il prologo della *Prima lettera* di Giovanni, al termine del quale il fine della predicazione del Verbo risulta essere la gioia della comunione con la Trinità (*I Io* 1.7).

In effetti col v. 24, sospese in certo modo le tematiche proemiali, Gregorio affronta i contenuti dottrinali: esponendo concisamente la sua teologia trinitaria circa il Padre (vv. 25-29), il Figlio (vv. 29-34) e, con un breve accenno, lo Spirito (v. 35), sintetizza, come in una professione di fede

(58) Esiodo, *Th.* 27 sg.; Omero, *Il.* 2.284-293; S. Accame, *L'invocazione alla Musa e la "verità" in Omero e in Esiodo*, "RFIC" 91, 1963, 257-281, 383-415.

(59) *Orphic.* 245.3, 247.4 K.; Parmenide, fr. 1.29, cfr. 27 D.-K.: M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, LI-CI; Callimaco, fr. 612 Pf.; Ovidio, *ars* 1.25-32. Cfr. W. Jäger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961, 147-172; M. Detienne, *La notion mythique d'ἀλήθεια*, "REG" 73, 1960; *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. ital. Bari 1983, soprattutto pp. 1-32.

(60) Gregorio Nisseno, *de v. Mos.* 2.158 sg., cfr. 168 sg.; 1.44 (Simonetti 150, 152, cfr. 156, 158, 40); Nazianzeno, *or.* 28.2 (PG 36.28B; SC 250.102). Lo squillo di tromba è connesso a importanti congiunzioni di eventi segnati da una manifestazione celeste: G. Friedrich, *σάλπιγξ, σαλπίζω, σαλπιστής*, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XI, Brescia 1977, 1197-1240; J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli. Miti... numeri*, II, Milano 1986, 501 sg.

iniziale, gli apporti fondamentali della speculazione dei Cappadoci determinanti per lo sviluppo del dogma. Così in *or.* 28.1 aveva esordito: “Ora, accediamo ai discorsi della teologia”, *stricto sensu* della riflessione su Dio trino, “dopo aver posto all’inizio del discorso il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, di cui si tratta, sicché l’uno se ne compiaccia, l’altro cooperi, l’altro ancora ispiri”, particolare questo che trova una corrispondenza nell’invocazione allo Spirito (v. 22 sg.), perché, secondo Gregorio, qualora “lo Spirito conceda, il *logos* correrà (cfr. *I Cor* 3.6) e Dio sarà glorificato”. Anche Prudenzio, anteporrà un inno in epici esametri in *Trinitatem*, come prefazione alla *Apotheosis* (61).

Innanzitutto una solenne confessione di monoteismo: εἷς Θεός ἐστίν... (“c’è un solo Dio...”, v. 25, cfr. 29): formula presente già in Senofane, cara agli *Oracoli sibillini*, è espressione della propaganda antiidolatrìca giudaica e poi cristiana e, variamente orchestrata nel carme orfico menzionato, la si ritrova nei *Carmi* e nei *Discorsi teologici* di Gregorio, spesso in antitesi concettuale con la distinzione delle tre ipostasi. Come nel primo articolo di numerose professioni di fede, e in particolare nei *Simboli niceno* e poi *costantinopolitano* (πιστεύομεν εἷς ἓνα Θεὸν Πατέρα...), la formula è riferita specialmente al Padre (62).

In effetti, ἄναρχος (v. 25) è il Padre, con il quale la divinità tendenzialmente si identifica e da cui scaturisce la natura divina; egli è *principium sine principio*, probabilmente in opposizione al Figlio *principium principiatum*, che Gregorio chiamerà “il solo Figlio di Uno senza principio” (ἀνάρχου, v. 31 sg.). Il termine è indizio della incipiente distinzione delle tre ipostasi divine sulla base dell’*oppositio relationis*, concetto tematizzato e già in parte formulato dalla speculazione dei tre Cappadoci e soprattutto del Nazianzeno. Gregorio, attribuendo l’*anarchia* al Padre, sembra correggere l’assoluto monoteismo giudaico degli *Oracoli sibillini* (εἷς Θεός ἐστὶ μόνναρχος), facilmente suscettibile di un’interpretazione monarchiana, nel senso di un’“unica persona” divina (63).

(61) Gregorio, *or.* 28.1; 31.2 (PG 36.25D,135C; SC 250.100, 278); Prudenzio, *Apoth.* praef. 1-12 (CCSL 126. 73 sg.). Dottrina trinitaria dei Cappadoci: Studer, *Dio...* 198-218, con bibliografia relativa.

(62) Senofane, fr. 23.1 D.-K., in Clemente Alessandrino, *Strom.* 5.14.109.1; *orac. Syb.* prol. 94; 3.11; fr. 1.7, 32 (Geffcken 5, 12, 47, 227, 229); cfr. *Orphic.* fr. 245.8, 247.10 K.; Gregorio, *carm.* 1.1.3.43, 75; 4.39 (PG 37.411, 414, 418); *or.* 20.7 (PG 35.1073A; SC 270.70); 31.14 (PG 36.148D, 149A; SC 250.302, 304); *ymb.* nr 40-60, *ymb. Nic.* nr 125, *Nic.-Const.* nr 150 H. Denzinger-A. Schönmetzer³⁵. Cfr. Jäger, *La teologia...* 67-94; E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, trad. ital. Brescia 1983.

(63) *Orac. Syb.* 3.11; cfr. prol. 94; fr.1.7 (Geffcken 47, cfr. 5.227). Padre come unico

L'altro attributo è ἀνάτιος ("incausato"): negli intenti di Gregorio ha tutta l'impressione di essere sinonimo di ἄναρχος, sicché si avrebbe la tacita contrapposizione, frequente in Gregorio, fra il Padre "incausato" e il Figlio "causato": per il Nazianzeno il Padre è senza principio (ἄναρχος), perché non ha l'essere da altri. "Il Figlio, – dice Gregorio –, se pensi come causa (αἴτιον) il Padre, non è senza principio (ἄναρχος), perché principio (ἀρχή) del Figlio è il Padre come causa (αἴτιον)" (or. 20.7): allo stesso modo il Nisseno parla espressamente di "causa" a proposito del Padre, "in senso proprio causa di coloro [il Figlio e lo Spirito] che sono causati da lui", definendo il Padre "causa" (τὸ αἴτιον) del Figlio, a sua volta, con lo Spirito, "effetto causato" (τὸ αἰτιατόν) dal Padre. Pertanto nel linguaggio trinitario dei Cappadoci αἰτία ("causa") sembra identificarsi con ἀρχή ("principio"), e il Padre rimane la fonte o il principio della divinità (64).

Tuttavia, se è coesenziale al rapporto causa-effetto l'idea di depotenziamento del secondo rispetto alla prima, cosa di cui erano coscienti anche gli antichi (65), questa terminologia è ancora una sopravvivenza di subordinazionismo, nonostante la serrata polemica antiariana, che induce Gregorio ad escludere senza alcuna ambiguità ogni disuguaglianza nelle tre ipostasi divine (66). Ché di polemica antiariana, soprattutto contro i radicali anomei come Aezio ed Eunomio, sostenitori della conoscibilità dell'essenza di Dio, da loro identificata nell'"essere ingenerato" (ἀγεννησία) del Padre, sanno gli attributi di incomprendibilità (οὐ περίγραπτος, v. 25) e di infinitudine (ἀπείριτος, v. 27), note di assoluta trascendenza della divinità anche rispetto alle forze conoscitive delle creature, come Gregorio aveva già detto ai vv. 1-5, e soprattutto al v. 4. Proprio in polemica con Aezio ed Eunomio Giovanni Crisostomo nelle omelie *De incomprehensibili Dei natura* attribuirà a Dio termini simili (67).

principio della divinità, con il quale questa tende a identificarsi: *carm.* 1.1.3.76 (PG 37.414) εἰς Θεὸς... ἄναρχος; or. 20.7 (PG 35, 1073A; SC 270.70, 72); 29.2; 31.14 (PG 36.76B, 149A; SC 250.180, 302, 304); relativa *monarchia*: or. 29.2 (PG 36.76B; SC 250.178); concetto di relazione: or. 29.16 (PG 36.96A; SC 250.210); J. N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, trad. ital. Bologna 1968, 323-329; Studer, *Dio...* 207-209.

(64) Gregorio Nazianzeno, or. 20.7 (PG 35, 1703AB; SC 270.72); cfr. 31.14 (PG 36.148D-149A; SC 250.304); Nisseno, *ad Ablab., de comm. notit.* (PG 45.133B, 136A, 180C); Dio, di solito il Padre, ἄναρχος: Gregorio Nazianzeno, or. 28.9; 38.8 (PG 36C.36C, 320A; SC 250.118); *carm.* 1.1.2.19, 4.39; 2.1.38.7 (PG 37.403, 418, 1326); Kelly, *Il pensiero...* 312, 324; Moreschini, *Il platonismo...* 1375.

(65) Platone, *Ion* 533DE, 535E-536B: l'immagine del magnete ripresa da Filone (*de opif. m.* 141), e Clemente Alessandrino (*Strom.* 2.6.26.2, 7.2.9.4, *ecl. proph.* 27.5).

(66) Or. 31.14 (PG 36.149A, SC 250.302).

(67) Or. 28.7 (PG 36.33B; SC 250.114); cfr. 22.9 (PG 35.1141A; SC 270.238): Dio non περίγραπτος è concetto di tradizione cristiana (Origene, *de princ.* 4.4.1 [SC

Tuttavia, siccome Gregorio applica la 'non circoscrittibilità' (οὐ περίγραπτος) di Dio, già presente in Filone, a Dio Padre e Clemente Alessandrino l'aveva opposta concettualmente alla περιγραφή ("delimitazione, determinazione, individualità") del Figlio, neppure questo particolare è del tutto esente da un certo subordinazionismo almeno terminologico (68).

Del resto, subito dopo la polemica antianomea, Gregorio precisa che il Padre dell'Unigenito (cfr. *Io* 1.18) "non ha patito (οὐ τι πεπονθώς) per il Figlio nessuna delle cose che concernono la carne, perché intelletto (νόος)" (v. 28 sg.). Siamo su un altro versante: Gregorio sembra aver di mira il patripassianesimo, secondo il quale sulla croce avrebbe patito il Padre, conseguenza cristologica dell'eccessiva sottolineatura dell'unità di sostanza in Dio a scapito della trinità delle ipostasi, caratteristica del monarchianesimo modalista del secondo secolo. Questo era stato sviluppato da Sabellio nel terzo secolo: contro il suo assoluto monoteismo polemizza spesso nei *Discorsi* Gregorio, fautore di un giusto mezzo fra il 'separatismo' ariano delle ipostasi e l'unitarismo sabelliano dell'essenza (69).

Un eccessivo unitarismo riproposero infatti i niceni di stretta osservanza, come Eustazio di Antiochia, Lucifero di Cagliari e soprattutto Marcello di Ancira: contro il loro modalismo proprio il Concilio di Costantinopoli, presieduto dallo stesso Gregorio aveva aggiunto al *Simbolo niceno* la precisazione dell'indistruttibilità del regno di Cristo, condannando poi i sabelliani e i marcelliani (70).

Tuttavia, siccome Gregorio Nazianzeno e ancor più il Nisseno rimproverano agli apollinaristi di considerare la carne coesenziale al Figlio e per-

268.402) e platonica (Plotino 5.5.6): cfr. ἀπερίληπτος *or.* 6.22 (PG 35.749C); 28.5 (PG 36.32B; SC 250.108); 37.3 (PG 36.285B). ἀπείριστος, come il πόντος in Esiodo, *Th.* 109 nella stessa terza-quarta sede, equivale a ἄπειρος: *or.* 28.7 (PG 36.33B; SC 250.112); 38.7, 8 (SC 36.317B, 320A); il termine è usato a proposito di Dio solo a partire dai Capadoci, ma il concetto è già in Plotino (5.5.10). Cfr. *car.* 1.1.29.3 (PG 37.507); Giovanni Crisostomo, *de incomprens.* 1-5 (SC 28 bis.92-322). Moreschini, *Il platonismo...* 1376; *supra* nn. 18-33.

(68) Filone, *de sacrif.* 59.124 ἀπερίγραφος; Clemente, *Strom.* 5.11.74.4; cfr. 7.5.28.1; *exc. ex Theod.* 19, 1 περιγραφή, cfr. 10, 3; 11, 2: A.-J. Festugière, *Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin*, "VChr" 3, 1949, 199-202; Daniélou, *Messaggio...* 437-440.

(69) Modalismo patripassiano e monarchiano, in particolare Sabellio: Kelly, *Il pensiero...* 144-158; Studer, *Dio...* 111, 115, 133; M. Simonetti, *Sabellio e il sabellianesimo*, "SSR" 4, 1980, 7-28. Gregorio, fautore di una via media fra Ario e Sabellio: *or.* 2.37 sg. (PG 35.445A; SC 247.136, 138); 18.5 sg. (PG 35.1620); 21.13 (PG 35.1096AC); 25.8; 31.30 (PG 36.169A; SC 250.338); 33.16 (PG 36.233C, 236A; SC 318.192); Plagnieux, *Saint Grégoire...* 213-144; Bellini, *Il dogma...* 528-532.

(70) *Symb. Nic.-Const.* nr 150 sg. D.-S³⁵.

tanto di attribuire la sofferenza alla divinità, come avverrà nella dottrina monofisita dei teopaschiti (71), è probabile che il rifiuto della passibilità di Dio sia in realtà anche una punta polemica contro l'apollinarismo, la deviazione dottrinale del momento: le lettere antiapollinariste di Gregorio, degli anni seguenti al Concilio di Costantinopoli, sono del periodo della sua attività poetica (72).

Il rifiuto di ogni sospetto di dolore nel Padre è motivato dalla spiritualità di Dio purissimo "intelletto" (νόος), secondo la tradizione platonico-alessandrina soprattutto origeniana in polemica con la linea materialistica asiatica, tendenzialmente o espressamente monarchiana nell'ambito della dottrina della Trinità. Gregorio, facendo allusione a Senofane ed Anassagora identifica Dio con l'"intelletto" (νόος) (73). Origene aveva sottolineato la spiritualità di Dio contro i *simpliciores*, che erano anche i negatori della dottrina delle tre ipostasi, e, a proposito della generazione del Figlio, aveva detto che "escluso ogni significato corporeo, il Verbo e Sapienza è generato dal Dio invisibile e incorporeo senza alcuna passione corporea (*absque ulla corporali passione*), come la volontà procede dalla mente (*e mente*)", precisazione che Gregorio fa sua nel *Secondo carme, Sul Figlio* (74).

Nell'accenno al Figlio "Unigenito", denominazione di Cristo cara a Gregorio in base a *Io* 1.18, e soprattutto nell'attributo di "grande", come "grande" è il Padre, ossia anche lui infinitamente trascendente e immenso (v. 28), è una verosimile intenzione antiariana, essendo *Io* 14.28 ("Il Padre è più grande [μεῖζων] di me") un testo ovviamente caro agli ariani, secondo quanto ci dice lo stesso Gregorio (75).

Ma la tensione fra unità nell'essenza e trinità delle ipostasi appare nel paradossale ossimoro, riferito al Verbo, εἰς Θεὸς ἄλλος ("un *altro unico* Dio", v. 29): ἄλλος al maschile, infatti, per Gregorio indica la distinzione delle persone: "... nella Trinità... c'è ἄλλος (*alius*) e ἄλλος (*alius*), per-

(71) Gregorio Nazianzeno, *epist.* 101.6.30 (SC 208.48); Nisseno, *antirrh.* 15 (PG 45.1149; F. Müller, I, III/1, 149); teopaschiti: nr 401, 635 sg. D.-S³⁵. Cfr. E. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo* [sic], *Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo* (Milano 1978, 270).

(72) *Epist.* 101, 103, 202 (SC 208.36-94).

(73) *Or.* 2.74 (PG 35.481B; SC 247.186) con allusione a Senofane, fr. 23-25 D.-K.; *or.* 18.4 (PG 35.989B); 31.5 (PG 36.139C; SC 250.284) con allusione ad Anassagora in Platone, *Phaed.* 97CD, cfr. *Phil.* 28C; cfr. *carm.* 1.1.5.2 (PG 37.424): Moreschini, *Il platonismo...* 1382.

(74) Origene, *de princ.* 4.4.1 (SC 268.399); cfr. 1.1.1-4, 2.6 (SC 252.90-96, 122); Gregorio, *carm.* 1.1.2.13 sg. (PG 37.402)

(75) *Io* 1.18 in *or.* 29.17; 30.20; cfr. 31.13 (PG 36.96C, 129A, cfr. 148C; SC 250.212, 266, cfr. 302); *Io* 14.28; cfr. *or.* 29.18 (PG 36.97A; SC 250.214).

ché non confondiamo le ipostasi; non c'è ἄλλο (*aliud*) e ἄλλο (*aliud*), perché le tre realtà sono un'unica e medesima cosa per la divinità (τῆ θεότητι) (76), come dice del Verbo al v. 30: “non diverso per divinità (οὐκ ἄλλος θεότητι)” dal Padre.

Il Figlio è “sigillo” (σφρηγίς) del Padre (v. 31), come è detto anche in *or.* 29.17 e 30.20 sulla base di *Io* 6.27 (“Su di lui Dio ha posto il suo sigillo [ἐσφράγισεν]”), insieme alle altre denominazioni bibliche di “impronta” (*Hebr* 1.3) e “immagine” (*Sap* 7.26, *Col* 1.15) (77). Nel *carme* “il Verbo... è sigillo paterno che si muove (κιννυμένη)... egualmente ottimo (ἰσοφέριστος), sicché l'uno resti tutto quanto (ὅλος) genitore e questo resti Figlio” (vv. 31-33), frase interpretata in *or.* 30.20: “È ‘immagine’, in quanto è della stessa sostanza (ὁμοούσιον) e perché questo viene di là, e non il Padre da questo. La natura di un'immagine è essere imitazione del modello e di ciò di cui è detta immagine, ma in questo caso c'è anche di più. Là, infatti, è immagine immobile di uno che si muove (ἀκίνητος κινουμένου); in questo caso è immagine di Uno che vive ed è viva ed ha più somiglianza di quanto Seth assomigliasse ad Adamo (cfr. *Gen* 4.25) e di quanto ciò che è generato assomigli a quello che lo genera (τοῦ γεννῶντος), qualunque sia. Tale è infatti la natura delle realtà semplici: non assomigliarsi per un verso ed essere dissimili per un altro, ma essere tutto quanto figura di un tutto (ὅλον ὅλου) e la medesima cosa piuttosto che una cosa simile...” (78). Allo stesso modo, come nel *carme* il Figlio è detto “solo e unicissimo dell'unico” (οἶος καὶ μόνοιτο μονώτατος, v. 32) Padre, così in *or.* 30.19 Gregorio spiega perché il Figlio è detto “Unigenito” (Μονογενής): “non perché è unico da un unico e unicamente (μόνος ἐκ μόνου καὶ μόνον), ma perché lo è anche in modo unico (μονοτρόπως), e non come i corpi”, unicità che permette di distinguere la processione dello Spirito dalla generazione del Figlio (79).

Il Figlio, di cui è messa in evidenza la funzione cosmologica secondo la tradizione biblica e patristica, è “forza (σθένος) e pensiero (νόημα) del Padre”. Questi due termini sembrano traduzione poetica e filosofica dei due titoli cristologici paolini “potenza (δύναμις) e sapienza (σοφία) di Dio” (*I Cor* 1.17, 24), richiamati in *or.* 29.17 e 30.20: interpretazione filosofica, in quanto νόημα richiama l'identificazione della seconda ipostasi plotiniana col νοῦς (80).

(76) *Epist.* 101.4.21 (SC 208.44, 46).

(77) PG 36.96D, 129B; SC 250.212, 268.

(78) *Or.* 30.20 (PG 36.129B; SC 250.268).

(79) *Or.* 30.20 (PG 36.129A; SC 250.266). Cfr. *carm.* 1.1.3.8 (PG 37.408).

(80) Teologia cosmologica del Verbo: Studer, *Dio...* 78 sg., 138-144; Grillmeier, *Gesù...* 137-167. Gregorio, *or.* 29.17; 30.20 (PG 36.96C, 129AB; SC 250.212, 268). Cfr. Plotino 5.1.7.

Dello Spirito santo Gregorio dice senza ambiguità che è Dio (v. 35), come nel *Terzo carme* e in *or.* 31.10, anche oltre la formulazione del Concilio di Costantinopoli (a. 381): nella controversia sulla divinità dello Spirito, già in una lettera del 372/373 aveva mostrato forti perplessità e disappunto di fronte all'atteggiamento di Basilio più possibilista almeno nella terminologia, perché preoccupato di non urtare irreparabilmente le frange omeusiane poco favorevoli ad un'esplicita ammissione della divinità dello Spirito (81).

La chiusa (vv. 35-39) riprende il motivo dell'allontanamento dei profani (ἔρρητε πάντες, v. 35; cfr. vv. 8-13): questi sono coloro che pretendono di "rivelare la divinità" (v. 36), senza avere, a differenza di Gregorio (v. 3), né l'ispirazione (vv. 22-24) né l'investitura (v. 36) dello Spirito santo. Di conseguenza, Gregorio afferma indirettamente una sua vocazione poetica: già il rapportarsi a Mosè ed Isaia ai vv. 16-21 prima dell'invocazione allo Spirito (vv. 22-24) tradisce la chiara consapevolezza di una personale (v. 16) missione di poeta vate. Decisa è la polemica nei confronti di chi, senza la debita preparazione teologica e soprattutto la riverente umiltà per i contenuti della fede cristiana, pretende di parlare di Dio con l'irrimediabile, infruttuosa e petulante ambiguità (vv. 37-39) di chi Gregorio paragona a una "lucerna posta in tenebrosi recessi", secondo un'immagine di origine evangelica (*Mt* 5.15). Anche in queste battute finali del *Primo carme*, intitolato nei manoscritti περὶ ἀρχῶν, con probabile riferimento alle tre persone divine, oppure περὶ Πατρός, anche se al Padre è fatto solo un breve accenno nella professione di fede trinitaria, riecheggia l'acceso conflitto tra Gregorio e gli ariani di Eunomio, presuntuosi avversari della Trinità e pertanto "invidiosi" (φθονεοί) di lui stesso, come un tempo i maledici Telchini di Callimaco (82).

Coscienza del dovere di banditore della verità, polemica antieretica, gusto della ricerca paradossalmente ardita ed umile nell'ambito del mistero trinitario, profonda speculazione teologica, dottrina estetico-formale, sommesse allusioni e tentativi di espressione poetica di un argomentare fatto oggetto di esposizione oratoria nei *Discorsi teologici* si fondono insieme con dignità e talora con potenza in questo *Primo carme*, per raggiungere un dettato simbolico efficacemente espressivo di contenuti rarefatti: sono riflessi e bagliori di un cielo metafisico, su cui Gregorio apre coraggiosamente uno spiraglio con tutte le risorse speculative e formali del suo vasto sapere.

CARLO NARDI

(81) *Carm.* 1.1.3.10-14 (PG 37.499); *or.* 31.10 (PG 36.144A; SC 250.292); *epist.* 58.3-15 (Gallay I.74-77): cfr. *symb. Nic.-Const.* nr 150 D.-S.³⁵; Cl. Moreschini, *Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno e Basilio*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, I, Messina 1983, 567-578.

(82) *Supra* n. 51.