

ERMIONE O L'EPIFANIA DEL FEMMININO: OMERO E GIOVANNI CRISOSTOMO

Giovanni Crisostomo (350 circa - 407) scrive una delle sue prime opere, *l'ad Theodorum*, a un giovane amico. Teodoro, a quanto risulta, aveva abbandonato l'Asceterio urbano di Diodoro di Tarso ad Antiochia, dove aveva condiviso con Giovanni una vita semimonastica: la causa, l'amore di una donna; gli intenti del Crisostomo, ricondurre il monaco *lapsus* al chiostro; i metodi, quelli che a Giovanni forniva la tradizione antica, in definitiva socratica, la cura dell'anima mediante la filosofia. I frutti letterari del Crisostomo sono una *Lettera* e un *Protrettico* alla vita monastica, alla 'filosofia' per eccellenza¹.

Fra i mezzi psicagogici Giovanni usa accorgimenti retorici che ritiene siano in grado di attutire la passione del giovane amico. E in che modo? Dimostrando nel *Protrettico a Teodoro* l'insussistenza ontologica dell'oggetto, ossia tentando di far vedere la fragilità biologica della bellezza femminile: "So che ora tu ammira la bellezza di Ermione e che pensi che sulla terra non esista nulla di simile a quella avvenenza". Eppure "il fondamento di questa bellezza non è altro che muco, flusso, bile e succo di cibo masticato. Di queste sostanze sono irrorati gli occhi, le guance e le altre membra, e, se non ricevono ogni giorno quella irradiazione che sale dal ventre e dal fegato, la pelle ricade più del dovuto e gli occhi si infossano, e tutta la bellezza che si vede subito vola via. Ora, se rifletti, che cosa ci resta dietro i begli occhi? che ci resta del naso ben tornito? della bocca e delle guance? Dovrai ammettere che l'avvenenza fisica non è altro che quella di un *sepolcro imbiancato*²: tanta è la sporcizia di cui è piena dentro! Se vedi uno straccio macchiato di queste sostanze - di bava, per esempio - non vuoi toccarlo neppure con la

(1) Sul Crisostomo è tuttora fondamentale Chr. Baur, *John Chrysostom and his Time*, I: *Antioch*; II: *Constantinople*, Westminster 1959-1960; cfr. anche C. Nardi, *Giovanni Crisostomo. Profilo bioletterario e spirituale*, "Rivista di ascetica e mistica" 55, 1986, 35-53. Suoi intenti morali e pedagogici: C. Nardi, *Le idee antropologiche, morali e pedagogiche di Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare*, "Vivens homo" (Annali dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose 'Beato Ippolito Galantini' di Firenze) 1, 1990, 59-78. *L'ad Theodorum*: C. Nardi, *Note alla Lettera a Teodoro di S. Giovanni Crisostomo*, "Rivista di ascetica e mistica" 52, 1983, 245-263, 390-417; 53, 1984, 157-170. Vita monastica come 'filosofia' nel Crisostomo: G. J. M. Bartelink, "*Philosophie*" et "*philosophe*" dans quelques oeuvres de Jean Chrysostome, "Revue d'ascétique et mystique" 36, 1960, 486-492.

(2) Cfr. Mt 23.27.

punta delle dita, anzi non sopporti neppure di vederlo: allora, come puoi essere entusiasta di fronte ai loro depositi?"³.

Il motivo è ben noto: è probabilmente già nel *Protreptico* di Aristotele, a quanto risulta da Giamblico, che così si esprime: "Forza, grandezza e bellezza sono realtà degne di derisione, e la bellezza risulta essere tale, perché non siamo in grado di vedere nulla di preciso. In effetti, se uno potesse avere la vista acuta del mitico Linceo, il quale penetrava con lo sguardo i muri e gli alberi, come gli potrebbe parere sopportabile quella vista, scorgendo di quali mali la bellezza è composta?"⁴. Gli fa eco Boezio: "Se, come dice Aristotele, gli uomini avessero gli occhi di Linceo sì da penetrare ciò che ostacola la loro vista, il corpo di Alcibiade, bellissimo in superficie, non risulterebbe forse bruttissimo, se appunto se ne scorgessero le viscere"⁵. Dunque, occorre andare al di là delle apparenze "con gli occhi di Linceo"⁶.

Ma Giovanni applica all'avvenenza femminile quello che una certa tradizione filosofica riferiva alla bellezza maschile, impersonata da Alcibiade, il bello per antonomasia: "Pensi davvero – dice Socrate ad Alcibiade all'inizio dell'omonimo dialogo platonico, così noto nelle scuole filosofiche dell'an-

(³) *Ad Theod.* 14. Alla stessa raccapricciante 'radiografia' è sottoposto, in contrapposizione alla frugalità dei monaci, il corpo del ghiottone nella *Settantesima omelia su Matteo* (4): "Apri con il pensiero il ventre di quelli che sono in mezzo a banchetti del genere e vedrai una massa di immondizie, quello sporco canale e quel *sepolcro imbiancato* (cfr. *Mt* 23.27)".

(⁴) Fr. 59 Rose, in Giamblico, *Protr.* 8 (des Places 77).

(⁵) *Cons. phil.* 3.7.10. La stessa mentalità e gli stessi temi sono in Marco Aurelio, il quale riferisce il pensiero del cinico Cratete (4.13.1-5). Tratti squisitamente cinici si leggono nell'epilogo della *Diciassettesima omelia sulla Prima lettera a Timoteo* (3), dove Giovanni critica l'avidità di ricchezze, cercando di ricondurre la mentalità dell'avaro a un sano equilibrio morale: "Cosa bella è la perla? pensa che è acqua marina, immessa precedentemente nel suo seno. Belli sono l'oro e l'argento? pensa che erano e sono terra e cenere. Belle sono le vesti di seta? ma sono tessuti, opera di vermi: sono un'idea, un pregiudizio umano, non hanno bellezza nella loro natura, perché le realtà che hanno la bellezza nella loro natura non hanno bisogno di chi la mostri". Nel brano è chiara la contrapposizione, tipica del naturalismo cinico, fra il valore nominale, convenzionale, attribuito alle cose dal pregiudizio degli uomini e il valore naturale e immediato. Pertanto in Giovanni si trovano due motivi che hanno come finalità la ricostituzione di retti giudizi di valore: quello dell'anatomia del corpo umano, che risale ad Aristotele, e quello più generico dell'osservazione dell'intima natura delle cose, di impronta cinica. Può darsi tuttavia che il motivo protrettico aristotelico non sia altro che un ulteriore sviluppo del sentire naturalistico cinico. Cfr. C. Nardi, *L'ideale di felicità in Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare*, "Vivens homo" 2, 1991, 38-40.

(⁶) Sul mito di Linceo nella filosofia cfr. V. Cilento, *Trasposizioni dell'antico. Saggi su le forme della grecità al suo tramonto*, Milano-Napoli 1961, 36-42.

tichità per le sue tematiche antropologiche ed etiche⁷ – di essere molto bello e robusto, e del resto chiunque può vedere con chiarezza che non dici bugie”⁸. Ora, questo motivo, connesso con la figura di Alcibiade, doveva essere ben noto a Giovanni⁹.

E il nome e, soprattutto, il ruolo letterario di Ermione? Il nome non è molto documentato nel tardo impero: si chiamano così soltanto due destinatarie di rescritti imperiali, rispettivamente di Alessandro Severo nel 223 e di Diocleziano nel 293¹⁰. Anzi, risulta assente nel quarto secolo¹¹.

Piuttosto, per Ermione ci sono precisi rimandi alla mitologia. Del resto, le conoscenze mitologiche del Crisostomo erano considerevoli. Giovanni non solo accenna ai comuni miti escatologici, enumerando i fiumi dell'aldilà pagano nel secondo libro *Contro gli avversari della vita monastica*¹², ma, parlando dell'ameno sobborgo antiocheno di Dafne, ne spiega in modo particolareggiato l'eziologia, narrando il celebre mito dell'amore di Apollo e della metamorfosi finale dell'omonima ninfa¹³.

Ermione è talora un secondo nome di Armonia, nata dai furtivi amori di Afrodite ed Ares, sposa di Cadmo, nelle cui nozze tutti gli dei, tranne Era, offrirono doni, ma che fu poi mutata in serpe dagli dei insieme allo sposo¹⁴.

Ermione è poi l'unica figlia di Elena e Menelao, nella quale la madre risulta aver trasfuso tutto il suo fascino¹⁵: essa è bella come Afrodite¹⁶. In

(⁷) Per la fortuna dell'*Alcibiade primo* cfr. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 53-203.

(⁸) *Alc. I* 104a, cfr. *Symp.* 217a. 218e.

(⁹) Cfr. *Adv. oppugn. vit. mon.* 2.5.

(¹⁰) In *cod. Iustin.* 6.58.1, 8.53.10 (Krueger II 285, 362).

(¹¹) *Ne verbum quidem* in A. Stein-L. Petersen, *Prosopographia Romani Imperii*, IV, Berolini 1952-1966²; A. H. M. Jones-J. R. Martindale-J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire. I* (A. D. 260-395), Cambridge 1971; J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire. II* (A. D. 395-527), Cambridge 1986.

(¹²) 2.9. Cfr. Q. Cataudella, *I cristiani e l'oltretomba pagano*, "Augustinianum" 18, 1978, 7-28.

(¹³) *De s. Babyl.* 1.12, 68: altri riferimenti al mito in M. A. Schatkin-C. Blanc-B. Grillet-J.-N. Guinot, *Jean Chrysostome. Discours sur Babylas. Homélie sur Babylas. Intr., texte crit., trad. et notes*, Paris 1990, 181 n. 3.

(¹⁴) Cfr. Apollonio Rodio, *Arg.* 4.517; Ovidio, *ars* 3.86: altre notizie in Sittig, *Harmonia*, in *RE* XIV, 1912, 2379-2388; V. Tocci, *Dizionario di mitologia*, Torino 1958, 202-203, cfr. 60. Dal suo matrimonio ha preso spunto R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano 1988, per il suo romanzo mitologico, che si conclude proprio con le celebri nozze, gli insidiosi doni degli dei e la trasformazione finale degli sposi in serpenti (425-437).

(¹⁵) Cfr. G. Devereux, *Donna e mito*, Milano 1984², 35.

(¹⁶) Riferimenti in Zwicker, *Hermione*, in *RE* XV, 1912, 841-843. Cfr. F. Codino,

Omero si merita una lode non comune: è figlia di Elena, “somigliante alle dee immortali”, per la cui bellezza – a giudizio dei vecchioni di Troia – era valsa la pena di intraprendere la guerra¹⁷; è unica, ché “ad Elena gli dei non diedero più prole, dacché una volta per tutte partorì un'amabile figlia (παῖδ' ἔρατεινήν), Ermione, che aveva l'aspetto dell'aurea Afrodite (εἶδος... χρυσεῆς Ἀφροδίτης)”¹⁸. Commenta infatti Eustazio di Tessalonica: “Elena per la sua straordinaria bellezza avrebbe dovuto restare senza prole, ma, poiché si sostiene che l'assenza di figli è una disgrazia, genera una volta sola e non una seconda: genera una femmina, per aver da rallegrarsi di un essere in tutto simile”¹⁹.

Omero in Giovanni Crisostomo? È nota la fortuna del vate nel cristianesimo ellenizzato²⁰, e d'altra parte il Crisostomo, specialmente nelle sue opere giovanili, non è parco di riferimenti ai classici e in particolare ai poeti greci²¹. Allusioni specifiche ad Omero sono proprio nell'*ad Theodorum*: Giovanni, ad esempio, sostituisce all'ancora, prima immagine della speranza che doveva presentarsi alla mente di un cristiano²², la catena aurea di origine omerica, motivo diffuso nell'ellenismo come simbolo di potenza spirituale in genere²³. Inoltre, a una specie di παραδιόρθωσις etica sottopone l'emistichio omerico: “Nulla è più prezioso della vita” in senso morale, sicché la

Dizionario Bompiani delle opere e dei personaggi, XI, Milano 1984, 226.

(¹⁷) *Il.* 3.154-158. Cfr. N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991, 207-226.

(¹⁸) *Od.* 4.12-13.

(¹⁹) *Comm. in Od.* 4.11 (Weigel I 143).

(²⁰) A titolo di esempio: G. Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlin (TU 105) 1968; K. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, 91-127.

(²¹) Giovanni Crisostomo e l'ellenismo: A. Nägele, *Johannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus*, “ByzZ” 13, 1904, 73-113; H. M. Hubbel, *Chrysostom and Rhetoric*, “CPh” 19, 1924, 261-276; P. R. Coleman-Norton, *St. John Chrysostom and the Greek Philosophers*, “CPh” 25, 1930, 305-317; *St. Chrysostom's Use of the Greek Poets*, “CPh” 28, 1932, 213-221; J. Dumortier, *La culture profane de s. Jean Chrysostome*, “MSR” 10, 1953, 53-62; C. Fabricius, *Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomos. Untersuchungen zum Klassizismus des vierten Jahrhunderts*, Lund 1962.

(²²) *Hbr.* 6.18 sg.

(²³) *Ad Theod.* 1.2, da Omero, *Il.* 8.17-27. Tematica ricorrente nelle scuole filosofiche e retoriche: Luciano, *Herm.* 3, *Iupp. trag.* 45; Libanio, *or.* 11.129, *decl.* 12.31; pseudo-Dionigi, *de div. nom.* 3.1 (PG 3.680c); altri riferimenti in P. Lévêque, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Besançon 1959; R. M. Grant, *Chains of Being in early Christianity*, in J. M. Kitagawa-C. Long, *Myths and Symbols. Studies in Honor of M. Eliade*, Chicago 1969, 179-289; A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, 449-451, 583-585, 602; A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Milano 1981.

“vita” (ψυχή) passa a significare l’“anima”, della cui cura Giovanni viene a sottolineare il primato²⁴.

Da quanto risulta, pertanto, Giovanni aveva una certa dimestichezza, di prima o di seconda mano, con Omero: se, come pare accertato, fu discepolo di Libanio²⁵, dovette passare “attraverso” la frequentazione di “molti poeti”²⁶. Egli ha fatto un libero uso di Omero, un uso funzionale ai suoi prevalenti interessi morali e pedagogici²⁷.

Se Ermione fa la sua comparsa anche nell'*Oreste* e nell'*Andromaca* di Euripide²⁸, la sua figura doveva essere familiare al greco, anche perché una sua statua, offerta votiva degli spartani, era collocata proprio nei pressi dell'*Omphalós* di Delfi²⁹.

Per i versi omerici e la sua successiva fama Ermione aveva tutte le prerogative per divenire l'emblema della bellezza femminile³⁰: Properzio la colloca fra le donne belle del mito; anche il preferirle la sua Cinzia, conferma il significato emblematico del nome³¹. Ermione suscita l'idea di una bellezza giovanile e fresca, tanto che “la potresti preferire ad Elena”, come ammiccava maliziosamente Ovidio nell'*Ars amandi*³², lei che addirittura fu contesa fra Oreste, suo sposo, e Pilade, l'inseparabile amico di Oreste³³; ma se Ovidio preferiva un'erotismo più raffinato³⁴, è assai consentaneo che un nome, che richiama un ἔρως verginale, abbia potuto esprimere in modo più proprio l'innamoramento dello sprovveduto monacello Teodoro. Marziale infatti sembra contrapporre Ermione a Taide³⁵, canonico nome di etera,

(²⁴) *Ad Theod.* 2.3 con allusione a Omero, *Il.* 9.401 sg. Cfr. C. Nardi, *Io. Chrysost.* hom. 59 (60) in *Mt. 7: motivi socratici e pseudoplutarchei*, in E. Livrea-G. A. Privitera (edd.), *Studi in onore di A. Ardizzoni*, II, Roma 1978, 615-638.

(²⁵) Fonti: Socrate, *hist. eccl.* 6.3; Sozomeno, *hist. eccl.* 8.2.2: cfr. Giovanni Crisostomo, *ad vid. iun.* 1.2. Cfr. Fabricius, *Vier Libaniusstellen bei Johannes Chrysostomos*, “SO” 33, 1957, 135-136.

(²⁶) Cfr. Libanio, *or.* 62.12.

(²⁷) Cfr. O. Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, in S. Felici (ed.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri*, Roma 1988, 191-199.

(²⁸) *Or.* 1490; *Andr.* 86 e 114.

(²⁹) Pausania 10.16.3-4.

(³⁰) In genere: M. Cardini, *L'ideale della bellezza femminile nella Grecia antica*, “AATC” 14, 1938-1939, 339-360.

(³¹) 1.4.5-8 *tu licet Antiopae formam Nycteidis et tu / Spartanæ referas laudibus Hermionæ / et quascumque tulit formosi temporis aetas; / Cynthia non illas nomen habere sinat.*

(³²) 2.699.

(³³) 1.745.

(³⁴) 2.701-732.

(³⁵) 3.11.4 *Dic mihi quid simile est Thais et Hermionæ.*

tanto più che *Thais meretrix* è un personaggio rilevante dell'*Eunuchus* terenziano³⁶.

Ermione è simbolo di bellezza anche in un problematico epigramma di Pallada: paradossalmente anche lei, con tutta la sua avvenenza, se si unisce a un corvo, non può che partorire una turba di infausti demoni: "La figlia di Ermolico dormì con uno scimmione e partorì molti Ermoscimmiotti. Se è vero che Zeus, sotto le sembianze di un cigno, generò da Leda Elena e Castore e Polluce, un corvo dormì con Ermione e l'infelice partorì una turba di raccapriccianti demoni di Ermes"³⁷. L'epigramma presuppone l'opposizione fra bellezza, rispettivamente rappresentata dalla "figlia di Ermolico", da Zeus "cigno", da Leda e dalla splendida prole, e da Ermione, e bruttezza, impersonata dallo "scimmione" e dal "corvo", che, dall'unione con la figlia di Ermolico e da Ermione, generano mostri: la prole raccapricciante è tuttavia chiaro indizio di ambiguità e instabilità della stessa figura di Ermione, che si trova a generare una "turba di démoni di Ermes", una *turba mercurialis*, ossia una schiera di anime guidate nell'Ade da Ermes psicopompo³⁸.

Ermione pare il corrispettivo femminile di Ermes, guida ultraterrena, di cui viene ad assumere le caratteristiche funeree, tanto più che Ermione era il nome di una città dell'Argolide, nella quale, secondo il mito, era localizzato il ratto di Persefone e dove ci sarebbe stata una scorciatoia per l'aldilà. Infatti, già per Euripide, "Ermione ora ha il bosco sacro della Ctonia (Χθονία... ἄλσος)"³⁹, ossia di Demetra, particolare che si spiega con una notizia riferita dal mitografo Apollodoro: "Demetra (...) aveva appreso dai cittadini di Ermione che Plutone aveva rapito Persefone", di cui si era "invaghito"⁴⁰. Anche Strabone vi fa allusione: "È rinomata la scorciatoia per discendere all'Ade presso gli abitanti di Ermione, ragion per cui qui non mettono ai morti il prezzo del passaggio"⁴¹, il comune obolo a Caronte. Pausania de-

(³⁶) *Passim*; cfr. *perioch.* 1.5; Cicerone, *de am.* 26.98; Dante, *Inf.* 18.127-136. Cfr. Luciano, *dial. mer.* 1.1. Il suo nome comparirà nelle *Vitae Patrum* che contengono una *Vita sanctae Thais meretricis* di autore ignoto (PL 73, 661-662). In esplicita dipendenza dalle *Vitae Patrum*, santa Taisi figurerà anche nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine (1230 circa - 1298) all'8 ottobre (147 [152]: A. Levasti, *Beato Iacopo da Varagine. Legenda aurea. Volgareggiamento toscano del trecento*, III, Firenze 1926, 1282-1285), personaggio destinato a rivivere nella *Thais* di Anatole France, verseggiata dal Kralick (notizie in Levasti, *Beato Iacopo...*, I, Firenze 1924, p. XXXI) ed suscitare mistiche consonanze in Teresa di Lisieux: cfr. C. Delcorno, *Domenico Cavalca. Cinque vite di eremiti dalle «Vite dei santi Padri»*, Venezia 1992, 53 e 71 n. 178.

(³⁷) In *Anth. Pal.* 11.353.1-6.

(³⁸) Cfr. *Od.* 24.1-14.

(³⁹) *Herc.* 615.

(⁴⁰) 1.5.29 (in R. Wagner, *Mythographi Graeci*, I, Lipsiae 1894, 13).

(⁴¹) 8.6.12 = 373.

scrive le località, fra le quali parla di una "zona di Plutone" e della "palude acherusia"⁴².

Queste notizie sono ampiamente confermate dalle fonti epigrafiche reperite a Ermione: numerose sono le iscrizioni dedicate a "Demetra" o "Ctonia", "Climeno", ossia Ares, e "Core", un altro nome di Persefone⁴³.

D'altra parte, se Ermione è la città con più immediato accesso agli inferi, anche la statua dell'omerica Ermione accanto all'*Omphalós* di Delfi, centro di comunicazione fra vita e morte, suggerisce il suo rapporto con il mondo infero. Ermione viene a configurarsi come il corrispettivo maschile di Ermes, non solo per il funereo ministero e in genere i rapporti con l'oltretomba, ma anche per l'incontrollabile vitalità del dio pubescente, nel quale, come in Ermione, sembrano intrecciarsi mistero escatologico, freschezza adolescente e talora ingenua sfrontatezza nelle cose d'amore. In effetti, la statua di Ermione non è forse accanto all'*Omphalós*, probabile simbolo fallico? Anche questo elemento induce a rapportare in qualche modo Ermione all'itifallico Ermes⁴⁴.

Così l'amabilità di Ermione, talora ambigua come nell'epigramma di Pallada, la fa apparire decisamente come etera in un altro di Asclepiade di Samo, piuttosto noto se fu 'tradotto' da Ausonio: la bellezza verginale si è definitivamente mutata nel suo contrario, nella seduzione impudica, suggerita dalla scritta sulla cintura o fascia di Ermione: "Amami dappertutto e non crucciarti, se un altro mi avrà"⁴⁵, *ames me / exemploque tuo neminem amare vetes*⁴⁶.

Queste dimensioni di fragilità e instabilità della bellezza femminile ora pudica ora ammiccante ora repellente, di limite insomma fra freschezza verginale e stucchevolezza lussuriosa, fra vita e morte, fra ἔρωσ and θάνατος, collocano sotto le suggestioni del mito e di Omero in specie l'indagine sui

(42) 2.35.10 e *comm. ad loc.* di D. Musti-M. Torelli, *Pausania. Descrizione della Grecia*, II, Milano 1986, 332-333.

(43) In M. Fraenkel, *Inscriptiones Graecae*, IV, Berolini 1902, 122-123 nrr. 683-681. Altri riferimenti in Boelte, *Hermione*, *RE* XV, 1912, 835-841.

(44) Ermes psicopompo: *Od.* 24.1-14; itifallico: Erodoto 2.51; Pausania 6.26.5; Ippolito, *ref.* 5.7.29,8.10. In genere: Eitrem, *Hermes*, *RE* XV, 1912, 738-792; W. F. Otto, *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, Milano 1968, 131-157; K. Kerényi, *Il fanciullo divino*, in K. Kerényi-C. G. Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1972, 83-92; P. Stockmeier, *Hermes*, *RAC* XIV, 1988, 772-780; cfr. H. Herter, *De Priapo*, Giessen 1932, 309; *Genitalien*, *RAC* X, 1978, 8-9. Sull'*Omphalós* cfr. J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli. Miti, ... numeri*, II, Milano 1986, 156 sg.

(45) In *Anth. Pal.* 1.157/158.2-4.

(46) *Epigr.* 96.3-4.

macabri rilievi, mediante i quali Giovanni smascherava con argomentazioni mediche l'avvenenza di Ermione, occasione dell'innamoramento del giovane amico monaco.

Dai rilievi appare assai verosimile che ad una fantomatica Ermione Giovanni riservi il trattamento che la letteratura protrettica aveva impiegato per la prestantza maschile per antonomasia, quella del "bellissimo" Alcibiade.

Anzi, suo intento è far apparire come raccapricciante e disgustoso il corpo femminile, di cui Omero aveva sottolineato l'attraente aspetto, mettendolo in relazione con l'"aurea Afrodite", chiaro richiamo all'incanto dell'ἔρως⁴⁷.

In modo analogo, nel *de sacerdotio* rielabora il mito omerico delle sirene⁴⁸. Ora, nel Crisostomo le sirene hanno un carattere del tutto simile a quello originario di "vergini figlie della terra"⁴⁹, di spettri vampirei che vivono di sangue⁵⁰, quali erano stati presentati da Tertulliano, che aveva parlato di *cruenta... sirenum ora*⁵¹, e da Ippolito che le chiama "belve", ponendole a simbolo dell'eresia⁵². In Giovanni, a differenza non solo di Clemente di Alessandria⁵³, ma anche del più circospetto Basilio⁵⁴, l'immagine delle sirene non ha affatto la nota della piacevole seduzione: esse non hanno nulla di affascinante o d'incantevole, perché il Crisostomo nell'episodio omerico vede immediatamente l'esito letale, tanto che sottolinea l'effetto dilaniante di quelle "belve, che abitano sullo scoglio"⁵⁵; egli, del resto, identifica lo scoglio delle sirene con la "vanagloria"⁵⁶, vizio contro cui ha fieramente lottato⁵⁷, e con passioni che non hanno nulla di allettante, perché suscitate non

(⁴⁷) In genere: Otto, *Gli dei della Grecia* 115-131.

(⁴⁸) 3.9; cfr. *Od.* 12.39-54, 158-200.

(⁴⁹) Euripide, *Hel.* 168-169.

(⁵⁰) Cfr. G. Weicker, *Seirenen*, in W. H. Roscher (cur.), *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1909-1915, IV, 608; F. Zwicher, *Seirenen*, *RE* III A 1, 1927, 289-290.

(⁵¹) *Apol.* 7, 5.

(⁵²) *Refut.* 7.13.1.

(⁵³) *Protr.* 12.118.1; *Strom.* 6.11.89.1. cfr. 2-4.

(⁵⁴) *Ad adul.* 4.3; cfr. M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani (Oratio ad adolescentes)*, Firenze 1984, 159-161. Il mito di Odisseo fra i cristiani e in particolare la tentazione delle sirene: Rahner, *Miti greci...*, 357-417, specialmente 383-402; *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 397-966, specialmente 416. Suggeriva l'interpretazione di M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *La dialettica dell'illuminismo*, Torino 1982², 51-86, in particolare 64-65.

(⁵⁵) *De sac.* 3.9.

(⁵⁶) *De sac.* 3.9.

(⁵⁷) Nel *de vana gloria et de pueris educandis*: A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, Paris 1972, 259; cfr. inoltre Fr. Leduc, *Le*

da impulsi di ἐπιθυμία, ma di θυμός, mentre nell'interpretazione più comune del mito, come nelle 'riletture' di Clemente e Basilio, le sirene erano simbolo del piacere fisico o della soddisfazione intellettuale⁵⁸. Benché Giovanni riferisca le sue allusioni mitiche a generici μυθοποιό⁵⁹ – d'altra parte "il mito della tentazione d'Ulisse ad opera delle sirene" era "diventato bene comune di tutte le culture (...) in qualche modo (...) formate dallo spirito greco"⁶⁰ – è evidente l'origine omerica dell'episodio⁶¹, anche per l'uso allegorico-morale del poeta diffuso dalla filosofia popolare mediante la diatriba di ascendenza cinica⁶².

Come il fascino delle sirene è immediatamente fugato dalla considerazione della fine, così l'avvenenza di Ermione è confutata da Giovanni come insussistente, anzi manifestata nella sua sostanziale ripugnante sgradevolezza.

L'"amabile" Ermione è stata per lui occasione di rielaborare in modo originale il motivo dello svelamento del corpo femminile, che richiama le riletture, oltre che del mito delle sirene, dell'episodio paradigmatico delle due donne che intrattengono Eracle al decisivo bivio⁶³: è una tematica ricorrente nella letteratura, sino alla "femmina balba", in apparenza "dolce serena", del sogno di Dante, infine svegliato dal "puzzo che n'uscita" dal "ventre"⁶⁴, sino alla fata Alcina nell'Ariosto⁶⁵ o alla maga Armida nel Tasso⁶⁶.

E già nell'immaginario viaggio dell'ironica *Storia vera* di Luciano, che pare far allusione all'interpretazione moraleggiante degli incantesimi di Circe⁶⁷, strani esseri femminili, per metà donne e per metà viti, riescono a

thème de la vaine gloire chez saint Jean Chrysostome, "Proche-Orient chrétien" 19, 1969, 3-32.

(58) Altri riferimenti in Rahner, *Miti...* 387; *L'ecclesiologia...* 416 sgg.

(59) *De sac.* 3.9.

(60) Rahner, *L'ecclesiologia...* 454.

(61) Cfr. S. Colombo, *S. Giovanni Crisostomo. Dialogo del sacerdozio*, Torino 1934, 103 n. 2.

(62) Cfr. W. Capelle, *Diatribe. Nichtchristlich*, RAC III, 1957, 993.

(63) Prodicò di Ceo, 23 B 36, 37.2 D.-K., in Senofonte, *mem.* 2.1.21-34; cfr. Clemente di Alessandria, *Strom.* 5.5.31.2: cfr. A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V*, II, Paris 1981, 132; Basilio, *ad adul.* 5, 14-16; cfr. Naldini, *Basilio...* 179-180. In genere: B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, 335-347.

(64) *Purg.* 19.7-33, in particolare 7,19,32,33.

(65) *Orlando furioso* 6.20-8.2.

(66) *Gerusalemme liberata* 14.57-79, 15.53-16.40.

(67) *Od.* 10.210-550, in particolare 296-301 e 333-347; per Orazio, *epist.* 1.2.23-25, *Ulisse pocula (.../...) si cum sociis stultus cupidusque bibisset, / sub domina meretrice fuisset turpis et excors.*

sedurre in un'isola fatata due compagni del beffardo novello Odisseo, a unirsi a loro e... a trasformarli in vegetali⁶⁸.

In omnibus rebus respice finem: sembra ammonire con la medioevale *Imitatio Christi*⁶⁹ una diuturna tradizione poetica e letteraria, e il Crisostomo in specie mediante la disgustosa vivisezione di Ermione, solo in apparenza bella come l'"aurea Afrodite".

In modo simile nel *De inani gloria et liberis educandis* (2) Giovanni sottopone a disamina l'illusione del prestigio sociale, a sua volta paragonato a uno strano *démone*: questo "assume la figura di un'etera", "i tratti di una donna splendida", che "superano ogni bellezza", perché è nel "fiore della giovinezza", e "fa mostra di molto riserbo", ma, una volta sedotto un disavveduto, gli si manifesta qual è, "un demone nero, infuocato e selvaggio", palesando il "carattere illusorio e finto" del tutto.

Altri rilievi inducono il sospetto che la giovane Ermione, di cui parla il Crisostomo, sia un nome emblematico, ma applicato a una persona reale: non direi un personaggio fittizio, perché, pur con le mediazioni degli artifici retorici, Giovanni nell'*ad Theodorum* si palesa veramente preoccupato per la situazione moralmente pericolosa in cui era venuto a trovarsi l'amico e, d'altra parte, il motivo dell'amicizia risulta sincero e corrispondente a verità, e pertanto specchio di una situazione concreta⁷⁰. Non è però probabile che si tratti di un nome proprio di una donna in carne e ossa: Giovanni si propone di attivare un *remedium amoris*, ma la menzione del nome della persona amata avrebbe prodotto l'effetto contrario: se non fosse bastata l'esperienza, Giovanni avrebbe dovuto conoscere l'efficacia emotiva del nome dal tenero ἔρως del *Cantico*, dove l'amata dice all'amato: "Il tuo nome è un unguento profumato" (1.3b), oltre ad essere un motivo della poesia erotica antica⁷¹.

Dunque, Ermione non dev'essere né un personaggio inventato né un nome proprio di una persona reale, ma piuttosto un nome fittizio per designare un soggetto reale. Perché fittizio? Probabilmente perché emblematico: allo stesso modo nel *de sacerdotio* Giovanni aveva introdotto il personaggio Basilio, con ogni verosimiglianza immaginario, a svolgere il ruolo del vescovo, così denominato per l'influsso che la figura pastorale di Basilio Magno già esercitava in Oriente⁷².

(⁶⁸) 13 *hist. ver.* 1.7-9, in particolare 8.

(⁶⁹) 1.24.1.

(⁷⁰) Riferimenti in Nardi, *Note...*

(⁷¹) Cfr. Lucr. 4.1062 *et nomen dulce observatur ad auris*; Ovid., *her.* 19.40 *Nil nisi Leandri nomen in ore meo est*.

(⁷²) Rilievi in C. Nardi, *Echi dell'orazione funebre su Basilio Magno di Gregorio Nazianzeno nel prologo del De sacerdotio di Giovanni Crisostomo*, "Prometheus" 2, 1976,

Se il mito di Ermione avrà simili esiti in Gabriele d'Annunzio⁷³, la tenera e tragica esperienza d'amore del monacello Adso con una ragazza nel romanzo di Umberto Eco⁷⁴ riceverà nei toni inquisitori di Ubertino da Casale un'interpretazione che si avvale del *topos* della caducità della bellezza, smascherata dagli occhi di Linceo: alcuni particolari sembrano tradire una dipendenza dal *Protreptico* del Crisostomo alla vita monastica: ««Tu la guardi perché è bella. È bella, vero? (...). La bellezza del corpo si limita alla pelle. Se gli uomini vedessero quello che è sotto la pelle, così come accade con la lince di Beozia, rabbrivirebbero alla visione della donna. Tutta quella grazia consiste di mucosità e di sangue, di umori e di bile. Se si pensa a ciò che si nasconde nelle narici, nella gola e nel ventre, non si troverà che lordume. E se ti ripugna toccare il muco o lo sterco con la punta del dito, come mai potremmo desiderare di abbracciare il sacco stesso che contiene lo sterco?». Mi colse un conato di vomito. Non volevo più ascoltare quelle parole»⁷⁵.

La reazione fisica del personaggio è particolarmente consentanea con uno sviluppo del motivo del raccapricciante corpo femminile: nei *Verba seniorum* delle notissime *Vitae Patrum* ricorre due volte un episodio dagli aspetti quanto mai necrofili: nella redazione più ampia, tradizionalmente attribuita a Rufino di Aquileia⁷⁶, che riporto nel sapido volgarizzamento trecentesco di fra Domenico Cavalca con alcune integrazioni e raffronti con l'originale latino, «era un altro frate nell'eremo di Sciti⁷⁷ (...), al quale il demonio avendogli invidia, ridussegli a memoria la bellezza d'una femmina la quale egli già per altro tempo aveva veduta e conosciuta e davagliene grande molestia (*ut recordaretur cuiusdam notae sibi mulieris pulchritudinem et conturbaretur in cogitationibus suis vehementer*). Or avvenne per dispensazione di Dio, che un frate d'Egitto lo venne a visitare per carità, e ragionando insieme addivenne che infra l'altre cose gli disse che quella cotale femmina era morta. *Ipsa autem erat, in cuius amore impugnabatur supradictus frater*. La qual cosa egli udendo, dopo alquanti dì se n'andò alla sepoltura (*ubi positum erat corpus illius defunctae mulieris*) di notte e aperse il sepolcro e un suo panno mise e involse nella puzza di quel corpo (*cum pallio suo tersit saniem putredinis eius*) e tornossi alla cella, e poi spesse volte si poneva innanzi quella

175-184.

(⁷³) Cfr. C. Nardi, *Ermione, ovvero l'ipostasi del femminile in Gabriele d'Annunzio*, di prossima pubblicazione.

(⁷⁴) *In nome della rosa*, Cles (Trento) 1981, 246-256.

(⁷⁵) *Ibid.* 334.

(⁷⁶) 3 prol. (PL 73.739-740).

(⁷⁷) La solitudine di Scete in Egitto: Palladio, *hist. Laus.* 17.3 (Bartelink 70): altri riferimenti *ad loc.* in G.J.M. Bartelink, in Chr. Mohrmann - G.J.M. Bartelink - M. Barchiesi, *Palladio. La Storia Lausiaca*, Milano 1974, 332 n. 17.

puzza (*fetorem*) in suo dispetto e diceva *cogitationibus suis*: Or togli lo tuo desiderio e saziatene (*Ecce habetis desiderium quad quaerebatis, satiate vos ex eo*). E per questo modo *in illo fetore* tanto s'afflisse che quella tentazione si partì⁷⁸.

Non sappiamo se la reazione di Teodoro sia stata simile a quella di Adso. Del resto, non ci è dato sapere con certezza gli effetti concreti dell'esortazione del Crisostomo: è opinione tradizionale che la crisi adolescenziale di Teodoro non abbia impedito che divenisse il celebre vescovo di Mopsuestia e che pertanto l'innamoramento sia stato una incresciosa parentesi, ma il suo fondamento reale è tutt'altro che appurato⁷⁹.

CARLO NARDI

(⁷⁸) Rufino (?), *vit. Patr. vel verb. sen.* 3.11 (PL 73.744), in Domenico Cavalca, *Le vite de' santi Padri: Detti ed esempi contro la tentazione carnale* (T. di Petta, Domenico Cavalca. *Le vite dei santi Padri*. Prefazione di M. Bontempelli, II, Milano [1915], 262: tutta la sezione a pp. 260-266 dipende da Rufino (?), *vit. Patr. vel verb. sen.* 3.8-15: PL 73.742-747). In genere: Delcorno, *Domenico Cavalca. Cinque vite di eremiti...* L'altra narrazione più breve dell'episodio nei *Verba seniorum* delle *Vitae Patrum* (5.5.22: PL 73.744,878-879) è di origine greca, a testimonianza di Fozio, *Bibl. cod.* 198 (in PG 73.851-853). Mentalità necrofila? Cfr. E. Fromm, *L'amore per la vita*, Milano 1984; *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1985, in particolare 409-542.

(⁷⁹) Cfr. Socrate, *hist. eccl.* 6.3; Sozomeno, *hist. eccl.* 8.2.7-10. Perplexità sull'identificazione del giovane Teodoro col futuro vescovo di Mopsuestia in G. Joussard, *Ad Theodorum*, "HJ" 77, 1958, 140-150: Socrate (6.3) sembra confondere Basilio, interlocutore del dialogo *De sacerdotio* del Crisostomo, con Basilio il Grande, imprecisione che induce qualche dubbio anche per quanto concerne Teodoro.

Il lavoro era già in bozze quando il dr. Augusto Guida mi suggeriva le conclusioni dell'articolo di C. Fabricius, *Adressat und Titel der Schriften an Theodor*, "Classica et mediaevalia" 20, 1959, 70-94. Secondo Fabricius il *Protrettico a Teodoro*, così titolato nei codici greci, ma non nella tradizione indiretta, non sarebbe stato indirizzato dal Crisostomo allo stesso destinatario della *Lettera*, come riteneva ancora J. Dumortier, *La question d'autenticité des Lettres à Théodore*, "Byzantinische Zeitschrift" 51, 1958, 66-72. Sarebbe invece sarebbe una posteriore rielaborazione dei principali motivi della *Lettera* con finalità ascetiche di interesse generale, seppur indirettamente occasionata dal *lapsus* di Teodoro. Il nome Ermione continua pertanto a rivestire un carattere fittizio, mentre la presenza femminile evocata presuppone la natura reale dell'esperienza di Teodoro, evidente dalla relativa *Lettera* (3-5).