

LA SPIRITUALITÀ DELL'ELEVAZIONE IN SAN GREGORIO DI NAZIANZO

*In omaggio al grande Cappadoce, Teologo per antonomasia,
massimo poeta e oratore della Chiesa di lingua greca,
nel XVI centenario della morte: 390-1990.*

SOMMARIO: 1. Convenzionalità e naturalezza della rappresentazione - 2. Accezioni di altezza - 3. Significato di preminenza - 4. Dinamismo ascetico-spirituale - 5. Uso assoluto - 6. Designazione escatologica - 7. Nozione di basso - 8. Contrasto alto-basso, quaggiù-lassù - 9. Cristo operatore di elevazione.

Nella solitaria tenuta di Arianzo, immerso nel raccoglimento degli ultimi suoi anni, Gregorio si rivolse⁽¹⁾ alla sua anima: «Su, va avanti, ruotando verso l'altezza il remeggio delle penne di un desiderio mosso da rapide ali; io purifico le tue ali, io ti sollevo con le mie parole e ti invierò al cielo come un uccello dalle ali vigorose»⁽²⁾. Quest'enfasi dell'ala, nella sua ebbrezza di volo, interpreta una rapida e completa elevazione; vi traspira la decisione

(1) Le citazioni sono fatte: — a) per le Orazioni, in parte, sui volumi finora usciti nelle SC: n. 247 (Or. I-III); 309 (IV-V); 270 (XX-XXIII); 284 (XXIV-XXVI); 250 (XXVI-XXXI); 318 (XXXII-XXXVII); 358 (XXXVIII-XLI), e, per l'altra parte, sulla PG, voll. XXXV (Or. VI-XIX) e XXXVI (XLII-XLV); — b) per le lettere, sull'edizione curata dal Gallay in due volumi nella Collection des Universités de France; per le Lettere 101; 102; 202 (teologiche) sul volume 208 delle SC; — c) per i Carmi, sulla PG vol. XXXVII. Delle poche edizioni critiche particolari ha interferito con il tema qui trattato solo II, I, 11, pubblicata da C. Jungck. Per le sigle PG = Patrologia Graeca; PO = Patrologia Orientalis; SC = Sources Chrétiennes; GCS = Griechische Christliche Schriftsteller. Per la Bibbia i riferimenti dell'AT sono fatti sul Rahlfs e del NT sul Merk.

(2) Carm. II, 1, 88, 69-75 col. 1438. — Il tema delle ali e dell'uccello ha avuto un brillante svolgimento anche nel Crisostomo, *In Epist. ad Hebraeos*, cap. XI, Homil. XXII, 3, PG 63 coll. 158-59 («Solleviamo in alto il nostro pensiero»: col. 158): «La nostra mente è più leggera e più alta di qualsiasi uccello. Quando poi riceve anche la grazia dello Spirito Santo, diamine!, come è celere, come è penetrante, come scruta da ogni lato tutte le cose, come non scende all'inghiù né precipita sul pavimento! Procuriamoci queste ali, con esse potremo trapassare a volo il mare di questa vita con tutte le sue onde. Gli uccelli più veloci attraversano incolumi a volo, nel breve spazio d'un momento, montagne, vallate, mari e scogli. Tale è anche la mente: quando impenna le ali, quando si separa dalle cose del mondo, nulla la può più raggiungere, di tutto è più alta, anche dei dardi infuocati del diavolo. Il diavolo non è così abile nel puntare al bersaglio da riuscire a raggiungere quell'altezza: ebbene? Tira lo stesso i suoi dardi: è spudorato: non centra l'obiettivo; invece il dardo ritorna a lui vuoto».

d'un fervore che tutto investe ed esalta. È salita all'alto, ma forse, più ancora, attrazione dall'alto; si nota un fascino che diventa unico motivo di vita.

Era una vecchiaia che s'innestava perfettamente sulla giovinezza. In Carm. II,1,19,44-45 col. 1274 Gregorio confida che, nell'atto di consacrarsi a Dio, si era immaginato «di tutto dominare e di fendere il cielo al di sopra di tutto con ali d'oro». Quel volo potente nell'immensità tersa dei cieli, che dà un intimo senso di vittoria, non è però l'espressione d'un momento d'entusiasmo vivido di gioia, è invece la reazione ad un paralizzante stato d'angoscia, nel quale egli si vedeva oppresso da tante sciagure che gli richiama-vano Giobbe (v. 31). Quelle «ali d'oro», al di là della loro irrealtà effettiva, emanano un senso, oltre che di forza, di prezioso: è la sua risposta alle cattiverie terrene di molti ed alle sordide brame che pullulano nella vita abituale. Nel cruccio dell'afflizione ribadisce sapienza di scelte, forza di attuazione, valore di stato. Quel passato richiamato non è nostalgia, è riconferma: lo rivive nella consapevolezza della prova dolorosa.

In Carm. II,2,1,159-62 col. 1463 sintetizza la figura di un monaco in un'aquila dal rapido volo, che si fa guida ai giovani volando loro accanto e dirigendone le ali novelle quando nelle cavità aeree roteano con penne non ancora robuste, ed in Epist. 178,8 esorta il retore Eudossio a non accontentarsi della sua professione profana, ma ad avanzare come primo nell'area di massima grandezza, rammentandogli una sentenza corrente: «Non tollerare di spiccare tra le cornacchie, quando puoi essere un'aquila».

Gregorio medita che egli proviene da Dio, sommo bene: «Da lui sono derivato ed a lui dirigo l'ala della mia vita» (Carm. I,2,10,415 col. 710). Quella vita che s'incentra nelle ali in uno slancio all'assoluto ha potenza d'intensità e di decisione: vi si concentra la sicurezza di un destino e del suo valore; c'è totalità psicologica e quindi sanità di temperamento. Sulle infinite perplessità ed inquietudini delle vicende quotidiane si afferma una certezza. Gregorio si lamenta spesso; considerò tutta la sua vita un dolore (Carm. II,1,42,7-9 col. 1344), asserì che non c'erano sufficienti lacrime per le sue sventure (II,1,45,1-2 col. 1353), s'immaginò argomento di lugubri querimonie nell'Oriente ed in Occidente (Carm. II,1,19,20-21 col. 1272), affermò che la sua anima sempre risonava d'affanni (II,1,49,5 col. 1385), dipinse la permanenza a Costantinopoli come il grande abisso d'un mare che ribolle sotto terribili raffiche (Carm. II,1,15,1-2 col. 1250), ma proclamò che il suo unico atteggiamento era di rivolgere gli occhi al cielo (Carm. II,1,1,20 col. 971) e che Cristo ne elevava sempre la mente⁽³⁾. Sempre sul suo nero pessimismo si accende, rischiaratrice, la luce della fede; ma non si tratta d'una stanca e quasi spossata fiducia in Dio: in lui c'è vigore. La sua sensibilità, lacerata dall'urto più tenue, si accompagna ad una potente energia. Gregorio è spesso prostrato a terra dall'angoscia, ma non se ne solleva soltanto: si erge, balza su. Dalla terra si slancia verso l'alto. È ben risoluto a migliorarsi e ad avvicinarsi a Dio.

(3) Ibidem v. 76. — GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epist. ad Rom.* XIII,8 PG 60 col. 518, scrisse: «Cristo non solo spese la tirannide del peccato, ma rese anche la carne più leggera e più spirituale, non mutandone la natura, ma piuttosto dotandola di ali».

1. CONVENZIONALITÀ E NATURALITÀ DELLA RAPPRESENTAZIONE

Il perfezionamento spirituale è un concetto che può venir espresso in linguaggio proprio, ma che, come molte altre idee, ricorre volentieri ad una formulazione traslata, in quanto l'immagine possiede un'evidenza assai più rilevata e colorita. La metafora depura l'astratto della sua evanescenza e conferisce alla nozione un'assai maggiore attitudine a captare ed a persuadere. Il progresso morale, oltre agli altri numerosi rivestimenti fantastici dei quali molti pensieri sono suscettibili, si apre quasi spontaneamente, su due concretizzazioni: orizzontalità e verticalità.

a) *Orizzontalità*. Il miglioramento come cammino è, ovviamente, un'interpretazione così spontanea che fluisce quasi inconsciamente⁽⁴⁾. E difatti in Gregorio — come del resto negli altri scrittori che toccano l'argomento — è comunissima. Un elenco completo esula qui dal proposito, per il quale basta un'esemplificazione sporadica.

Gregorio osserva che nulla quanto la virtù «fa avanzare verso ciò che sta innanzi», nel senso di «facilitare la carriera» (Or. VII,10 col. 768 A 4); ricorda che i Maccabei conoscevano una sola strada alla vita (Or. XV,3 col. 916 A 6-7); incitando a proseguire nella pratica della virtù, nonostante le critiche dei maligni, esorta: «Cammina volenteroso per la tua strada» (Carm. I,2,2,48-49 col. 582), dove forse la metafora spaziale della vita spirituale è più concreta, sebbene meno ricca di fascino, dell'elevazione: impegna di più ed entusiasmo di meno; poco dopo insiste: «Cammina volenteroso per l'aspro sentiero» (v. 62), ed il pensiero continua stimolando «ad andare avanti... ad accostarsi alla meta» (vv. 62-63); celebra la grandezza, per qualsiasi natura creata, di avvicinarsi in qualunque modo a Dio (Or. II,5 p. 94,13-14); mette in guardia contro la gravità degli ostacoli che la vanagloria procura nel cammino verso la virtù (Or. II,51 p. 158,3-4); rappresenta la vita ascetica come caratterizzata, anche, da «un'uscita della mente in viaggio verso la grande Mente» (Carm. I,2,10,651 col. 727), dove in quel «viaggio» l'«alto» pare appena schermato, quasi implicito in quel «grande», che di una componente sì sublime sembra non poter mancare; rammenta come, quando si trovò al bivio decisivo della vita, esaminò «quale fosse la migliore e la più agevole delle vie che conducono a Dio» (Carm. II,1,11,284 col. 1049 Jungck p. 104 e cfr. v. 291) ed ammonisce che il diavolo «tira sempre indietro le anime che camminano in avanti» (Carm. I,2,2,441-42 col. 613).

Talora l'immagine del percorso è potenziata in quella di velocità: arrivare prima, percorrere (vedi, ad es., Carm. I,2,2,11-12 e 28-29 coll. 579-80): anche questa presentazione è visualmente intuitiva ed efficace, tuttavia si direbbe che possegga meno immediatezza, un risalto lievemente meno accentuato: difatti è meno impiegata. Nello studiare la confluenza di impegno umano e di grazia divina per il conseguimento della virtù, ricuperando un vigoroso scorcio di S. Paolo (1 Cor 9,24-26; Fil 3,13-14), Gregorio si ritrae

(4) Chi nell'uso ordinario avverte ancora la struttura glottologica di «progresso»?

come corridore nello stadio, tutto slanciato in avanti, però gravato dal proprio peso, ma anche sostenuto da Cristo, che gli dà fiato, forza, prospero vigore, acutezza di sguardo e scioltezza di corsa (Carm. I,2,9,99-102 col. 675).

Numerosi sono i casi che sembrano fare da ponte tra orizzontalità e verticalità. Infatti in Carm. I,2,9,86 col. 674 egli si propone di trattare «come si possa giungere al limite estremo (τελσον) della virtù»: ma si riferisce a “davanti” o a “in alto”? L'espressione è ambigua e potrebbe anche essere puramente concettuale, senza mediazioni spaziali: precisa l'idea, lasciandone il rivestimento nel vago. Nel guardare a Dio (Epist. 165,5) l'altezza può essere implicita; quando pensa al proprio trasferimento “colà” (πρὸς τὰ ἐκεῖσε), alludendo al paradiso (Epist. 172,2), di per sé la spazialità orizzontale è equivalente a quella verticale; frequentissime sono le identità di accezione tra “su-giù” (ἄνω – ἄτω) e “qui-là” (ἐνταῦθα – ἐκεῖθεν). In Or. XVIII,2 col. 988 A 2-5 si raffigura in atto di guardare al padre, il quale era come la lampada che ne illuminava la via: «Abbiamo perduto la lanterna della nostra vita, guardando a lui venivamo guidati; egli con la sua fiamma ci indicava la salvezza». Ma quella lanterna (λαμπτήρ) era immaginata come una fiaccola lungo la strada o come un faro in cima ad una torre? Il vocabolo greco si adatta ad entrambe le applicazioni. Pare tuttavia preferibile intenderlo come faro: il precedente “pilota” (A 2), per quanto abbia avuto il significato proprio largamente usurato dal traslato, gli poteva suggerire meccanicamente l'idea di una torre di segnalazione; l'indicazione di rotta pare scendere dall'alto. In questo modo sembra emanare una più legittima autorevolezza: orienta più naturalmente ed in questa naturalezza dissipa qualsiasi sfumatura di soggezione e di minorità. La luce viene, intuitivamente, per un'esperienza che si confonde con la vita, dall'alto. Volgere gli occhi in alto è una richiesta che pare affiancarsi ad un diritto.

Nell'atto di lanciare un attacco contro l'irrazionalità che entra nella composizione dell'essere umano, proclama che, in contrasto con le passioni, «la ragione... vince, perché possiede per natura il vincere, sempre avanzando e con calma sicurezza rivolgendosi all'alto; passa oltre a tutte le molestie di quaggiù e non cessa finché arriva alla sorte divina» (Carm. II,1,47,34-38 col. 1384): le due direzioni spaziali si intrecciano senza stridere affatto: hanno un'anima identica.

b) Verticalità: come convenzione naturale. L'innalzarsi come miglioramento nella vita spirituale (cfr. Carm. I,2,2,25-26 col. 580) è la visualizzazione felice di un concetto; l'immaginazione ha servito egregiamente un'idea. Quando invita a non pretendere di affrontare una virtù troppo impegnativa in rapporto alle proprie forze, per non cadere, intima: «O innalzati con ali pienamente leggere o, rimanendo in basso, corri con sicurezza, perché la tua ala sotto il peso non pieghi a terra» (Carm. I,2,17,49-52 col. 785): affida l'argomentazione all'immaginazione: il volo ha la concretezza visiva dell'ala ed il poeta ci dipinge quelle che, nella loro elastica leggerezza, conquistano le altezze e quelle che, pesanti, s'aggravano a terra: alacrità di vittoria ed inettitudine di fallimento. L'ala è un emblema fascinoso, che

cela una nostalgia repressa: in Carm. I,2,1,5-6 col. 522 menziona «l'assillo della verginità, che di quaggiù solleva l'ala della mente verso Dio, che regna nelle altezze»: quella virtù non è concepita come astensione e rinuncia (cfr. vv. 13-14), ma come forza elevante. L'altezza è una metafora intuitiva: sullo sfondo dimora una sensazione della terra come greve e come cupa; l'anelito all'alto tende all'apertura, alla libertà, alla luce. Sullo sfondo sta ancora il mondo come carcere; evasione è, anche, rinnovamento (cfr. vv. 189-214); la terra è qualcosa di sozzo: lassù c'è purezza e rifacimento interiore. È intuitivo; il cielo: sublimità e luce in estensioni illimitate; la terra: calpestata, ricettacolo di ciò che si butta come scarto inutile.

In Or. XX,1 p. 58,20 sospira verso la possibilità, tanto per ascetismo quanto per grazia di Dio, di «guardare in alto e dominare la materia che tira in basso»⁽⁵⁾. Alto e basso sono collocazioni che designano valori: entrano in quella simbolica naturale che forma un linguaggio istintivo, anteriore alla riflessione, ma che alla riflessione fornisce eccellenti strumenti per svilupparsi. Abbiamo, qui, l'aspirazione ideale e le difficoltà concrete in una schematizzazione del dissidio interiore; il contrasto è fra l'impronta originaria divina e le passioni: ma forse è ancora più profondo: in alto e in basso sono le passioni stesse che ci sospingono con l'insoddisfazione e con la promessa di soddisfazione. Quando in Or. XXVIII,3 p. 106,22-26 scrive: «Qualunque essere ci sia, mettiamo celeste, mettiamo sopraceleste, anche molto più alto di noi nella natura, anche più vicino a Dio, è più distante da Dio e dalla sua perfetta comprensione, di quanto sorpassi la nostra mescolanza composita, bassa, che ci aggrava a terra», troviamo un'altra scala della perfezione interpretata dalla verticalità: la perpendicolarità è la visualizzazione dell'eccellenza; una valutazione che si esprime in ordine; ma non una distribuzione statica: all'interno di questi strati si sviluppano forti tensioni; si effettuano spinte nelle due direzioni (cfr. anche Or. XIX,4 col. 1048 B 5-6).

In Carm. II,1,86,5-6 col. 1433 Cristo dice: «Io venni qui per collocare in alto te, che sei caduto nel peccato»; l'enunciato offre una perfetta fusione di valori spirituali e visivi: lo spirituale si è reso pienamente afferrabile con quest'inserimento sensibile. Così in Or. XXI,1 p. 112,21 Gregorio asserisce di Dio che è «come il vertice sommo degli esseri intelligibili», in quanto dà agli esseri intelligenti la capacità di pensare ed alle cose intelligibili la possibilità di venir pensate (19-21) e lo mette in parallelo con il sole, che concede agli esseri dotati di vista la capacità di vedere ed alle cose visibili la possibilità di essere viste (16-18): quest'altezza segna una preminenza ed una dipendenza: è il rapporto Creatore-creatura reso visibile. In Or. XX,12

(5) Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Cor.* 36,2: «Attraverso a Lui (Cristo) noi teniamo fissi gli sguardi alle altezze dei cieli; attraverso a Lui vediamo specchiata la faccia immacolata e sublime di Dio; attraverso a Lui si sono aperti gli occhi del nostro cuore; attraverso a Lui la nostra mente ottusa ed ottenebrata rifiorisce verso la luce; attraverso a Lui il Signore ci volle far gustare la conoscenza immortale». GIOVANNI CRISOSTOMO, *De statuis* XV,3 PG 49 col. 157: «Finché tu guarderai in alto, non sarai preso facilmente dai lacci né da qualche altra insidia».

p. 82,12-13, quando rileva che l'intelligenza umana è «al disotto di Dio», valuta la natura in termini spaziali, i quali stabiliscono una scala di tangibile perspicuità.

Se diciamo che uno è arrivato alla vetta d'una virtù, cogliamo il monte come l'emblema naturale d'una pienezza massima ed insieme d'una progressiva eccellenza: è un riflesso diretto che trapassa dagli occhi alla mente. Parlando di "elevazione" per una confidenza orgogliosa del proprio merito e di conseguente "caduta" (Carm. II,1,67,2-5 col. 1408), l'autore incarna orgoglio e peccato in traslati che fanno della verticalità un manifesto giudizio morale: l'idea suscita una sensazione che arriva all'emozione. La vita spirituale pare esposta in un grafico.

Nel corso di un lungo carme sulla virtù loda la sapienza di Ionadab, il quale esortò i figli «a non possedere nulla ed a condurre una vita alta» (I,2,10,509 col. 717): Gregorio collega l'altezza ad una «sciolta libertà esente da qualsiasi legame oppressivo» (vv. 516-17) e concepisce l'elevazione come liberazione da tutte le coazioni terrestri che si concretano nei possessi; propone quindi che venga superato l'apprezzamento per campi e vigne (vv. 519-22). Appare forse in questo, come in altri casi consimili, la fase di trapasso dall'accezione reale a quella metaforica: basso è attaccamento alla terra come proprietà: la gravità del peso del nostro corpo che scarichiamo sulla terra si conclude in prigionia, di contro alla levità dello sguardo che muove leggero nei cieli, il quale realizza la libertà totale.

L'alto è metafora così perfettamente adeguata da non potersi più sostituire; il reale si è incarnato nell'immagine tanto da diventarne inseparabile.

2. ACCEZIONI DI ALTEZZA

La ricchezza espressiva di questa categoria fondamentale, collegata con il suo carattere di essenzialità, la rendeva applicabile ad un largo numero di situazioni. Nella sua sostanziale precisione possedeva anche una elastica duttilità. Gregorio ne offre un abbondante campionario.

a) *Valore locale*: oltre agli usi propri di esclusivo senso reale nei quali è presente solo il concetto, troviamo soprattutto la figura della "specola" dalla quale lanciare un messaggio. Gregorio bramerebbe salire e dall'alto di un'aerea specola gridare a tutti con voce di tuono di non abbandonarsi alle fuggevoli illusioni della vita (Carm. II,1,32,8-9 col. 1301): è l'idealizzazione dell'uso civico degli araldi, che dall'alto di balconate proclamavano i bandi o dei sacerdoti che dall'ambone annunciavano la parola di Dio: qui l'elevatezza straordinaria è commisurata all'universalità dei destinatari, all'eccellenza della comunicazione e, più ancora, allo zelo del predicatore. In Carm. II,2,7,86-87 col. 1557, dall'aerea vedetta vorrebbe ancora far risuonare a tutti i terrestri una voce di tuono. L'altezza, a conferire l'enfasi dell'urgenza e del fervore, in Or. XXIII,6 p. 292,10-12 è invece rappresentata da un'alta montagna⁽⁶⁾: l'eminenza s'intona con la sublimità della dottrina

(6) Lo schema è già biblico: cfr. Is 40,9.

trinitaria alla quale richiama, e non manca neppure un'aura di pittoresco, completata dalla rappresentazione dell'universo come d'un teatro a cui parla: montagna, mondo, teatro (che era tra le costruzioni architettoniche più monumentali) evocano una grandiosità che si estende in tutte le dimensioni e costituiscono una scena di estrema solennità. Una situazione analoga ritorna in Or. XXX,3 p. 280,23-25, dove si riuniscono di nuovo l'alta montagna, il grido del predicatore e l'ortodossia trinitaria: l'ambiente esercita una forte pressione per vincere anche quelli «che dal basso non fossero disposti ad ascoltarlo» (lin. 24-25).

b) Valore sociale: l'altezza interpreta magistrature civili amministrative fornite di grande responsabilità e potere (cfr. Epist. 71,2; 96,1; 173,2; 178,10; 181,1) e caratterizza il trono episcopale, che era circondato da una magnificenza esteriore la quale gli conferiva un grande spicco anche sociale: cfr. Or. XLII,19 col. 481 A 5 (spira potenza ed orgoglio compiaciuti); 26 col. 489 C 3-4 (il vescovo è un'autorità tra le massime, ancora prima che un magistero); Or. XLIII,37 col. 545 C 2-3 (qui sa però un po' di esornativo); Epist. 41,1; 48,2 (è gerarchia, ma c'è anche un rimprovero d'orgoglio per il proprio potere). La prospettiva, che Gregorio fa balenare a quei presuli che abdicassero ai loro troni episcopali per amore della pace della Chiesa, di avere «una cattedra lassù, molto più alta e sicura di queste» (Or. XLII,27 col. 492 B 10-11) diffonde un più puro spirito religioso.

In quest'ottica si colloca con naturalezza l'uomo altolocato, che possiede un largo credito (Or. II,101 p. 220,1): Gregorio parla in generale, non specifica il settore di superiorità, osserva soltanto il dinamismo interno di ogni supremazia, che porta ad ampliare l'area della propria influenza, ed è un processo al quale non ha obiezioni da opporre: lo trova anzi attivato da una sua logica positiva (1-4). Quando esorta coloro che occupano gli alti troni a temere Colui che è più alto di loro (Or. XLIV,8 col. 616 B 6-7), si rivolge a potenti indiscriminati sia civili che ecclesiastici: su tutti ugualmente erge l'unica e vera precellenza. Di Candidiano ammira l'importante dignità giuridica e soprattutto la grande nobiltà spirituale (Epist. 10,6). Nella supplica che compone a nome del figlio di Vitaliano per scongiurare il padre di deporre il grave sdegno che aveva concepito contro di lui, gli fa augurare che salga in alto, circondato di splendida gloria tra gli uomini illustri (Carm. II,2,3,74 col. 1485). E poco dopo ricorda che il padre, che respingeva i figli, invece «sollevava in alto le figlie» (v. 219 col. 1495), celebrandole come eccellenti: era la lode in senso umano, quale bene praticata nella società.

La categoria dell'altezza può anche venire proiettata su complessi monumentali per rilevarne il pregio in rapporto ad altri e quindi evidenziarne la grandiosità: così in Carm. II,1,10,4-6 col. 1027, nel nostalgico saluto a Costantinopoli che stava per lasciare, la contempla estatico: «O illustre sede del grande Costantino... che tanto prevale sulle altre città quanto il cielo stellato sulla terra»: è l'iperbole di un rimpianto accorato che si effonde in un'apertura infinita. Anche quelle stelle, concettualmente nulle, sono lungi dall'essere esornative: sono un incanto che rende vivo quel cielo infondendogli un fascino misterioso: la dimensione ha assunto una più trepida inten-

sità. Sulla medesima linea, sebbene tanto più modesto, sta il tempio che la sua famiglia aveva innalzato a Nazianzo: «Opera... che per grandezza ne superava molti e per bellezza più o meno tutti» (Or. XVIII,39 col. 1037 A 6-8): ma quel “superare”, che in italiano perde facilmente la dimensione spaziale, in greco la conserva, quasi con gelosia, nella concretezza di quell’ὕψος due volte ripetuto.

Dell'altezza c'è anche l'inflessione ironica, come quando invita gli arianneggianti, ora che egli parte, «a sollevare in alto il loro oratore» (Or. XLII,26 col. 492 A 8): sono plausi e grida (A 7-8) che vorrebbero conferire preminenza, quasi consacrazione ed investitura di potere.

c) *Valore di superbia*: è l'altezza spuria, la contraffazione alla vera elevazione⁽⁷⁾, l'atteggiamento di chi posa ad alto invece di divenirlo effettivamente. È una falsità integrale, per cui è anche una colpa fondamentale. Gregorio la condanna sotto angolature diverse: la rimprovera persino a Basilio, il quale, sospinto dall'elevatezza (ἐπαρσις) inoculatagli dal trono primaziale, gl'impose consacrazione episcopale (Carm. II,1,11,398 col. 1056 Jungck p. 72): ἐπαρσις è vocabolo di una finissima malignità⁽⁸⁾: indica sollevamento, rigonfiamento, soqquadro, alterigia: Gregorio li ha fusi insieme: era l'uomo tecnicamente e psicologicamente capace di farlo. Del resto, poco dopo (v. 413), mentre ne deplora tagliente la mancanza di riguardo verso la sua antica amicizia, lo rappresenta come colui che, «sollevato sopra le nuvole, tiene tutto al di sotto di sé».

In Or. XVI,19 col. 961 A 8-13 censura l'orgogliosa potenza dei grandi, i quali «siedono sugli alti troni», «alzano» i drappaggi del loro potere e la loro alterigia «più in alto» delle scene dei teatri, e non pensano che Dio «sta sopra tutti» e che «l'altezza» del suo autentico regno è inaccessibile. In un inno d'esultanza e di ringraziamento per la caduta di Giuliano, esclama: «(È Dio) che ci dà di vedere l'esaltazione dell'empio sopra i cedri ed il suo abbattimento fino a non esistere più» (Ps 37 [36], 35-36: Or. IV,12 p. 104,24-25); ammonisce poi le vergini che spesso «l'altezza (che qui è l'altezzosità) depone a terra» (Carm. I,2,2,8 col. 578) ed osserva che Dio permise la persecuzione di Giuliano forse a causa dell'innalzamento orgoglioso dei cristiani che doveva essere abbassato (Or. IV,49 p. 152,8-9). Disapprova pertanto chi s'innalza borioso (Or. XVI,5 col. 941 A 10), usando però quel μετεωρίζεσθαι che trascolora attraverso ad una gamma di significati che oscillano dal positivo al negativo, suggerendo a volta a volta l'idea di elevato, di superficiale, di gonfio, di atmosferico, di orgoglioso, di titubante⁽⁹⁾. Falsa proclama anche l'altezza dei novaziani, la quale non era purezza ma boria (Or. XXXIX,18 p. 190,15-16). In questi casi si tratta di un'elevatezza vuota, senza sostanza; verso gli altri è ipocrisia, verso di sé è illusio-

(7) Con pregevole arguzia GREGORIO NISSENO, *De vita Mosis* II, 281, SC 1 ter, scrisse: «Si potrebbe definire la superbia una salita verso il basso».

(8) Va però notato che in Gregorio è d'uso frequente.

(9) Questo tipo di fusione ricorre anche in Or. XXVIII,29 p. 166,3 con intenzione ironica.

ne. Prima di allontanarsi definitivamente da Costantinopoli lascia ai vescovi la norma pedagogica di operare sempre con controllata autorevolezza per impedire l'insorgere d'«una orgogliosa alterigia» (Or. XLII,13 col. 473 A 14).

d) Valore psicologico: l'altezza può esprimere la tensione di esaltazione psicologica in un'incontrollata soddisfazione: è un'ebbrezza di successo alla quale mancano consapevolezza intellettuale e saldezza di propositi. Così in Or. XL,34 p. 278,30-31 esorta a non gioire per il grande bene di aver ricevuto Cristo nel battesimo tanto da «esaltarsi eccessivamente» e poi cadere proprio nell'innalzarsi. È una sublimità inconsistente come quella della superbia, solo che là c'è turgore, qui ingenuità; là sprezzante volontà di dominio, qui abbandono scarsamente consapevole ad una nobile emozione. Più misurato e calmo, ed imbibito d'una simpatica umanità è il ricordo «dell'altezza delle speranze» (Epist. 30,2) che si carezzarono nell'adolescenza: sono i sogni che a quell'età si distendono sull'avvenire, indeterminati aneliti nella lusinga di successi incantevoli. Ugualmente ricchi di umanità, ma pervasi da un'accorata nostalgia sono i rimpianti nella sua incipiente vecchiaia: in Or. XLII,24 col. 488 B 5-6 ripensa con denso compiacimento del successo agli applausi di Costantinopoli «che gli mettevano le ali»: quel plauso popolare è certo soddisfazione, ma è anche rievocazione documentata di un ambiente che si fa protesta contro l'incomprensione dei partecipanti al concilio del 381: è la reazione naturale calata in un'immediata sincerità.

e) Valore di superiorità intellettuale e morale: in Or. XXXIII,12 p. 182,1-6 Gregorio proclama: «Per tutti coloro che sono elevati c'è una sola patria, la Gerusalemme di lassù, alla quale ci riserviamo il diritto di residenza ufficiale. Tutti hanno una sola stirpe, che, se vuoi osservare le cose di quaggiù, è il fango; se invece badi alle cose più alte, è il soffio (divino), a cui noi partecipiamo, che abbiamo ricevuto l'ordine di conservare e con il quale bisogna che io mi presenti (al giudizio di Dio) per rendere conto della nobiltà che mi è stata concessa dall'alto»: alla sublimità di natura e di destino Gregorio pone come naturale corrispondenza la nobiltà dei sentimenti: richiede personalità molto dotate. In Carm. II,2,4,93 col. 1512 la vita elevata è quella interamente dedicata alla spiritualità; in Epist. 91,2 è un'integrità inattingibile dalle calunnie; in Or. XXIV,17 p. 78,27 Cipriano la mostra non facendo gran conto neppure delle proprie reliquie; in Epist. 244,2 Gregorio la indica nella sopportazione delle sofferenze, per il cui raggiungimento segnala la meditazione di ciò che c'è di più importante: potenziamento dello spirito con l'esame sull'effettiva realtà delle cose. In Or. XLIII,23 col. 528 A 6-7 giudica la filosofia «davvero alta» e la vede «camminare in alto»: è eccellente ed all'eccellenza conduce in una completa larghezza di orizzonti, investendo tutti i comportamenti e le capacità umane, ed in Epist. 215,3 attribuisce un più grande merito alla contemplazione ed alla purificazione dello spirito che non ad opere di carità verso il prossimo che le circostanze non permettevano più. Nella contrastata e lacerante questione del riconoscimento della divinità dello Spirito Santo dichiara «alti» coloro che, non solo

l'ammettevano privatamente, ma anche la proclamavano pubblicamente (Or. XLI,6 p. 326,6): era una sublimità che comportava il possesso di verità e di grazia.

L'altezza spirituale concerne la pratica di vita ma anche la profondità di visione intellettuale, per cui in Or. XLI,12 p. 342,18-19 ricorda che Gesù scelse l'elevatezza del cenacolo per comunicare ai suoi discepoli le rivelazioni "più elevate", per la loro recondita trascendenza. Cristo apre a queste sublimità che sono un invito ed una vocazione, la quale si appella però alla disponibilità dell'anima ad adeguarsi a quelle supreme realtà in piena purezza: è un incontro di tutto il nostro essere con lui che Dio chiede, non una presuntuosa sottigliezza di dibattito in cui tutta la personalità si concentra e si esaurisce in una dialettica chiusa in se stessa. Gregorio infatti dichiara che «l'altezza» che consiste nella «cultura e dimostrazioni logiche» non costituisce mezzo preferenziale di salvezza (Or. XXXII,26 p. 140,1-6). La raffinatezza intellettuale è pure un'altezza, ma sosta in una zona ancora raggiungibile dagli inquinamenti capaci di sterilizzarla, è un'altezza esposta al pericolo di svuotarsi e quindi di perdere di realtà; la sublimità autentica è quella pervasa d'una luce soprannaturale che anima tanto l'intelletto quanto il cuore.

f) *Valore di preminenza*: in Or. XXXVII,22 p. 314,6-7 esorta a svellere non solo le passioni del corpo ma anche quelle dell'anima, proponendo una riflessione: «Se la purificazione del corpo è cosa lodevole, osserva quanto sia più grande e più alta quella dell'anima»: abbiamo il raffronto tra due pregi (lin. 4-5): la loro rispettiva "grandezza" viene reinterpretata in "altezza", come se il concetto desiderasse una concretezza più prontamente afferabile; le due operazioni ascetiche si fanno misurare affiancandosi dinanzi ai nostri occhi. Dall'ambito personale Or. XLIII,41 col. 552 A-1 ci trasferisce a quello più universalmente ecclesiale: Gregorio ci dice infatti che Basilio, dopo avere egregiamente sistemato il buon andamento all'interno della sua diocesi, «meditò nel suo pensiero un progetto più grande e più alto», che consisteva nello scrivere opere che illuminassero ed incrementassero tutta la Chiesa. Si ripete— come non raramente altrove— il binomio "grandezza-altezza" a designare un'importanza che vuole imporsi con evidenza: e poi l'altezza a quella grandezza sembra infondere un'anima, sembra dissolverle quel sentore di pesante che essa contiene, depurarne la positività.

g) *Valore di eccellenza*: l'elevatezza designa il massimo valore, la perfezione. Dichiara infatti ad Anfiloquio che «non c'è nulla di più grande e di più alto» che onorare Dio e le cose divine (Epist. 9,2); garantisce a Lolliano «l'altezza della dignità morale ed intellettuale» di due suoi cugini (Epist. 15,6) e della medesima altezza della dignità spirituale attesta, un po' polemicamente, ad Eusebio di Cesarea che Basilio era pienissimamente in possesso (Epist. 16,4); a Sofronio ricorda il momento in cui Gregorio stesso «levò gli occhi verso l'altezza della virtù» (Epist. 39,3); rammenta a Basilio, non senza una punta di stizzita ironia, che la propria aspirazione ad una vita contemplativa rappresentava "un valore più alto" che non la di lui elo-

quenza; ritrae Basilio superiore alle onde insidiose delle calunnie, perché le sovrastava, quasi issato su di un "alto flutto", costituito dalla potente vigoria della sua virtù (Epist. 47,2); ancora di Basilio esalta l'eloquenza, ammirabile sia per l'eccellenza del contenuto che per il pregio della formulazione didattica e letteraria, asserendo che della sua parola faceva una distribuzione «davvero celeste ed elevata» (Or. XLIII,36 col. 545 B 3); incide la personalità di un monaco precisando che «camminava in alto» (Carm. II,2,1,203 col. 1466); parla della castità come della «via ad una vita alta e scoscesa» (Carm. I,2,2,650-51 col. 629); alludendo all'eccelsa santità della celebrazione eucaristica, comunica che, impedito dalla malattia, «non alza più le mani ai puri sacrifici» (Carm. II,1,50,49 col. 1389). Si afferma uno stacco, una forte differenza di piani, e si percepisce la magnanimità di un'energia interiore che ha vinto la pesante attrazione a stagnare al livello istintivo degli impulsi biologici.

h) *Valore di culmine*: è assai sovente interpretato da ὄκρον, che indica l'estremo possibile, il fastigio sommo⁽¹⁰⁾; dalla natura e dall'architettura non ha avuto difficoltà a trapassare ad un'ampia gamma di applicazioni. Indica infatti il vertice della sapienza o della ricchezza o della potenza (Or. XIV,20 col. 881 D 2-4), del potere (Epist. 173,2), dell'autorità, sia civile che ecclesiastica (Or. XLIII,38 col. 548 B 6), dell'onore pubblico (Or. XXI,28 p. 170,17), della cultura (Or. XXIV,6 p. 50,14; XLIII,23 col. 525 C 9), della virtù (Or. II,16 p. 110,1-2; IV,99 p. 246,2 e 7-8; XLIII,12 col. 509 C 14; 60 col. 573 C 4; Epist. 52,2), di tutti i pregi (Or. XXIV,6 p. 50,11: cfr. 50,4-10), della felicità, costituita dal raggiungimento della pura luce trinitaria (Epist. 178,12). Sovente il medesimo senso di "sommità massima" dato dall'equivalente ἀνώτατος; cfr. per il piacere Or. XXIV,15 p. 74,27 e per la debolezza XXV,4 p. 164,7-8, dove è affiancato alla "prima miseria" ed all'"ultima povertà": tre punti estremi. Il sommo tende anche a richiamare l'inarrivabile, un superlativo che è in vantaggio sugli altri per la sua visività.

i) *Valore di superamento delle capacità umane*: In Or. XXV,5 p. 166,1-3 riferisce il parere di chi giudica la vita eremitica con la sua solitudine come «grande, alta ed al disopra delle capacità umane», dove si avverte che, "grande" ed "alta" non hanno la pressione abituale, notevolmente svaporata e banalizzata dall'uso che li logora con la loro frequenza d'impiego. Qui rivestono un'intensità di cui si fa chiara interprete la terza denominazione; c'è senza dubbio una *climax*, che, se segna un trapasso ascendente, non suppone fratture. In Epist. 63,5 Gregorio condanna una virtù di stoica durezza

(10) Per il suo valore di "punta", di "vetta" cfr. J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache*, 1879 (1969), vol. III, pp. 86-87; E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la Langue grecque*, 4^e éd. 1950, pp. 32-33; H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 1960, p. 59; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la Langue grecque*, 1968, p. 44: «La parola esprime l'idea di punta, ma soprattutto quella di estremità, di punto più elevato, sia nel senso proprio che in quello figurato».

«al disopra della natura umana» e respinge con più insofferente disdegno la pretesa integrità morale dei novaziani, che si colloca, anch'essa, «al disopra dell'uomo» (Or. XXXIX,18 p. 190,15-16). L'idea di una sublimità alla quale le proprie forze sono impari fa da esordio ai carmi, dove Gregorio si mostra ben persuaso che cantare la Trinità è «sforzarsi di salire al cielo stellato con minuscole ali» (I,1,1,2-3 col. 397-98); l'immagine segue immediatamente l'altra d'una navigazione «che attraversa un grande mare su di una (fragile) zattera»: due testimonianze d'inadeguatezza, entrambe espressione d'una trepidazione che è anche ricca di fascino, per il contrasto tra la piccolezza dello strumento e l'attrazione dell'immenso. La seconda però vibra di un fremito superiore: il mare è sterminato, ma il cielo è infinito e poi del mare abbiamo un'esperienza, per quanto limitata, che ci era invece assolutamente preclusa per il cielo. La lontananza del «cielo stellato» è felicissima rappresentazione di quella della Trinità: sono degli «al disopra» che interpellano le nostre più misteriose profondità.

l) *Valore di realtà spirituali e divine*: parlando «delle cose più alte» in Or. XXXIII,12 p. 182,4 allude all'anima in contrapposizione con «il fango» del corpo: quella dello spirito è però una superiorità che completa l'essere con l'origine: è presente il soffio divino; sull'anima c'è un riverbero d'infinito. In Or. XXXVII,20 p. 310,5-6, commentando la frase di Gesù sulle varie specie di eunuchi (cfr. Matth. 19,12), osserva: «sembra che, partendo dai corpi, raffiguri, attraverso ai corpi, delle realtà più alte»: sono i significati spirituali, che egli s'ingegna ad enucleare, scorgendovi diverse categorie di impulsi al bene; in Or. XLIII,37 col. 545 D 3 il «guardare in alto» del padre, che torna miracolosamente ringiovanito dalla faticosa trasferta per l'elezione di Basilio a vescovo di Cesarea, è la traduzione plastica d'una convinzione soprannaturale, di un profondo spirito di fede.

In Or. XXXIV,7 p. 210,23 riferisce lo stupore che coglie quando si vedono andare d'accordo tra di loro quelli che «svillaneggiano le entità di lassù» cioè gli eretici che malmenano la Trinità; in Carm. I,2, 1,6 col. 522 l'altezza è la sede dove Dio governa (il termine ritorna più volte altrove facilitato anche dal suo modulo metrico); in Or. XXII,15 p. 252, 6-7 dichiara che, rispetto ad una guerra anche legittima, la propensione alla pace «è un valore più alto e più simile a Dio» (identico binomio sinonimico in Or. XXXVIII,13 p. 128,30): il primo aggettivo dà l'impressione, il secondo la spiega; il primo è percezione ed esteriorità, il secondo riflessione ed interiorità. Le «testimonianze provenienti dall'alto» che consacrano il cristianesimo (Or. IV,110 p. 264,5) sono le rivelazioni ed i miracoli con cui Dio confermò la fede. In Or. XXVI,10 p. 250,26-27 afferma che la dignità d'una casata è costituita da quattro elementi⁽¹¹⁾: «il primo tipo prende inizio dall'alto ed in base ad esso siamo tutti ugualmente nobili»: l'origine da Dio delle singole famiglie è collocata in contrapposto immediato con l'origine fisica per generazione (lin. 28-29): le due frasi sono puntualmente formulate in per-

(11) Creazione divina, discendenza per generazione, virtù o vizio, decreti.

fetto parallelismo. La generazione con la sua "corruzione", a cui l'autore nega nobiltà, si profila subito come qualcosa di basso, di antinomico a "dall'alto": l'autentica nobiltà ha una purezza che quaggiù non alligna (cfr. Or. XXXIII,12 p. 182,4).

In una sventura gravida di pericolo e di ansia Gregorio esorta: «Rivolgiamo in alto il nostro volto, o fratelli!»⁽¹²⁾: è la fiducia in Dio; l'indigenza umana, constatata e rivelata dall'inquietudine di fronte agli eventi, induce a rivolgersi a Dio «benefattore» (B 7). Supplica come intento e spinta naturale come atteggiamento. È un astrarsi fuori dall'atmosfera angosciata che avvolge ed opprime; è il moto della speranza (B 14— C) ed il superamento della propria inadeguatezza. Il gesto è diventato una parola esistenziale; investe in maggior profondità la persona. In Or. XXXII,23 134,7 menziona la "salita" tra i beni concessi da Dio in rapporto alla volontà di ciascuno, secondo quanto ognuno chiede e merita. Accanto pone l'"illuminazione": sarà quindi la possibilità di "elevarsi" dalla materialità della vita sensibile e sensuale, essenzialmente buia, verso la spiritualità di un'esistenza protesa a Dio.

Pura variante lessicale dell'"alto" è il "celeste" (cfr. Or. XXVIII,3 p. 106,22-24): quando Gregorio afferma che «Cristo radunò presso di sé noi, che eravamo estranei alle entità celesti», il vocabolo rende il divino in tutta la sua estensione, in tacito contrapposto con il "terreno": sono perfezione ed imperfezione. Sulla medesima linea stanno i monaci «contemplatori delle cose celesti» (Or. XIX,16 col. 1064 A 4). Un'accezione alquanto diversa troviamo invece nell'affermazione che «Cristo Signore diede agli uomini il dono della cultura dalla volta celeste» (Carm. II,2,5,3-4 col. 1521): allude solo all'immaginata dimora di Cristo; equivale a "dalla sua sublime altezza", cioè infinita eccellenza e grandezza.

m) Valore di superiorità di natura: dinanzi alla persona teandrica di Cristo ed alla conseguente duplicità delle sue azioni Gregorio afferma che gli epiteti "elevati" concernono la sua divinità (Or. XXX,21 p. 274,33): l'"elevatezza", più ancora che attributo, è definizione. Replicando a taluni che, per attaccamento alle passioni, cercavano di ritardare il battesimo, allegando tendenziosamente che Cristo lo ricevette solo a trent'anni, domanda: «Che bisogno hai di prendere cattive decisioni seguendo esempi che sono al disopra di te?» (Or. XL,30 p. 266,1-2): attesta la supremazia della natura del Salvatore. Di lui ricorda che fu «formato con l'elemento che è al disopra di noi e con il nostro» (Or. XLIII,38 col. 548 B 10-11) affermandone le due nature, che rammenta ancora nell'Omelia sul Natale: parlando infatti di quella divina la dice «eterna ed esistente dall'eternità, al disopra di qualsiasi causa e ragione, dato che non c'era ragione che stesse più in alto del Verbo» (Or. XXXVIII,3 p. 108,4-6): "al di sopra", "più in alto" dichiarano una pre-

(12) Or. XVII, 5 col. 972 B 11-12. — Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Huit catéchèses baptismales inédites*, SC 50 bis, 2^e éd., 1970: Cat. I,36 p. 127,12: «Avere sempre lo sguardo teso in alto».

minenza ontologica. Sempre alla natura si riferisce «il Dio più alto delle cose create» (Or. XLII,17 coll. 477 D 4— 480 A), mentre il termine stesso “natura” è espresso quando la certifica «prima e sola al di sopra di tutte le cose» (Or. XXVIII,31 p. 174,41-42). Ancora alla natura pensa quando asserisce che Dio «è più alto del patire» (Or. XLIII,64 col. 581 A 9). Quando argomenta che «se l'essere divino esiste... sta o nell'universo o al disopra dell'universo» (Or. XXVIII,10 p. 120,5-6 e continua lin. 14-18), rileviamo che l'“altezza” diventa terminologia tecnica nel discorso metafisico. Nello stabilire un parallelo tra il sole che illumina il mondo sensibile e Dio che rischiarifica quello intelligibile, afferma che Dio «è il culmine degli intelligibili: verso di lui si dirige ogni desiderio, ma non arriva mai al disopra di lui. Infatti anche l'intelligenza più fortemente speculativa non ha né avrà nessun mezzo per elevarsi più in alto» (Or. XXI,1 p. 112,21-24): Dio è meta irraggiungibile a cui si tende: siamo nel campo ontologico non in quello ideologico.

n) Valore latreutico: nella perorazione del discorso d'addio a Costantinopoli Gregorio si augura che la Trinità «venga continuamente innalzata... tanto con le parole quanto con il comportamento» (Or. XLII,27 col. 492 C 3-4): è l'adorazione, che coinvolge tutta la persona. Di Basilio loda «la perenne mobilità della mente, che, nelle sue ascensioni, lo portava fino a Dio» (Or. XLIII,66 col. 584 C 7-8): l'espressione è tanto ricca quanto vaga: pare includere il distacco dalla materialità degli interessi terrestri (cfr. 65 col. 584 B 8-9) in una penetrazione nel soprannaturale che era accostamento a Dio: un'intimità che era supplica e venerazione. Sogno personale di Gregorio, nella sua solitudine, fu di «sollevare al solo Dio la pura mente» (Carm. II,1,1,265 col. 990): tra elevazione e purezza c'è un nesso che può essere insieme causa ed effetto. Il moto dell'anima di Gregorio è perfettamente analogo a quello di Basilio.

L'innalzamento è suscettibile di una polisemia a lago ventaglio che può raggiungere anche valori antitetici: è sempre la ricerca o l'effettuazione di un avvaloramento, che può però seguire strade giuste o sbagliate. Nell'interpretazione positiva è spiritualità ed è perfezione e richiama all'infinito; ha dimensioni non scandagliabili.

3. SIGNIFICATO DI PREMINENZA

Il concetto può affacciare ad una duplice area: la prima che riguarda la persona in se stessa, la quale si svincola da quanto la potrebbe degradare immergendola nelle passioni fuorvianti; la seconda che stabilisce un rapporto con gli altri, segnando una diversità di grado, che si risolve, normalmente, in un'indicazione di eccellenza.

a) Al di sopra delle cose visibili. Gregorio ci comunica il programma spirituale che si era prefisso fin dall'inizio della sua carriera ascetica: «Vi-

vere al disopra delle cose visibili»⁽¹³⁾, e di questa meta ci indica anche le vie d'accesso: «chiudere i sensi, collocarsi fuori della carne e del mondo, concentrarsi in se stesso, non attaccarsi a nessuna cosa umana che non sia assolutamente necessaria, conversare con sé e con Dio» (96, 1-4): l'elevazione è frutto di distacco e di raccoglimento, è l'allontanamento da quanto è, in sostanza, parvenza ingannevole, per cercare e raggiungere, in una calma che non turbi gli sguardi, ciò che è valore autentico. Gli scopi di questa superiorità sono di portare sempre puri in se stesso i riverberi divini, senza che si mescolino con le impronte divaganti di quaggiù, essendo e sempre diventando per davvero uno specchio immacolato di Dio e delle cose divine» (96,5-8). I beni e le attrattive del mondo esalano effluvi che avvolgono l'anima e vi s'insinuano rinchiudendola in una nebbia che ne riduce o sopprime la visibilità: è uno schermo che impedisce alla luce divina di giungere ed all'uomo di percepirla. E proprio a quest'atmosfera opaca che Gregorio vuole sfuggire, in quanto si propone di «aggiungere luce a luce, una (luce) più limpida ad una (luce) più torbida, fruendo fin d'ora, nelle speranze, dei beni dell'epoca futura» (96,8-10). Gregorio aspira a quella luce che è la vittoria e la dignità dell'intelligenza già come facoltà umana e poi invito di Dio, via a lui e comunicazione della sua gloria e della sua essenza. Egli supera le cose non per disdegno platonico-manicheo; non le crede tenebra in se stesse, le sa capaci di ottenebrare; non è demerito loro ma nostro; non sono loro ad essere cattive, siamo noi ad essere deboli, e perciò se ne tutela: siamo troppo esposti a ricevere come barbagli abbacinanti le loro emanazioni: sono contingenti e limitate, noi siamo corrivi ad interpretarle come dureture ed assolute. Esistono e sono un bene in quanto entrano nella creazione di Dio⁽¹⁴⁾, ma possono farsi tentazione, perché, nella loro finitudine di creature, irraggiano una luce equivoca: la luce sincera, piena, corroborante è invece quella che proviene da Dio. Gregorio brama trascendere le cose visibili, che con la loro attrattiva si fanno malia che alletta, per giungere all'Invisibile, che illumina in una verità che è realtà⁽¹⁵⁾.

Il Nazianzeno ci attesta che Basilio «in mezzo alle persone del mondo stava al disopra del mondo» (Or. XVIII,35 col. 1032 C 4), coniando un poliptoto che suona sfida e vittoria, e poi asserisce che visse «al disopra del corpo» (Or. XLIII,2 col. 497 A 4), parafrasando il concetto con l'affermare che egli «non lasciava che venisse danneggiato nessun bene dell'anima dalla prigionia (del corpo)» (A 5-7). Era un dominio fondato sulla chiarezza di valutazione e sull'energia di applicazione. Solo così si poteva realizzare un'autentica vita spirituale, perciò Gregorio consiglia alla vergine di «stare

(13) Or. II,7 p. 96,4-5. Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epist. ad Hebraeos*, cap. XI Homil. XXVII,3 PG 63 col. 188: «Innalzare il pensiero al disopra di tutte le cose che si trovano nella vita presente... Che cosa vuoi prendere quaggiù? Sarebbe un oltraggio, se prendessi la mercede quaggiù! Non pensiamo dunque alle cose mondane, non cerchiamo la ricompensa quaggiù, non siamo così poveri!».

(14) Va ricordato che Gregorio fu un convinto valorizzatore delle realtà terrestri: naturalmente collocate nella loro giusta gerarchia.

(15) Cfr. Or. XX,1 p. 56,5-13, testo di ricupero, la cui riutilizzazione è stata segnalata anche da J. BERNARDI, SC 247, p. 96 nota 3.

al disopra della carne» (Carm. I,2,2,219 col. 595); celebra la gloria escatologica del monaco «poiché con lo spirito sempre si solleva sopra la carne» (Carm. II,2,1,141-42 coll. 1461-62) ed i monaci proclama «tre volte beati, perché vivono sulla terra al disopra della carne» (Carm. II,2,5,145 col. 1532).

In Or. XXXIX,8 p. 162,2-4 l'urgenza morale si sfuma con l'infittirsi di quella gnoseologica; dichiara infatti che Dio ci ha concesso «di stare dalla parte della verità... e di salire al disopra della creazione, passando oltre a tutto quanto è soggetto al tempo». Il filo del discorso, che si svolge sul rifiuto dell'errore idolatrico per aderire alla vera nozione di Dio, porta a vedere nell'innalzamento al disopra della creazione il rigetto di quella mistura di sudiciume culturale, di aberrazioni psicologiche, di assurdità logiche, di corruzione etica, di perversimento superstizioso che ha contaminato il mondo. Quel trascendimento è diretto a poter «conoscere e discutere quanto concerne Dio e le realtà divine» (lin. 5-6).

Totalmente diversa è l'accezione di Or. XVI,5 col. 941 A 3-4, in cui «il non innalzarsi troppo al disopra delle cose visibili» ha valore positivo, in quanto indica la ritenutezza nel giudicare i comportamenti della Provvidenza divina. Tribolazioni e successi di buoni e cattivi non sono alla portata delle nostre spiegazioni. Merita premio chi s'accontenta di attenersi al *quia*.

b) Al di sopra degli altri. Per Gregorio pastori e maestri nella Chiesa sono «quanti stanno al disopra della folla nella virtù e nell'intimità con Dio» (Or. II,3 p. 90,10-11). Oltre all'investitura ci sta una convenienza umana: la superiorità spirituale coonesta, anche intuitivamente, quella giurisdizionale. Poco dopo l'oratore parla di «salire dall'obbedienza al comando» (5 p. 92,2) con quella metafora che, mentre descrive, sembra diventare l'unica definizione possibile. Quest'elevazione implica un'eccellenza in se stessa, ma più ancora in relazione alla massa: ne deriva una specie di automatismo che si fa legittimità. Una tale superiorità si era egregiamente manifestata in Basilio, conferendo autorevolezza alla sua autorità: egli infatti aveva «una voce ed una forza di pensiero che si lasciavano tutti indietro e al disotto quanto noi superiamo la natura delle bestie» (Or. XLIII,65 col. 584 A 5-8). Il paragone è forzato e difetta di gusto, tuttavia svela, seppure poco felicemente, lo sfondo dell'atteggiamento di Gregorio: preminenza è diritto di comando, per natura, senza possibilità di contestazione.

Talora il primato sta senza predominio; la supremazia si risolve in misura di eccellenza: così troviamo che i monaci, per le loro austere virtù, «vanno assai al disopra di tutti i mortali» (Carm. II,2,5,153 col. 1532), che «uno è ricco nella contemplazione e s'innalza sopra la folla» (Or. XXXII,24 p. 134,1-2), che i Maccabei furono «più alti dei loro tempi» (Or. XV,3 col. 916 A 1-2), anime elette per nobiltà, magnanimità, dedizione alla verità, fedeltà alla legge di Mosè ed ai costumi aviti (cfr. col. 913 D— 916 A 3), che Cesare «stava sopra la massa» per completezza di virtù (Epist. 29,4), che dob-

biamo accettare le disposizioni della Provvidenza «con animo più elevato del livello ordinario»⁽¹⁶⁾.

Al piano culturale ci porta invece Epist. 51,4 dove si dice che «la lettera migliore e più riuscita è quella che soddisfa sia l'incompetente che l'istruito, in quanto il primo la troverà accessibile alla massa, il secondo al disopra dall'accessibilità della massa».

L'altezza è una misura che sembra naturalmente irraggiare merito; le evidenti differenze di pregio nella società pare che non possano meglio rivelarsi e concretarsi che su di una scala in graduale salita.

4. DINAMISMO ASCETICO-SPIRITUALE

Nella sua espressione in termini di innalzamento esso sembra distribuirsi in quattro stadi successivi.

a) *Attrazione che l'anima deve esercitare sul corpo.* in Or. II,17 p. 112,13-14 Gregorio pone come fine all'anima di attirare a sé il corpo e di sollevarlo in alto, sciogliendolo, poco per volta, dalla sua pesante opacità. È una spiritualizzazione, che consiste nel trasferimento del mondo passionale nelle zone e nelle proprietà della ragione illuminata dalla verità: si assiste ad una depurazione progressiva, regolata da un'accorta pedagogia. Più drammatica è l'intonazione con cui, negli ultimi anni della sua vita, riesprimeva il medesimo progetto: «Che l'anima aggravata dal fango non si diriga verso la terra, tratta nell'abisso come una massa di piombo, ma il fango ceda allo spirito alato ed all'immagine» (Carm. II,1,45,117-19 coll. 1361-62): un'ansia accorata pervade il suo voto; in quell'augurio trema una trepidazione che sale dal profondo: domina il senso dell'importanza decisiva dell'impresa e del pericolo che la insidia. È un rischio che investe nell'intimo la persona: la terra sa di vile, di sporco, di opaco, ma è anche la nostra componente corporea; la carne, indicata come fango, è l'emblema del vizio, non perché l'anima ne sia esente (quanto Gregorio ha inveito contro superbia, vanagloria ed invidia!), ma perché gli stimoli al peccato che da essa provengono sono singolarmente impetuosi ed evidenti, e poi perché il suo stesso peso fisico si prestava quasi irresistibilmente ad una trasposizione figurata. Carne plumbea e spirito alato sono la tensione estrema di quel dissidio morale che Gregorio visse con un'intensità straordinaria e che cantò con accenti che costituiscono i voli più alti della sua poesia. Gli antagonisti sono calcati con il massimo rilievo; due trazioni contrastanti, due aneliti incompionibili, due distanze infinite: abisso e cielo.

E sono note che ritornano insistenti: nell'ultima sua omelia superstite raccomanda: «La ragione presieda a tutto e la parte superiore di noi non venga tirata all'ingiù da quella peggiore» (Or. XLIV,7 col. 613 D 1-2), met-

(16) Epist. 222,6. — Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epist. I ad Tim.* cap. II Hom. VI,1 PG 62 col. 530: «Il cristiano ha l'obbligo di innalzarsi più in alto di tutti».

tendo in guardia contro un affogamento nell'esclusiva sensualità; in Carm. I,2,15, 149-52 col. 777 osserva la divergenza, di cui cerca la spinta nella diversità delle origini compositive: «Sono duplice: dalla terra è stato fatto il corpo e perciò inclina alla terra che gli è propria; l'anima invece è soffio di Dio e brama sempre con intensità la sorte migliore dei beni sopracelesti»; in Carm. I,2,14,65-66 col. 760 l'impressione che ne ricava è ancora più pessimistica: l'anima, legata con odiosi vincoli al corpo, cadavere che deve portare è perennemente aggravata a terra: dall'interpretazione esala un senso di sventura e di rimpianto. In Carm. I,2,1,515-16 col. 561 lo sguardo si allarga: non è più soltanto la carne che trascina l'anima: entrambe sono appesantite dalle cose in mezzo alle quali viviamo: «Il mondo che passa inchioda e fissa alla terra la carne, è un blocco di piombo che incurva l'anima in basso». La spazialità è sempre presente come elemento rappresentativo essenziale: l'immiserimento nella colpa è schiacciamento in basso. «Chiodo», «piombo»: sono la soppressione di qualsiasi spazio e libertà di movimento; siamo esposti ad un'oppressiva schiavitù che risolverebbe nel «basso» definitivo l'antinomia delle due direzioni.

b) *Salire come progresso nella virtù e nell'eccellenza spirituale*. In Or. XX,4 p. 64,20 Gregorio rivive personalmente la scena evangelica di Zaccheo che sale sul sicomoro, trasformandola da evento storico altrui in propria esperienza: collegandola con la necessità di mortificare le membra terresti (Col. 3,5), ne enuncia il simbolismo. All'idea di salita la realtà dell'episodio conferisce concretezza: è un implicito stimolo a fare. L'alacrità emerge più evidente in Or. XL,44 p. 302,20-21 quando esorta: «Affrettiamo la nostra salvezza, saliamo al battesimo»: insieme al progresso nel raggiungimento di ciò che è più degno si avverte un'impressione di risolutezza e di slancio: da un'inerzia stagnante ad un vigore animoso.

Dell'elevazione siamo invece al punto di partenza in Carm. I,1,9,93-95 col. 464, dove afferma che Cristo diede il battesimo «affinché io, fuggendo dall'abisso d'angoscia e sollevando un poco il collo dal gravame, invertendo il cammino, mi dirigessi alla vita». Qui l'innalzamento è al valore minimo, che è però fondamentale; qui non c'è slancio, c'è fatica e sforzo. La situazione è pesante: tragicità dell'oppressione, più che sospiro della liberazione; è la cessazione del peso, quasi più che l'inizio della salita. In questo processo di riscatto si direbbe che ci sia lentezza di sguardo per lentezza di azione e sospiro più che attuazione. Non manca la fiducia, ma pare pervasa d'ansia per la consapevolezza del compito. La medesima percezione della difficoltà, ma in un'atmosfera più rischiarata, è presente in Carm. I,2,10,16-22 col. 682, dove, rivolgendosi ad un giovane di buone speranze, lo invita: «L'anima (tua) guarda alla sublime altezza (del cielo): aprendoti la via attraverso alla foschia che copre la nostra vita quaggiù tutta distesa per terra e sporgendo un pochino al disopra, sorpassando il fango e le pastoie del corpo...⁽¹⁷⁾ impegnati a dare te stesso a Dio». Parte da una consta-

(17) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *De compunctione* I,1 PG 47 col. 393: rappresenta coloro che «avendo liberato l'anima dalle preoccupazioni del mondo come da tormentose catene, la lasciano volare al luogo che le è proprio e naturale».

tazione⁽¹⁸⁾ che rileva una realtà indiscutibile: è un'esigenza che fa da solido fondamento alla faticosa impresa che segue: nebbia agli occhi e melma ai piedi, non resta che squarciare la bruma e star sopra la mota, due sforzi che il poeta ha resi efficacemente con due verbi che congiungono evidenza di gesto ed energia d'azione. La decisione del proposito è ancora accresciuta nella sua tensione da quei ceppi che stringono (tutto) il corpo e da quella vita abbandonata al suolo. In quello "sporgersi un pochino al disopra" si condensa uno stentato successo: ci sono la vocazione ed il suo travaglio, ma anche il superamento di quell'oscurità nella conquista di una chiarezza che è sicurezza d'orientamento ed affermazione personale. Ha appena varcato la soglia della luce, ma ha vinto tanti ostacoli.

Con «l'azione quale salita alla contemplazione» (Or. XX,12 p. 82,7), cioè con la pratica dei comandamenti⁽¹⁹⁾ come assicurazione di poter arrivare ad una visione «degnata della divinità» (lin. 5), abbiamo l'indicazione d'una via che è sicura tanto nel suo sbocco quanto nelle sue condizioni: «lasciando il corpo, dedica tutta la tua operosità all'anima» (lin. 7-8). Le due formulazioni contigue segnano insieme un trapasso di grado ed una connessione, un lasciare per prendere: l'idea di elevazione della prima viene proiettata nella seconda che la sottintende ma la specifica. "Salita" fa scala, ma fa anche filtro, dischiude una meta ricca d'incanto, ma sottolinea l'austerità del percorso: ci sono fusi stimolo ed ammonimento, sacrificio e premio. Interpretando allegoricamente l'albero edenico della scienza Gregorio spiega che «quell'albero era la contemplazione, alla quale la salita non presenta pericoli solo per quelli che hanno raggiunto una distinta perfezione nelle loro disposizioni d'animo» (Or. XXXVIII,12 p. 128,14-16): la contemplazione è certo stadio più prezioso e più meritorio, ma è subordinata ad un'abitudine di vita permeata da «pensieri divini» (p. 128,4). La contemplazione non è episodio, è attitudine, quindi implica continuità e continuità presuppone anche nelle condizioni d'accesso: non singole azioni ma abitudine che fa qualità permanente. La salita è una possibilità che è una conseguenza.

L'assurgere in alto più volte designa un perfezionamento, che lascia facilmente trapelare una suggestione di prestantia: così il giovinetto Basilio, sotto la guida del padre, mostrava «un tenor di vita ed una cultura che insieme si sviluppavano ed insieme si innalzavano sospingendosi a vicenda» (Or. XLIII,12 col. 509 B 3-4), dove la concezione quantitativa dell'accrescimento viene, non certo rinnegata, ma snellita, animata, raffinata con quella di altezza che le conferisce una più ariosa apertura e vitalità. La continuità nel progresso nella virtù e nella conquista della perfezione, oltrepassando sempre la fase precedente, è affermata in Or. II,14 p. 108,10-11: «Non bisogna riconoscere nessuna misura nel bene e nel salire in alto». L'elevazio-

(18) Il senso permane, nonostante l'incertezza della lezione testuale.

(19) Cfr. lin. 6. — Cfr. DIDIMO D'ALESSANDRIA, in *La chaîne paléstinienne sur le Psaume 118*, SC 189, M. HARL, v. 148 p. 424,5-6: «I comandamenti di Dio forniscono ali all'anima per estollarsi nelle altezze e venire ad un contatto diretto con quella che è la luce vera, senza schermi».

ne ad un'intensa spiritualità può anche venire espressa da un «balzo verso il cielo» (Carm. I,2,1,710 col. 576), che, nella fattispecie, incarna una generosità inaspettata: apre una possibilità dove non la si sarebbe creduta; da quella santità capace di fiorire in tutte le aree, pure in quelle che le si direbbero meno appropriate, parte un invito ed un incoraggiamento a quanti vi si trovano (cfr. Carm. I,2,2,349-50 col. 606).

c) *Avvicinamento a Dio*. La salita come avvicinamento a Dio in vista di un incontro con lui aveva un antecedente biblico che non poteva mancare di esercitare una forte suggestione: infatti in Or. XXVIII,2 pp. 102-104 Gregorio applica a se stesso l'ascensione di Mosè sul Sinai (cfr. Ex 19 e 24), trasformando il fatto biblico in allegoria spirituale: lo scaglionamento dei livelli di autorizzazione ad avanzare gli appare corrispondente alla purificazione raggiunta; il merito diventa capacità e l'integrità morale si distribuisce proporzionalmente lungo il declivio del monte⁽²⁰⁾.

Gregorio proclama che è esigenza naturale dell'uomo, in cui si è inserito un flusso divino, «salire in alto e congiungersi a Dio» (Carm. I,2,10,64 col. 685), tracciando così il cammino e la meta; afferma che è cosa eccellente prendere possesso di Dio e divenirne possesso mediante l'intimità con lui e l'elevazione verso di lui (Epist. 212,2); dichiara glorioso «accostarsi alla divinità del Dio celeste» (Carm. II,2,7,42 col. 1554); riprendendo l'ascensione paradigmatica di Mosè asserisce: «Io correvo nell'intenzione di afferrare la comprensione di Dio e così salii sulla montagna» (Or. XXVIII,3 p. 104,2-3): senso della salita è il possesso intellettuale di Dio. Questa marcia all'alto è tipica della verginità, la quale, in una prosopopea, definisce sua legge e suo pensiero «dirigersi di qua verso il Dio che regna nelle altezze» (Carm. I,2,1,367 col. 550); alquanto dopo, sempre nella medesima prosopopea, la verginità ribadisce che essa «eleva ad una grande altezza verso il Dio che regna nelle altezze» (vv. 652-53 col. 572): sono schemi fissi che ritornano; accanto alla fornitura di moduli epico-lirici che Gregorio si trovava offerti dalla tradizione, c'è una convinzione ferma che si riesprime; la convinzione è ormai immutabile e, in fondo, all'autore non spiace che immutabile sia anche l'epiteto: il sapore aristocratico del lessico ben si addice all'austera grandiosità dell'idea. È una realtà conquistata, ma è anche un'emozione che ritorna. Quell'"altezza" trono di Dio emana venerazione, ma contiene anche un'intima commozione animatrice: è il nostro destino.

d) *Divinizzazione*. È largamente noto quanto sia centrale nella speculazione spirituale di Gregorio il concetto di divinizzazione e con quanta frequenza esso si presenti. In qualche caso è anche esplicitamente collegato con l'elevazione. Confida infatti che aveva iniziato il percorso adulto della sua vita religiosa abbracciando la solitudine «come madre della divina ascensione ed autrice della divinizzazione» (Or. III,1 p. 242,4-5), usando due commi che si sovrappongono secondo la tecnica di precisare l'immagi-

(20) Un identico uso dell'antico evento ritorna in Or. XL,45 p.304,4-9.

ne con la dichiarazione del contenuto. Al crepuscolo della sua esistenza poi, quando l'esperienza si era definitivamente assodata, affermava che chi vive in piena purezza la legge di Dio «e trae al cielo il corpo fatto di fango (o sommo e sapiente mistero!) avrà come premio delle fatiche di diventare Dio; un Dio, certo, per adozione, ma pieno d'una somma luce, di cui quaggiù colse solo moderatamente le primizie» (Carm. I,2,10,139-43 col. 690). Dell'altezza la divinizzazione rappresenta il culmine sommo ed il punto d'arrivo: è la riuscita integrale della persona, il cui fallimento completo sarebbe il «protendersi verso le basse passioni» cadendo «nell'estremo dei mali che è perdere Dio» (vv. 144-52). L'alternativa è netta: altezza e bassezza, divinizzazione in una suprema intimità con Dio o sua privazione⁽²¹⁾.

5. USO ASSOLUTO

Sovente il concetto di altezza è impiegato senza nessuna precisazione specifica: la dimensione è lasciata a se stessa; lo scrittore lascia che essa emani tutta la suggestione che le è connessa; può sembrare vago, ma non manca di un'attrazione suasiva.

Fondamentale è sempre che Gregorio considera Dio "altezza" (Or. II,76 p. 188,3 e cfr. 74 p. 186,2); in Or. XXXIV,9 p. 214,2-5 esorta: «Adoriamo l'unica divinità in tre Persone; non assegniamo nessun nome di bassezza alla gloria inaccessibile, ma portiamo sempre nella nostra bocca⁽²²⁾ le altezze di un solo Dio in tre Persone». È un centro da cui si dipanano molti raggi, che si slontanano ma che non si snaturano: "alto" tende pur sempre, in qualche modo, ad indicare qualcosa che sta sulla traiettoria del divino.

Quando Gregorio, considerandosi giovane coadiutore del padre nella conduzione della Chiesa di Nazianzo, si rappresenta «come l'aquilotto da poco uscito dal nido che vola insieme alla grande aquila dall'alto volo, standole accanto» (Or. XII,5 col. 849 A 2-4) traccia una scena di vigoria fidente e di dominio su cose ed eventi; spira sanità⁽²³⁾.

Ad una positività non circoscritta in ambiti determinati ci richiama quando dichiara che la cultura è «guida alla via all'insù» (Or. VI,5 col. 728 B 11) e quando esorta: «Elevati mediante il tuo comportamento» (Or. XX,12 p. 80, 4). La medesima sfera semantica comprensiva si trova nell'affermazione che la lavanda dei piedi effettuata da Gesù testimonia che «la migliore via per l'innalzamento è l'umiltà» (Or. XXXVIII,14 p. 136,24) e nella confidenza ad Adamanzio che, per ispirazione di Dio, egli «si è rivolto verso l'alto» abbandonando la retorica (Epist. 235,1). Il grado più modesto

(21) Ma il testo greco è più drammaticamente efficace nella sua evidenza di moto: «cadere via da Dio».

(22) Cfr. Ps. 71 (70), 8 e 15; 89 (88), 1; 109 (108), 30; 145 (144), 21.

(23) Sebbene privo di quest'ampia visione di forza si può accostare ad una tale energia l'appello che Gregorio nell'Epist. 202,22 rivolse a Nettario, perché si riscuotesse e facesse intervenire Teodosio contro gli apollinaristi che spadroneggiavano in Costantinopoli: «La tua inimitabile perfezione per la virtù si rizzi!».

di questa positività è quello di coloro i quali non avendo mai visto l'altezza autentica del Signore, al primo balzo in su che fanno, credono di essersi impadroniti di qualsiasi altezza» (Carm. I,2,2,25-26 col. 580) ed è una povertà messa a specchio d'una ricchezza infinita: in quel "salterello" è rinchiusa la commiserazione per chi della vera altezza non ha mai avuto nessuna percezione. All'autore non interessa circostanziare il campo, sta a cuore piuttosto indicare l'anima.

Sovente viene in tal modo designata una dignità spirituale nobilmente distinta: così Gregorio promette che il suo discorso trasferirà gli ascoltatori «dalla carne allo spirito e ne innalzerà molto i pensieri» (Or. XIX, 4 col. 1048 B 5-6); osserva i monaci i quali «conducono in alto la folla che è stata iniziata ai misteri celesti» (Carm. II,2,1,28-29 col. 1454) ed «elevano le anime» nutrendole con la Sacra Scrittura (ibidem vv. 93-94 col. 1458); introduce il giovane Nicobulo, che prospetta al padre il suo piano di vita, proclamando che, dopo aver acquisito la cultura profana, si darà allo studio della Sacra Scrittura uniformandosi alle ispirazioni divine e, sotto la guida di Cristo, «con elevanti speranze si innalzerà di quaggiù per conseguire la vita pura ed interminabile» (Carm. II,2,4,82-83 coll. 1511-12): è segnato il trapasso dagli interessi temporali a quelli spirituali.

In Or. XXIV,18 p. 80,12-14 nota che i devoti di Cipriano lo onorano portandogli in dono la mortificazione del corpo, "l'ascensione dell'anima", la fuga dal vizio ed il progresso nella virtù: è una liberazione ed un'acquisizione di decoro morale; è quanto deve fare chi vuole corrispondere al piano creativo divino. L'adeguamento alla propria vocazione per quanti hanno professato la verginità viene asserito dicendo: «Tra quelli che volano in alto a pochi si spezzano le ali, la maggior parte ha una corsa felice» (Carm. I,2,3,45-46 col. 636).

Il trascendimento del comune atono tenore di vita, informato alle aspirazioni materiali e terrene, in modo da proporzionarsi alla dignità richiesta per ricevere lo Spirito Santo, è simboleggiato — secondo Gregorio — dal cenacolo, «piano superiore della casa» ad indicare «la salita all'insù di coloro che l'avrebbero ricevuto ed il loro sollevamento da terra» (Or. XLI,12 p. 342,15-17). La vita di ascetismo praticata nella verginità e tendente alla perfezione viene designata anche con il solo verbo «sollevarsi: ἀίρωμαι» (Carm. I,2,1,674 col. 573) o con la formula «vita che sale in su» (ibidem v. 687).

Questa nobiltà di vita spirituale, sebbene richiamata in se stessa, lascia talora intravedere la presenza di Dio appena schermata: l'anima «che guarda in alto» di Or. XII,3 col. 845 B 8-9 realizza una piena adesione a Dio, che costituisce il suo stato di rigoglio; la sua integrità incorrotta la spinge al bene; si pone in antitesi all'abbandono ai piaceri (lin. 9). Ed anche Gregorio alza gli occhi al cielo, quale supplica accorata a Cristo (Carm. II,1,1,20 col. 971); afferma che «l'uso migliore delle mani è che si alzino sempre pure al cielo» (Carm. II,1,45,55 col. 1357) ed invita «a porre in atto ascensioni nel cuore» (Or. XL,34 p. 278,32), riconnettendosi, come spesso, a Ps. 84 (83), 6: le membra si fanno sintesi della persona in un gesto che vuole stabilire un contatto che è implorazione ma implicitamente anche offerta.

Ammonendo la vergine ad evitare i compromessi ma a darsi totalmente a Cristo, le propone che il suo amore per lui zampilli in alto come il getto d'acqua fortemente compresso in una tubatura di piombo (Carm. I,2,2,231-36 col. 596): è un impeto che sembra trasfigurare la pesantezza della materia, una vittoria sulla natura, ma anche una fioritura in grazia e bellezza; la verginità, nel suo slancio al disopra di tutte le attrattive del corpo, sa di un'energia straordinaria che brilla di una trasparenza luminosa e sembra fremere di gioia.

Oltre al moto verso l'alto c'è anche la permanenza, che ne indica il successo: a Filagrino, affetto da malattia, Gregorio consiglia di «tenere l'anima in alto», soggiungendogli poi di «aderire a Dio nei suoi pensieri» (Epist. 32,3).

A completare gli atteggiamenti abbiamo anche il sollevare gli altri: dichiara infatti che il sacerdote ha come compito esclusivo quello di «purificare le anime con il suo comportamento e con la parola, portandole in alto mediante spinte divinamente ispirate, rimanendo sereno e con la mente elevata» (Carm. II,1,12,751-54 col. 1221): dimorare in alto con i pensieri per portare in alto mediante l'esempio e l'insegnamento: è il risultato di un'azione dall'interno di Dio (ἐνθροῖς): solo lui può concedere quella forza di levitazione, che ha come conseguenza la purezza e la pace. L'altezza è sublime, eppure non si parla di sforzo⁽²⁴⁾: Gregorio non bada tanto alla via quanto alla meta; è quella, in fin dei conti, che importa. In Carm. II,2,7,52-53 col. 1555 rappresenta l'uomo, creato da Dio, «splendida ed immortale immagine del Verbo celeste... chiamato a camminare in alto» e gli rifiuta la licenza di «inclinarsi verso il basso» (v. 54). Questo "alto" è verso Dio e nella vicinanza di Dio; direttamente o indirettamente è un suo raggio e, quindi, comprende sempre un senso di liberazione e di conquista.

6. DESIGNAZIONE ESCATOLOGICA

L'altezza, variamente indicata, sia con termini proprii sia con l'antonomasia del cielo, allude spesso al paradiso, sede della felicità somma e perenne, il quale, all'interno di quest'accezione essenziale, può rivestire sfumature di qualche rilevanza.

Il riferimento più immediato è quello di luogo, tanto nel suo rapporto di moto che in quello di stato. Pensando d'anticipare già fin d'ora la pura contemplazione di Dio riservata alla vita futura, Gregorio si propone di partecipare alle danze angeliche «rimanendo sulla terra pur dopo aver abbandonato

(24) Cfr. PSEUDO MACARIO-SIMEONE, Serm. XIV,22, in *Sermones LXIV*, Typus I = Collectio B, GCS, I Teil, H. Berthold, p. 168,5-10: «Come l'aquila... impiega una grande forza per alzarsi in volo dalla terra, quando però ha raggiunto l'altezza si trova in una calma riposante e tranquilla, così anche l'anima che ha ricevuto le ali dello Spirito, dapprima combatte con i suoi nemici e si sforza con l'aiuto delle ali che le sono state fornite dall'alto, quando però è arrivata all'altezza... della grazia, riposa, senza preoccupazioni e timori, nel firmamento della divinità».

la terra ed essere stato sollevato in alto dallo Spirito» (Or. II,7 p. 96,11-12); afferma che Dio «conduce in alto chi è innamorato di lui» (Or. II,76 p. 188, 9-10); alludendo insieme ad un luogo e ad un mondo divino, racconta che, durante il trasporto della salma di Costanzo, si sarebbe udita una voce «che veniva dalle somme altezze» (Or. V,16 p. 324,14); invita il padre (vescovo) a domandare nella preghiera per i fedeli «il cibo angelico che scende dal cielo» (Or. XVI,20 col. 964 A 1-2); assicura che, dando a Dio ciò che è di Dio, guadagneremo «i primi posti nella città celeste» (Or. XIX,11 col. 1056 A 14); prega Cipriano che «dall'alto lo osservi benigno» (Or. XXIV,19 p. 84,27; cfr. XLIII,82 col. 604 D 1) e si mostra sicuro che la medesima benevola sorveglianza dall'alto effettua Atanasio (Or. XXXIV,3 p. 202,12) menziona «la gloria di lassù» da cui il demonio cadde (Or. XXXIX,10 p. 218,31-32); proclama che l'aiuto ai poveri è «la più facile salita al cielo» (Or. XLIII,63 col. 580 A 7); garantisce alla vergine che, dopo una breve lotta su questa terra straniera, Dio la «solleverà di qui alla sua patria» (Carm. I,2,2,149-51 col. 590; cfr. I,2,3,32 col. 635); si rappresenta come «colui che con i sacrifici conduce il popolo al cielo» (Carm. I,2,9,149 col. 679), testimonianza che premio per i cristiani è Dio e la «gloria di lassù» (Carm. I,2,10,766 col. 735); prevede per sé: «Di quaggiù balzerò in alto e celebrerò i sacrifici celesti, ai quali l'invidia non riesce ad avvicinarsi» (Carm. I,2,15,161-63 col. 778); insegna che la ragione «si rivolge sempre all'alto... e non cessa finché arriva alla sua sorte divina» (Carm. II,1,47,36-38 col. 1384); davanti al sepolcro di famiglia che racchiude le spoglie dei suoi cari medita: «Tutti hanno intrapreso il viaggio all'insù: unica fu la brama della vita celeste» (Carm. II,1,91,5-6 col. 1446), dove quel cammino ascensionale è in pensoso contrapposto con il giacere nella tomba: una concentrata contemplazione del destino umano; ricorda un monaco che possedeva «una grandissima gloria tra i celesti» (Carm. II,2,1,141 col. 1461); rievoca un altro monaco che non lascia nulla di quanto aveva caro alla terra «per arrivare tutto completo alla terra dall'ardita altezza» (ibidem v. 149-50); ad Ellenio apre la prospettiva di «venir iscritto nel libro celeste» insieme agli eletti (ibidem v. 342 col. 1475; cfr. II,2,7,333-34 col. 1577); richiama la via aspra «che conduce ad un fine salutare, al cielo stellato, alla grande gloria» (Carm. II,2,5,128-31 col. 1531). Il luogo della beatitudine escatologica poteva, con un più esatto tecnicismo teologico, consacrato, oltre tutto, da Gesù stesso, venire denominato «Regno dei cieli», e difatti lo è spesso, ma la sua indicazione in termini ed in immagini di altezza sembra essere designazione più scorrevole, forse più stinta dell'altra, ma anche più familiare; pare esalare più spontanea dal cuore. L'altezza emana un sottile senso di depurazione dalla miseria umana e di dissoluzione delle angustie; sa di liberazione e di successo. Elevarsi è azione che ha un suo fascino intuitivo anche di bellezza; implica un fondo d'ammirazione.

L'accezione di «luogo» tende, più volte, a specificarsi in quella di «dimora», che può essere:

a) di Dio: cfr. Or. XLI,12 p. 342,24 (dove immagina che Dio risieda su di una sua specola, a denotare un'altezza assai superiore al piano dell'umanità);

Carm. II,1, 32,55-56 coll. 1304-05 (dove stimola gli uomini a lasciare le inconsistenti cose del mondo ed a «fuggire rapidamente in cielo, dove ci sono molti magnifici esseri che risplendono attorno alla triplice luce ineffabile» della Trinità: la metafora dell'altezza è compenetrata con quella della luce, che va ben oltre alla pur esaltante sensazione fisica: conduce ad un'interiorità che si slontana in dimensioni infinite); II,1,45,261-62 col. 1371 (dove la Verginità e la Temperanza, che gli appaiono in visione, lo invitano ad unirsi a loro, affinché «sollevandolo tutto fulgente attraverso al cielo, lo collochino nello splendore della Trinità immortale»: ancora "alto" come dimora convenzionale di Dio, ma fuso con lo splendore irraggiato dal fulgore divino; la traversata del cielo è un percorso che interpreta la magnificenza del traguardo); II,1,49,1-2 col. 1384 («Mentre mi affretto al cielo, sede di Dio, questo corpo mi trattiene da tutte le parti»: forse mai la deplorazione della carne è stata così lieve e così grave; quella "sede di Dio" ne rende l'azione imperdonabile, ben più che non quella, sovente lamentata, di aggravamento a terra: questa, dato il suo peso fisico, appare logica, quella assurda);

b) degli angeli: cfr. Or. XLIII,79 col. 600 C 13 (Basilio era bramato "dal coro di lassù": gli angeli lo aspettavano mentre era morente); XLV,23 col. 656 B 4-6 (propone che si sacrifichi «un sacrificio di lode a Dio sull'altare di lassù insieme ai cori di lassù», dove la reiterazione del vocabolo sottolinea una sublimità); Carm. II,1,38,23-24 col. 1327 (osserva «le menti celesti che della celeste Trinità celebrano la gloria», poliptoto che, insieme alla sublimità, evidenzia un rapporto ed una convenienza; cfr. II,1,99,1-3 coll. 1451-52); II,1,97,3-4 col. 1450 (si vede, dopo morto, «in cielo, in mezzo al coro celeste», il poliptoto qui ribadisce a conferma); II,2,1,132-33 col. 1461 (annuncia la morte di un monaco che «se ne andò volando via verso il coro che sempre bramava»); ibidem v. 186 col. 1465 (definisce Dio «la fonte suprema delle luci celesti»);

c) dei beati: cfr. Carm. I,2,1,375 col. 550 (la Verginità dichiara di preferire «il possesso d'una piccola gloria in mezzo agli eterni abitanti del cielo» al dominio del mondo);

d) di Basilio: cfr. Or. XLIII,80 col. 601 C 10 («egli si trova ora nei cieli»). Questa rappresentazione è tradizionalissima, ma Gregorio l'accoglie con largo favore: ci si trova perfettamente.

In qualche caso emerge un concetto di "stato", come quando Gregorio afferma che decise di trascurare le ambizioni del mondo e «di trasferirsi alla vita di lassù» (Or. VII,9 col. 765 B): era l'ascetismo pieno che aveva ormai scelto a norma di vita, anche per servire di appoggio a Cesario. In qualche altro prevale quello di "soprannaturalità", come quando sostiene che l'uomo di ricca spiritualità «contemplerà le cose terrestri e quelle celesti» (Or. XX-VI,11 p. 252,20) stimolando a capire ed a valutare le cose nel loro giusto valore per orientare con saggezza la vita.

Più frequente è l'altezza paradisiaca quale designazione di "valore"; è perfezione spirituale nella sua più intensa espressione: cfr. Or. VI,2 col. 724

C 3-4 (i monaci sono «umili pur stando al disopra degli abitanti del cielo»); Or. XXXIV,12 p. 218,2-3 («Sono anch'io immagine di Dio e della gloria di lassù, quantunque sia collocato quaggiù»); Carm. I,2,10,451 col. 713 (suo programma: «Non possedere nulla tranne Dio e le cose di lassù»: è un punto d'arrivo che è insieme lontano come termine di un viaggio e vicino come esigenza intima di chi deve percorrerlo; dell'ideale non incarna solo l'eccellenza ma anche l'urgenza: cfr. I,2,15,152 col. 777); Carm. II,2,1,54 col. 1455 (i monaci «apprezzano la vita celeste»); ibidem vv. 57-58 col. 1456 (ed «amano la tranquillità che è imparentata con la sapienza celeste»); ibidem v. 144 col. 1462 (un monaco «consacrò la vita terrena a quella celeste»); ibidem v. 172 col. 1464 (un altro «pur rimanendo sulla terra, tocca le sedi celesti»); ibidem v. 222 col. 1467 (monaci «morti in terra, ma viventi in alto col cuore»); ibidem vv. 257-58 col. 1470 (comunità di vergini consacrate che «s'impegnano con zelo nella comune brama della vita celeste»); ibidem vv. 315-16 col. 1474 («Semina ciò che rimane quaggiù e mieterai un incommensurabile frutto celeste»). Questo «quaggiù» si protende a «lassù» in una misteriosa simbiosi.

Quando dice: cerca di capire quanto sta nell'ambito della tua capacità intellettuale ed il resto lascialo «nei depositi di lassù» (ἐν θησαυροῖς; Or. XX,12 p. 80,3): intende l'area di competenza di Dio, la trascendenza, dove non arriviamo ad avere accesso. Quando invece riporta Matth. 3,12 e Lc. 3,17, che citano Giovanni Battista il quale predicava che il Messia avrebbe radunato il grano nel suo granaio, bruciando la paglia, e vi aggiunge «di lassù» (ἐπὶ τὰς ἀποθήκας; Or. XXXVII,4 p. 280, 22) e ricorda Nicomede che, dopo essere stato padre di famiglia si fece monaco ed apportò una spiga «degni dei contenitori celesti» (ληνῶν; Carm. II,2,1,154 col. 1462), si attiene al traslato evangelico che dà perspicuità e concretezza alla realtà escatologica. Le variazioni sinonimiche sui «magazzini» pongono in un risalto ancora più netto la puntualità della precisazione sull'altezza, che sembra prevalere sui sostantivi: in fondo è essa che importa.

Gregorio raccoglie inoltre lo spunto di Gal 4,26 e di Hebr. 12,22 sulla Gerusalemme celeste, che attribuisce per patria alla sorella Gorgonia (Or. VIII,6 col. 796 B 2-3), che quale patria fa rivendicare dai Maccabei (Or. XV,5 col. 920 B 14) ed assicura a tutte le anime elevate (Or. XXXIII,12 p. 182,1-2); la dichiara meta del viaggio della vita per i fedeli (Or. XLII,9 col. 469 A 14), la proclama l'autentica sede metropolitana del defunto Basilio (Or. XLIII,59 col. 572 C 7-8), la definisce testa dei cristiani, in contrapposizione con la Gerusalemme terrestre (Or. XLV,23 col. 656 A 13-14). Per «celeste», nelle sue diverse modulazioni, è fortissima la pressione biblica.

7. NOZIONE DI BASSO

È assai ampio il bacino d'impluvio che vi confluisce. Vi si può riferire la semplice designazione delle cose terrestri nella loro esistenza, senza permearle di nessuna valutazione che ne trascenda la presenza nel mondo: cfr. Or. XXXI,31 p. 338,4; XXXII,26 p. 140,5; XXXIII,12 p. 182,3;

Carm. II,1,1,142 col. 980 (sono i soliti crucci dell'amministrazione familiare); II,1,85,10 col. 1432 (denota quelli che vengono abitualmente considerati beni e, come tali, perseguiti nella vita ordinaria da parte della gente).

Di qui può trapassare ad indicare la natura umana nella composizione di spirito e di materia: cfr. Or. XL,7 p. 210, 5, dove è detto che beccare è proprio della "composizione terrena" dell'uomo, considerato nella sua struttura; prima della sublimazione celeste. In Carm. I,2,14,21 col. 757 lamenta che «siamo tutti quanti terra terra ed errabondi, noi, sui quali sovrasta l'oscura nube della carne densa e pesante»: il basso è connesso con una foschia che ottunde la vita ed aggrava il cammino: è una vita ridotta ed umiliata da smarrimento ed oppressione: spoglia di dignità ed incupita di condanna, con sentore di prigionia; spira un'aria di rassegnazione impotente; nell'"errabondi" c'è l'inutilità di tutto. In Carm. II,1,46 coll. 1378-81 la carne, «rovinosa amica d'un mondo che scorre all'ingiù... avversaria della vita celeste» (vv. 3-4) e «massa di piombo che aggrava al basso» (v. 7), sembrerebbe quasi considerata come l'ipostasi del male; però, libero da qualsiasi dualismo platonico-manicheo, Gregorio insiste sul carattere morale, non su quello ontologico; essa non è male, al male è solo incitamento. "Ingiù" e "celeste" sono sigle d'un valore, d'una scelta assoluta di vita: il «mondo che scorre all'ingiù» è riespressione di «fosco mare in tempesta del demanio orditore di mali» (v. 1). In Carm. II,1,47,2 col. 1381 anche l'anima (e cfr. v. 8) si lascia tirare dai «piaceri» (non solo la carne) e dalle «brame spurie» (v. 5).

In Or. XLIII,50 col. 561 A 3 «basso al livello del suolo» designa l'umiltà che, nella sua mitezza, è disposta alla massima ossequenza verso le autorità, ed in Carm. II,2,3, 279 col. 1500 il «gettare a terra il borioso gonfiore dell'orgoglio» è un respingerlo disprezzandolo, un esserne immune. Altrove Gregorio rifiuta anche la cultura che «cammina per terra» (Or. XXXVI,4 p. 251,6-7), piatta, inerte, oscura, esausta; ironicamente ammette di «stare al disotto dei troni» dei sofisti (Epist. 189,3), quasi confessasse una sua minore competenza; afferma che l'imperatore Valente non capiva la dottrina trinitaria, «non era capace di sollevare lo sguardo in alto, ma veniva tirato a terra da coloro che lo guidavano» (Or. XLIII,30 col. 537 B 5-6): era una personalità meschina, inetta all'elevazione intellettuale; l'azione di abbassamento da parte dei suoi "periti" è causa ed è valutazione: è misero all'arrivo, perché lo era già alla partenza: c'è ottusità mentale (B 7-10) e contrasto: un sovrano così dappoco!

Dinanzi ai sacerdoti pagani di Giuliano Gregorio si chiede se, con tutto il loro fasto per ottenere prestigio, «si abbasseranno fino a noi» (Or. IV,114 p. 272,13), alla nostra semplicità e modestia di comportamento, che colloca la credibilità nei costumi.

Il ridurre "al livello del suolo" può talora indicare l'abbattimento psicologico che affloscia togliendo qualsiasi senso di fierezza (Or. XLIII,54 col. 565 A 2; 57 col. 569 B 8). Analoga è la situazione di Carm. II,1, 49, 3-6 col. 1385, dove, oppresso dal corpo che ne contrasta la volenterosa marcia verso il cielo, si sfoga: «Non c'è uscita... da una malvagità che mi ha incate-

nato in basso, sempre risonandomi attorno con indicibili affanni che divorano la bellezza e la grazia dell'anima».

“Restare a terra” può essere il risultato d'una vana ricerca di qualche rassomiglianza tra le cose terrestri e la natura divina (Or. XXXI,31 p. 338,5): è rimanere, sprovveduto, al punto di partenza, senza il minimo risultato: il fallimento d'una salita.

Gregorio effonde un'impressione di misero, povero, spregevole, con un sentore di commiserazione, quando disprezza «i godimenti che rimangono in basso» (Or. VI,5 col. 728 B 12) e quando parla di «calpestare la gloria di quaggiù» (Or. II,77 p. 192,18); quando contrappone alla vita perenne «la nostra vita di quaggiù, soggetta a molti rivolgimenti» (Or. XVI,3 col. 937 B 4-5), pone in risalto che essa è il regno della contingenza, della povertà ontologica, intellettuale e morale. In Epist. 32,6 interpreta “basso” come collocazione della felicità nell'abbondanza dei beni materiali. All'inconsistenza sostanziale delle cose terrestri, che attirano con la loro appariscenza ed allontanano dall'adesione all'autentico valore divino, rivelandosi come false realtà, allude più volte: cfr. Or. IV,15 p. 108,9-10 (dove specifica il senso di “corruzione” di Rom. 8,21-22: «intendo dire le cose che vengono all'esistenza quaggiù e dall'esistenza se ne vanno»); Or. XXIV,3 p. 44,10 (dove dichiara che, da quando si è schierato con Cristo, non è più attirato da nulla di ciò che gli altri bramano, non dalla «ricchezza che striscia terra terra ed è in continuo trapasso»: c'è scarsità tanto di valore quanto di stabilità; i due participi ne denunciano la miseria; quello strisciare al suolo sembra congiungere disprezzo e repellenza: la rappresentazione ritrae con una trasparente immediatezza); Epist. 20,4 (dove era già emerso il disprezzo per «le piccole cose che si trascinano a terra»).

All'assenza di valore e di dignità pensa quando asserisce che nella legge di Mosè non fu ordinato nulla «che strisciasse per terra» (Or. XLV,11 col. 637 A 11-12) e che una vita di rinuncia all'eccellenza spirituale, accontentandosi d'una smorta mediocrità, è «rimanere al suolo» (Carm. I,2,1,675-76 col. 573). Frequente il rifiuto della povertà morale nella condotta: cfr. XIV,21 col. 885 A 8-9 (condanna coloro «che camminano per terra» nell'attaccamento ai beni materiali: cfr. Carm. I,2,17,1-2 col. 781); Or. XLIII, 61 col. 576 B 4 (considera «vita rivolta in basso» quella che è tuffata nei sensi e nelle loro cupidigie)⁽²⁵⁾; Carm. II,1,1,527 col. 1009 (è spaventato al pensiero del giudizio di Dio «vedendo la sua anima che cade da Dio a terra»: è la materialità d'una vita opaca che si abbandona alla futilità degli interessi e dei gusti mondani: cfr. v. 528); Carm. II,1,45,37-38 col. 1356 (constata: «Lo spessore della materia mi aggrava al basso e non sono riuscito, emergendo dal fango, a rivolgere gli occhi alla luce»: i tre distici 33-34; 35-36; 37-38 sembrano strutturati in perfetto parallelismo, per cui i tre esametri ed i tre pentametri si commentano a vicenda: l'abbassamento della carne equivale a

(25) Cfr. PSEUDO MACARIO-SIMEONE, *Homiliae spirituales*, Typus B = Collectio H, PG 34, Hom. V,6 col. 505 A 5-9: «Se uno non combatte coraggiosamente una passione, la ama ed essa lo domina, lo aggrava, gli diventa ostacolo e catena, di modo che la sua mente non può salire a Dio».

schiavitù del peccato ed a vincoli di morte, per la violazione dei precetti divini; lo sguardo dal fango alla luce corrisponde al camminare verso una vita migliore, avendo l'anima iniziata alla salita celeste); Carm. II,1,49,4 col. 1385 (lamenta il vizio «che lo ha legato in basso»).

L'accento si appesantisce in Or. XXVII,6 p. 84,7 dove rappresenta l'uomo corrotto come colui «che adora le passioni e non riesce a pensare nulla al disopra del corpo»: è il livello della più pesante depravazione, dove il corpo è diventato ambiente e limite. L'asse visuale si sposta dalla carnalità alla mente quando definisce «terra terra e giacenti in basso» (Or. XL,42 p. 296,8-9) quei miseri che collocano il Figlio inferiore al Padre: sono gli eretici che lacerano la Trinità profanandola; il loro squallore si misura dalla bestemmia contro Dio. E «terra terra» (Or. XLI,6 p. 326,6) sono quelle persone alle quali è imprudente parlare della divinità dello Spirito Santo: sarebbe come gettare la perla nel fango ed il rombo del tuono in un orecchio malato (lin. 7-8). In Or. XLII,3 col. 460 C 11-12 Gregorio presenta come supplica a Dio il merito degli ortodossi: «Non abbiamo avuto la temerarietà di abbassare fino a noi nulla di ciò che è al disopra di noi», alludendo alle verità sublimi della natura e delle relazioni trinitarie.

Spesso il moto all'ingiù ritrae la caduta del peccato: cfr. Carm. I,2,1,674 e 676 col. 573 (dove per la colpa Gregorio usa il solo verbo "cadere" e rievoca poi «un'ala che scivola a terra»: due immagini d'impotenza e d'inefficienza: la seconda ha una tesa potenza drammatica: è crollo che anticipa lo schianto); ibidem v. 709 col. 576; v. 727 col. 577; I,2,2,7 col. 578; II,1,50,4 col. 1385 (dove dichiara che il diavolo anela a «gettare in ginocchio l'immagine sacra» dell'uomo: c'è anche resa ed umiliazione); II,1,89,16 col. 1483 (dove geme: «Satana mi ha abbattuto»: l'asserzione è però piuttosto a valenza indeterminata e può benissimo appartenere all'ambito psicologico. In II,1,80,2-3 col. 1427 abbiamo infatti: «Il nemico t'inganna: rivolgiti, più in fretta che puoi, al Verbo, per non cadere lontano»).

In Or. XL,7 p. 210,13-16 sostiene che, dopo il peccato originale, Dio ci ripiasmò ricreandoci in modo più alto di prima, affinché, per disperazione, non divenissimo più cattivi, «precipitando sempre verso il peggio e, per disperazione, non cadessimo totalmente fuori dal bene e dalla virtù e non tenessimo in nessun conto il piombare in un abisso di male, come dice la Scrittura (Prov. 18,3)». L'idea di crollo qui si concentra a forte densità ed intensità.

8. CONTRASTO ALTO-BASSO, QUAGGIÙ-LASSÙ

Si ripresenta, anche qui, il largo ventaglio semantico compreso in questa metafora.

Quando Gregorio ritrae colui che per ascetismo penitenziale e per conoscenza biblica è meritevole dell'episcopato ed invece se ne sta "in basso" e "terra terra", mentre meriterebbe un posto "alto" (Or. XLIII,26 col. 533 A 1-3), inquadra la sua osservazione, in primo piano, nella scala gerarchica,

ma vi lascia tralucere anche il pregio spirituale: è una realtà morale misconosciuta dall'organizzazione sociale.

Talora questa antinomia interpreta il successo o il fallimento nelle cose umane, l'instabilità della fortuna e della disgrazia, la perenne vicenda della vita: cfr. Carm. I,2,18,5-10 col. 787; I,2,19,3 col. 788; II,1,19,47 col. 1275. Nell'affermazione che l'Anastasia «sollevò alla cima d'un monte altissimo la dottrina dalla fede, altissima, mentre prima giaceva alle falde» (Carm. II,1,16,3-4 col. 1254), altezza è prosperità, notorietà, splendore; di lassù l'ortodossia domina, con sicurezza; è diventata punto di riferimento; le falde invece sono mortificazione, impotenza, rassegnazione.

A situazioni sociali richiama ancora quando, scrivendo ad Olimpio, magistrato governativo, osserva che molti elevati in alto stanno in basso, e sono coloro che, per venalità, si mettono "a livello del suolo" e si fanno schiavi dei loro governati; molti invece sono "alti e sublimi", anche se stanno "giù" e sono coloro che la virtù colloca "in sù" e rende meritevoli di cariche maggiori (Epist. 154,1). Quando in Or. XLII,5 col. 64 B 9-10 cita Ps. 147 A (146) ,6, ricordando che Dio solleva i miti in alto ed abbassa i peccatori fino a terra, rileva il cambiamento di sorte quale testimonianza del giudizio che Dio dà della mitezza e della superbia, senza precisare se alluda ad un campo spirituale o sociale: è l'apprezzamento di Dio che si traduce in atto. Ed è allusione a sé: abdica al patriarcato ritornando a terra, ma Dio gli conferisce una nuova grandezza, che è certo, qui, spirituale. Poco dopo (5 coll. 464 C 13 — 465 A 2) ricorda Israele che, tornato dall'Egitto, diventa una vite rigogliosa (Ps. 80 (79), 9-12) che sale sui fiumi, si stende fino al mare, si amplia da un estremo all'altro (della terra), copre i monti con l'altezza della sua gloria, s'innalza più su dei cedri: è Dio che potenzia gli umili ed i perseguitati: sullo sfondo c'è ancora lui: è una lettura autobiografica. In Or. XL,13 p. 224,10-11 parla della schiavitù "di quaggiù" quale stato giuridico nell'ordinamento sociale opponendola alla libertà "di lassù" quale emancipazione dal peccato nella grazia di Dio ed in unione con lui.

Il mondo dell'inconsistente, del passeggero, del vano è messo di fronte a quello del reale, del perenne, del valido nell'affermazione che l'anima «combattendo con le cose di quaggiù potrà ereditare la gloria di lassù» (Or. II,17 p. 112,6-7), nella dichiarazione che Gesù «trae sempre e tutti i suoi discepoli dalla terra e dalle cose terrene verso i cieli e le cose celesti» (Or. XIV,21 col. 885 B 1-3), nell'interrogazione che rivolge agli ascoltatori: «Non innalzeremo i nostri sguardi al cielo?» (Or. XIX,5 col. 1048 C 9): qui il cielo simboleggia «la vera ricchezza, lo splendore autentico, la dignità perenne, la felicità senza fine, il bene indenne dalle tempeste, dalle asportazioni, dalle insidie» (C 11 — D 1): i beni spirituali risultano corrispondenti a quelli terrestri, ma sono totalmente mutati all'interno: quelli di quaggiù sono corrosi dall'inconsistenza, quelli di lassù hanno la pienezza dell'essere: il senso della vita sta proprio nella scelta tra realtà e parvenze illusorie.

Di qui è aperto il transito al concetto di valore: Gregorio osserva infatti che nessuna cosa grande è esente da prove severe e penose, poiché «è una regola della natura che quanto è basso sia facile e quanto è alto sia di difficile acquisto» (Or. XIII,4 col. 856 B 4-6) e confida che «nella sua nobile

generosità era sospinto alla libera vita degl'immortali e non poggiava più sulla bassa terra fiacche vestigia» (Carm. II,1,45,296-98 col. 1374): la vita degl'immortali è parafrasi di «celeste» (cfr. vv. 285-86) e poggiare il piede per terra indica il «vizio divoratore dell'anima» (v. 302).

Il valore, oltre che essere pregio in se stesso, può anche venire commisurato in rapporto alle forze di raggiungerlo da parte di chi vi si avventura, prospettando quindi il pericolo d'una possibile insufficienza e l'obbligo di un esame antecedente: infatti in Or. XXXII,27 p. 142,1-2 Gregorio domanda: «Perché ti lanci a volo verso il cielo, quando sei destinato ad andare a piedi? Perché costruisci una torre senza avere i mezzi per terminarla?» (Lc. 14,28). Queste salite equivalgono a qualsiasi impresa sproporzionata alle attitudini realizzatrici; continua infatti chiedendo: «Perché misuri l'acqua con la mano, il cielo con il palmo (Is. 40,12) e tutta la terra con una spanna, grandi elementi che soltanto colui che li fece riesce a misurare?» (lin. 2-4): è un esorbitare, non conoscendo se stesso e le proprie capacità (lin. 5).

È un'imprudenza che espone alla caduta: in Or. XXXII,24 p. 136,6-13 considera chi è salito in alto nella contemplazione spirituale; lo ammira, ma, più ancora, lo ammonisce dinanzi al pericolo che la sua ascensione diventi occasione di crollo. Questa salita è «penetrazione nelle profondità» (lin. 5-6) e di essa è emblema S. Paolo, che arrivò «fino al terzo cielo» (II Cor. 12,2), però contiene anche una vena d'orgoglio: chi vi si accinge «non sopporta d'essere povero» (lin. 5); l'impresa ha una striatura di spurio e Gregorio la guarda con diffidenza e raffrena da ogni esaltazione: «Chi è salito più in alto di tutti è ancora assai lontano dalla vera altezza» (lin. 12-13). Gregorio non condanna il coraggio animoso, ma l'insipienza di chi è privo di conoscenza di sé: «Chiamiamo cattivi (κακοὺς: dappoco? balordi?), non quelli che stazionano in basso, ma quelli che, dopo essersi elevati in alto, cadono rovinosamente» (Carm. 1,2,33,47-48 col. 931): è contro l'avventatezza incontrollata.

Quando dice che la morte dei nostri cari ci angoscia di meno «se il discorso funebre, conducendoci via di qui, ci colloca in alto» (Or. XVIII,3 col. 988 C 13-14), pensa che esso ci sottrae alla percezione sensibile della morte per svelarci il mistero del nostro destino futuro. Questa elevazione ci manifesta che siamo compagni di viaggio di quanti ci hanno preceduti e ci dischiude alla vista che siamo diretti alla casa definitiva dopo il percorso nomade della vita terrena (cfr. C 14 — D 2). «Alto» è la specola da cui cogliere, con un colpo d'occhio completo, la vicenda umana e quindi valutarla nella sua effettiva intenzionalità: il finalismo d'una piena perfezione beatificante avvolge d'una luce rasserenatrice anche ciò che risulterebbe tormentoso. Il frammentarismo espone al rischio di giudicare la tappa terrena come assurda e quindi potrebbe disseminare germi di ribellione. L'«alto» è comprensione giustificatrice, per sua natura fonte di pace: è punto focale della prospettiva.

Se «altezza» è tersa illimitata visibilità e la «bassezza» ne è invece angusta riduzione, le due posizioni possono bene impersonare la situazione di Dio e dell'uomo: cfr. Or. II,74 p. 186,2-8: «Conosco l'altezza di Dio e la debolezza umana ed insieme la sua forza: «Alto è il cielo e profonda la terra»

(Prov. 25,3). E chi vi salirà di quelli che il peccato ha gettati giù? Chi, ancora avvolto dalla tenebra di quaggiù e dallo spessore della carne, osserverà puramente con l'intera intelligenza (Colui che è) l'intera intelligenza e si mescolerà agli esseri stabili ed invisibili mentre dimora in mezzo a quelli instabili e visibili?» "Alto" è immagine, di malleveria biblica, che designa Dio nella sua stabilità e spiritualità, mentre "quaggiù" è il peccato quale bassura e crassa instabilità, ed è collegato con tenebra, in opposizione a Dio. All'estremo di questi antipodi troviamo Dio ed il demonio: Gregorio infatti attesta che il maligno non cesserà di insidiarci finché «ci veda camminare alacri verso il cielo, da cui egli stesso cadde» (Or. XL,16 p. 230, 18-19).

L'aspirazione all'alto e la trazione al basso costituiscono l'antinomia che segna tutto il ritmo della nostra vita; in Or. II,91 p. 208, 13-15 Gregorio osserva che anche «l'uomo il quale si esercita con il massimo impegno a guardare in alto troverebbe pure difficoltà a dominare la materia che tira in basso»; in Carm. I,2,15,153-54 col. 777 considera tanto divergenti le aspirazioni dall'anima e del corpo quanto lo sono i due elementi naturali più intuitivamente opposti: «Così (al basso) s'affretta la corrente della fonte, mentre il fuoco fiammeggiante conosce un'unica via da cui non deflette: balza in alto: in Or. XXXVII,12 p. 296,5-6 ammonisce la vergine: come l'acqua compressa nei tubi zampilla in alto, così «tu, se comprimi il tuo desiderio, se ti unisci tutta a Dio, se ti distacchi (dalle passioni) salendo in alto, non ricadrà in basso», ma resterai con Cristo, tuo sposo, fino a quando lo veda. Gregorio percepisce vivo il dramma esistenziale dell'uomo: due propensioni, due esiti risolutivi: «Se la tenda terrestre aggrava la mente, che aspira all'alto, o che per aspirare all'alto è stata creata, però l'immagine purifichi il fango e sollevi in alto la carne con la quale è stata unitariamente agghiogata, facendola lievitare con le ali della ragione» (Or. XVI,15 col. 953 C 6-10; cfr. anche XX,1 p. 58,20). Egli ammira la bontà che proviene non dall'automatismo della natura ma da una volontà decisa: «Mi sei gradito, se, essendo carne, diventi spirito, se, trascinato dalla massa plumbea della carne, tu metti le ali⁽²⁶⁾ ad opera della ragione, se, nato basso, risulti diventato celeste, se, legato alla carne, ti fai vedere al disopra della carne»⁽²⁷⁾. L'ammira, precisamente perché ne avverte l'ardua fatica, della quale prova un'ansia che s'incupisce talora ad angoscia: «Spesso ho sollevato la mia ala al cielo, ma un'inquietudine che mi consuma con il suo peso mi gettò a terra» (Carm. I,2,9,26-27 col. 669): l'aspirazione alle più pure virtù è minata dall'affanno dell'incertezza interiore; è il senso della fragilità ed è uno spiraglio sulle mille problematiche, non di rado angustianti, d'una vita spiritualmente raccolta: la santità non è per sua natura serenità, lo diventa per dura conquista. Nel descrivere la propria incostanza psicologica e morale, la

(26) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. In dictum: Ne timueris* (Ps. 48,17) PG 55 col. 500: «Innalza il tuo pensiero: fatti angelo e uomo; lascia la natura della carne ed assumi l'ala leggera della vita».

(27) Or. XXXVII,16 p. 304,12-15. Per il concetto di carne vedi Carm. II,1,88,84-96 coll. 1438-39, dove implica golosità, profumi, musiche, libidini, danze lascive di ragazzi effeminati e di fanciulle denudate, vino.

sua mancanza di un baricentro sicuro, Gregorio insiste sul salire e scivolare a terra (Carm. I,2,9,61-63 col. 672). Eppure è una battaglia da vincere a tutti i costi per tutelarsi da uno sviamento che, in luogo del vero bene, gli faccia perseguire quelli illusori del mondo; giudica infatti «infelice per la sua cecità chiunque, a causa dell'unione (dell'anima con il corpo) è diventato peggiore e si è lasciato imprigionare dal fango tanto da non più riuscire a guardare verso i raggi della verità ed a collocarsi più in alto delle cose di quaggiù, sebbene sia derivato dall'alto ed all'alto sia chiamato» (Or. XXI,2 p. 114,9-13). L'"alto" è essere ("è derivato") ed è destino ("è chiamato"), "quaggiù" è costrizione (imprigionamento). La negatività di non riuscire a guardare in alto (intelligenza) ed a collocarsi in alto (volontà) contrasta con l'essere umano nato nell'alto ed all'alto chiamato: manca la risposta dell'uomo all'azione di Dio: è questo il fulcro santo concettuale quanto lirico-drammatico del passo. La "verità", che consacra e garantisce quell'"alto", contiene implicito un serio ammonimento: è una motivazione, la cui disdetta rende grave, nella sua irragionevolezza, la colpa dell'uomo.

Il contrasto tra l'operato di Dio ed il nostro sembra talora spingersi quasi alla radicalità d'una doppia creazione: Gregorio infatti in Or. XIX,6 col. 1049 C 5 si chiede: «Perché ci facciamo terra terra, quando siamo stati fatti alti?»: è una distorsione ed una profanazione. La risposta la diede Atanasio, il quale «era alto nelle azioni e basso nella stima che faceva di sé» (Or. XXI,9 p. 128,22-23). Anch'egli condivideva la sostanza di quella massima che Gregorio avrebbe successivamente codificata: «La superbia getta a terra, la speranza solleva al cielo» (Carm. I,2,9,114 col. 676) e la speranza, qui, è virtù, non pura tensione psicologica; fa conto su Dio⁽²⁸⁾.

Gregorio si augura di superare questo antagonismo: «O mio animo, guarda in alto⁽²⁹⁾ e dimentica tutte le cose terrene!» (Carm. II,1,81,1 col. 1427). In "alto" ci sono già la percezione di un valore ed un anelito verso di esso, preludio all'avvio ad acquistarlo. Vi sono riusciti «gli spiriti alti, i quali hanno come unica patria, la Gerusalemme intelligibile» (Or. XXIV,15 p. 72,13-14) essi «non antepongono nessuno dei beni che giacciono a terra alla verità» (lin. 8-9) e considerano un buon affare acquistare un'eternità di gloria con dei beni precari (lin. 12-13). È un'altezza che s'afferma con un lucido e consapevole dominio sulla bassezza.

Difatti il vero filosofo «anche nel caso che venga escluso da tutte le cose terrestri, è stato attrezzato di ali come quelle dell'aquila e si rivolgerà alla casa di colui che è il suo capo, volerà a Dio»⁽³⁰⁾ ed è un volo che è stato riassunto da Gregorio stesso (lin. 11-14): chi lo compie è infatti «immate-

(28) In Carm. II,1,96,4 col. 1450 Gregorio, apponendosi un'iscrizione funeraria, dichiara di sé che «fin da giovane ebbe come sola ricchezza la speranza celeste».

(29) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epist. ad Hebraeos*, cap. XIII Hom. XXXIV,3 PG 63 col. 236: «Tendiamo dunque la nostra anima al cielo, lasciamoci occupare da questo desiderio; avvolgiamoci con il fuoco spirituale; conserviamoci sempre salvi mediante la fiamma».

(30) Or. XXVI,13 p. 256,7-9. — GREGORIO NISSENO, *De vita Mosis* II,307 SC 1 ter, invitò a salire per tutta la vita sempre superandosi «a guisa di aquila, volando al disopra delle nubi e penetrando nel cielo dell'elevazione spirituale».

riale nella materia, illimitato nel corpo, celeste sulla terra, impassibile in mezzo alle passioni, superato in tutto tranne che nella ragione, vincitore, lasciandosi vincere, di coloro che credono di dominarlo». Elevazione è ritorno a Dio in un volo che ha del potente e del grandioso; alla base c'è una libertà indomita, che viene difesa con inflessibilità (lin. 1-6): l'uomo di nobile spirito è colui che non s'arrende; con una vigorosa energia si mostra dominatore delle passioni e delle convenzioni correnti. Il distacco ascetico viene poi riconsiderato in opposizione a quanti hanno l'irrefrenabile mania di discutere temi teologici «armandovi le lingue» (Or. XXVII,7 p. 86,6-8): «Non comprimiamo il corpo con i digiuni? Non ci allontaniamo di quaggiù andando verso Dio attraverso alla preghiera? Non soggiogliamo la nostra componente inferiore a quella superiore?... Non ci rendiamo padroni delle passioni nel pensiero fisso della nobiltà che viene di lassù?» (lin. 11-16). L'autore ristabilisce con forza la gerarchia dei valori nella persona; supera la schiavitù che nasce dal basso, tutto sistemando in linea con la nobiltà che deriva dall'alto: c'è una visione organica, in un percorso morale, che è però prima ancora costituzionale.

Il cammino dalle cose di quaggiù a Dio ed al mondo divino è ben ribadito da Gregorio: cfr. Carm. I,2,10,572-73 col. 721 (al giovane ricco che chiedeva come raggiungere la perfezione Gesù rispose «che lo seguisse morto alle cose di quaggiù, se desiderava elevarsi insieme a Dio»); Or. XLIII,13 col. 512 e 10-12 (Basilio «con le cose di quaggiù acquistava quelle di lassù, con quelle instabili e passeggiare quelle stabili e durature»); Carm. II,1,49,7-8 col. 1385 (Gregorio prega Cristo che lo sciolga «dai legami terrestri e lo inserisca nel coro celeste»); Or. XXXVII,11 p. 294,2-8 (sostiene che la verginità predicata da Cristo è «cosa alta... Come non sarebbe al livello degli angeli il fatto che colei che è legata alla carne non viva secondo la carne ma sia più alta della natura? La carne avvince al mondo, ma la ragione solleva a Dio; la carne appesantisce, ma la ragione fornisce di ali⁽³¹⁾»); sulla logica della carne si eleva quella della ragione illuminata da Cristo: l'altezza della verginità appare insieme sublime e fondatissima; la rinuncia viene completamente assorbita da un trascendimento che si rivela vittoriosa piena realizzazione della persona); Or. XXXVIII,4 p. 110,13-14 (invita a celebrare il Natale in modo non mondano ma sopramondano); Carm. I,2,10,995-97 col. 752 (assicura che adorando la Trinità — vv. 988-94 — e «respingendo, con una nobile condotta, tutte le tempeste della vita di quaggiù, mediante idee veritiere e l'odio delle concezioni fittizie e false, raggiungerai un posto in alto»: adorazione della Trinità, purezza di costumi che infreni le passioni scatenate, verità delle idee al di fuori di tutte le menzogne sono i fattori dell'elevazione⁽³²⁾). Coerenza di pensiero e di comportamento nella verità: al-

(31) Cfr. BASILIO, *De ieiunio* hom. I,7 PG 31 col. 173 C 4-6: «Il digiuno fa salire al cielo la preghiera diventandole come un'ala nella sua ascensione».

(32) Cfr. SEVERIANO DI GABALA, *De serpente* hom. 1 PG 56 col. 501: «La via della temperanza conduce in alto; la via della giustizia porta in alto ed ogni via della pietà religiosa guida il fedele a quell'altezza... Dove risuonano le parole dell'ortodossia religiosa c'è cammino all'insù, dove c'è la malvagità tutti ammettono che c'è una discesa all'ingìù».

tezza è unificazione dell'integrità umana in tutte le sue manifestazioni, di cui sintesi suprema è la verità nella sua pienezza).

Se l'altezza attingibile dall'uomo viene superata dalla verità divina nella sua totalità, alla divinità viene pure connessa nell'amore: Gregorio asserisce infatti che comprendere Dio è assolutamente impossibile «non solo per coloro che sono tuffati giù nell'indolenza e che propendono al basso, ma anche per coloro che sono assai alti ed amanti di Dio» (Or. XXVIII,4 p. 108,9-11); anche nell'ultima coppia sinonimica il traslato viene ripreso in senso reale: sono scelte morali che tendono a trapassare ad ontologiche; le due direzioni ("tuffati giù", "propendono al basso" e "sono assai alti") sono permeate di una tensione drammatica.

9. CRISTO OPERATORE DI ELEVAZIONE

L'azione elevatrice di Cristo è incentrata soprattutto nei due misteri dell'Incarnazione e dell'Ascensione, ai quali fanno da integrazione altri riferimenti più sporadici.

È un concetto che Gregorio ebbe ben netto e che nettamente cercò di piantare nelle menti dei suoi ascoltatori fin dal primo esordio del suo ministero pastorale: infatti già in Or. I,5 p. 78,5-6, nell'esortare ad assimilarsi a Cristo in occasione delle feste pasquali, inserisce in una successione di commi nei quali celebra l'umiliazione di Cristo nell'incarnazione per salvarci: «Venne giù perché noi venissimo innalzati» ed è una parafrasi dell'idea centrale «si fece uomo per farci dei» (78,2). Quell'innalzarci non ha determinazioni, ma è irraggiato dall'incombente presenza di Cristo: l'elevazione è quella che compie Lui: la parola si drizza in un'intensità senza confini. In Or. XLIII,45 col. 556 B 2-4 ricorda che «soggiornò tra di noi per tirare noi, che giacevamo a terra, alla sua stessa natura»: è il superamento della povertà complessiva della nostra persona per farci arrivare alla sua «che sta al disopra del mondo» (B 1): in Or. XXXVIII,14 p. 136,10-11 dice che «ci ricondusse alla vita posta in alto», che incarna l'idea di salvezza, ma con un superiore rigoglio: di essa vede più la florida affermazione che non la sottrazione al pericolo, aspetto negativo comunque proclamato in Carm. II,1,86,5-6 col. 1433. Il pensiero è ellitticamente espresso in Or. XXXVII,3 p. 276,12 e Carm. II,2,3,102-104 col. 1487 dove, ricordata la discesa, è sottintesa la salita.

Strettamente legata all'interpretazione elevatrice dell'Incarnazione è quella, ancora più immediata, dell'Ascensione, che si presenta anch'essa subito ai suoi inizi apostolici: dice infatti che Cristo «salì in alto per trarci con sé, mentre giacevamo a terra nella caduta del peccato» (Or. I,5 p. 78,7-8). Ed è una rappresentazione che viene ripresa: cfr. Or. XIV,21 col. 884 D 3-5 (è beato chi «crocifisso al mondo con Cristo, con Cristo risorge e con Cristo ascende»); XIX,6 col. 1049 B 8-13 (Gesù invitò tutti i suoi discepoli, anche futuri, ad elevarsi dal mondo di quaggiù e li trae con sé mentre s'innalza); XL,45 p. 306,32-33 (il Figlio di Dio «risorto al terzo giorno, salì al cielo per condurvi anche te, che giacevi a terra») XLV, 25 col. 657 B 3 («Va

su insieme con Cristo quando sale al cielo»: è una delle ultime parole di Gregorio oratore, quasi il suo testamento); Carm. I,2,1,171 col. 535 (Cristo, terminata la redenzione espiando il peccato con il suo sangue, «si sollevò di quaggiù (facendosi) guida ai mortali della via celeste»); I,2,2,566 col. 623 («desidero morire con Cristo per salire in alto con lui»); I,2,3,32 col. 635 («il mondo deve trapassare colà insieme a Cristo che sale con noi»); I,2,34,221 col. 961 («il viaggio (di Gesù) in cielo porta in cielo anche me»).

L'Acensione da evento trapassa a mistero, ascetico, spirituale ed escatologico insieme; da fatto di Cristo diventa destino per noi; viene fortemente interiorizzata; risulta l'atto conclusivo della Redenzione, tanto per Gesù quanto per noi. Essa si è fatta direzione del nostro cammino ed è un cammino che non interessa solo la mente, ma investe tutto l'essere, anche nelle sue facoltà più emotivamente delicate. Il pensiero coinvolge la fantasia: la realtà è anche incantevole. Il traslato della "salita" a Dio sembra acquistare una più palpabile concretezza: la Redenzione si è fatta visiva.

La medesima doppia dimensione di evento e di mistero Gregorio ce la richiama per il battesimo di Gesù, nella cui celebrazione incita: «Cristo viene battezzato, discendiamo insieme con lui, per salire anche insieme» (Or. XXXIX,14 p. 180,12-13), ci ricorda che «anche Gesù sale dall'acqua, portando con sé (tutto) il mondo» (XXXIX,16 p. 184,1-2) e ribadisce: «Seppelliamoci con Cristo mediante il battesimo per risorgere anche insieme a lui (Rom. 6,4), discendiamo insieme per essere anche insieme innalzati, saliamo insieme per essere anche insieme glorificati» (Or. XL,9 p. 216,16-19). Altrove in una pura rievocazione storica che lascia all'ascoltatore gli approfondimenti meditativi, rinnova la contrapposizione di Gesù innalzato in croce alla caduta di Adamo e degli uomini nel peccato (Or. II,25 p. 122,5-6).

Della discesa e salita insite nella redenzione e nel magistero di Gesù Gregorio scorge un precorritto solenne nell'Antico Testamento: infatti trae dall'episodio di Mosè sul Sinai la convinzione che «Dio deve discendere verso di noi e noi, per parte nostra, salire» (Or. XLI,12 p. 342,20-22) e sostiene che, affinché l'Incomprensibile venga compreso, entro equilibrati limiti di sicurezza, dalla natura creata, «Dio appare agli uomini proprio sul monte, tanto scendendo egli stesso dalla propria altezza quanto sollevando noi dalla bassezza di quaggiù»⁽³³⁾.

È un linguaggio di globalità; non specifica particolari, coinvolge tutto, in un'animazione profonda e potente. Fa vedere assai ardua la meta, ma infonde coraggio; quell'altezza suscita impegno.

Il senso della vita umana, la nostra finalizzazione, il nostro successo plenario, che della persona si fa consacrazione e rigoglio in pienezza di soddisfazione, per Gregorio tende a sintetizzarsi nella stimolante metafora della "salita".

(33) Or. XLV,11 col. 637 B 8-12. — Cfr. EFREM DI NISIBI, *Commento del Vangelo concordato o Diatessaron*, SC 121, traduz. di L. Leloir, XXII, 9 p. 406: «Sebbene la nostra preghiera s'innalzi come un grido fioco, essa ha una forza potente. Noi saliamo verso di te e tu discendi verso di noi».

In Carm. I,2,1,180-81 col. 536 proclama che Cristo «con la sua Passione sollevò l'uomo di quaggiù e lo collocò in un'altra vita, di libertà, invece della malvagità (precedente)» e che, dopo averci tratti dal male, ci riconduce in su al grande Sovrano e ad un mondo migliore» (v. 186). In Carm. I,2,10,66-75 coll. 685-86 rappresenta l'alternativa dell'anima dinanzi a Cristo: c'è quella che, dedicandosi tutta ad unirsi a Dio ed a lui sempre mirando, «non si asservisce alle passioni del corpo, il quale, siccome propende alle terra e tira all'ingiù, la riempie della dolce attrattiva delle cose visibili che sviano e della tenebra delle sensazioni: sotto la loro azione l'anima, se non è signoreggiata dal Verbo, poco per volta defluisce e cade giù; se invece accetta la signoria del Verbo e viene spesso da lui ricondotta indietro quasi con briglie, c'è da pensare che presto, siccome il Verbo la innalza, rapidamente giunga alla sacra città di lassù». Il Verbo conduce, come sua attività specifica, l'anima ad un'altezza che consiste nella visione integrale e nel possesso di Dio quale bene supremo. È una concezione grandiosa: la creazione è permeata da un potente moto ascensionale che la porta ad una beatitudine infinita immaginata nell'infinita tersa chiarezza dei cieli.

Ma non è un moto destinato alla stasi, sia pur d'un successo: è un volo senza fine; all'insaziabilità dell'uomo corrisponde quella di Dio: l'uomo anela a "sempre più alto" ed a "sempre più alto" Dio lo attira, in una fuga e rincorsa che sono turgore di conquista e di compiacimento. Infatti Dio «è luce che non può venire afferrata, che fugge la velocità della mente che le si avvicina, che sempre si sottrae a tutte le intelligenze correndo in avanti, affinché dai nostri desideri siamo tratti ad un'altezza sempre nuova» (Carm. I,2,1,16-18 col. 523). Ed è raffigurazione che ritorna, ribadendosi come le idee di fondo: dà infatti come precetto: «Pensa e adora, con la massima intensità, Dio, che tutto riempie e di tutto rimane al disopra, che conferisce saggezza alla mente e della mente sfugge agli slanci e che, mentre mi trae sempre verso l'altezza, rapidamente mi sfugge» (Carm. I,2,10,958-61 col. 749). L'altezza, non è solo dimora di Dio, è anche lo spazio della sua azione: il suo procedere in essa, senza misura, (ὑπεκδρομεῖ: v. 960) è insensibile, in quanto naturale (ὑπ-), è inarrestabile (ἐκ-), è agevole nella sua fluida scorrevolezza (δρομεῖ). Dio è per natura altezza ed opera tirandoci all'altezza: c'è un'inesauribilità di potenza (in lui) e di benevolenza (per noi): l'adorazione risulta pertanto il logico rapporto dialettico.

I primi a lanciarsi in quest'impeto all'alto sono, naturalmente, i vergini, i quali «sono sciolti dal mondo terreno e balzano su da quaggiù per seguire volando Cristo Signore» (Carm. II,1,45,278-80 col. 1373). Il loro distacco dalla terra è immediatamente finalizzato a quel volo.

Altezze è virtù ed è valore, è vicinanza e somiglianza con Dio, ed è illimitata in una prospettiva d'infinito. È una marcia che potenzia invece di stancare; è una traiettoria che è la realizzazione della vita. La soddisfazione è già nel cammino, perché ogni arrivo è anche una nuova partenza verso un ulteriore arrivo più ricco e più luminoso.

Gregorio fu un'anima grande che, nei suoi buoni momenti, seppe anche efficacemente far trasparire questa sua grandezza che passava attraverso a tutte le ansie con un palpito d'eroismo; fu un'anima che si purificò con un

impegno estremo, liberandosi dalle pastoie terrene, per cui anelava con intenso fervore ai beni duraturi ed autentici. L'espressione più propria ed immediata gli apparve quella della salita lassù, del volo verso il cielo. La salvezza, per lui, non si restringeva ad evitare la perdizione, s'appuntava nella sommità della divinizzazione, e la divinizzazione, che è un immedesimarsi con Dio, non poteva che essere immaginata lassù, nell'alto sconfinato del cielo. Lo sguardo lassù era direzione del cammino, incoraggiamento alla fatica, gioia nella speranza.

FRANCESCO TRISOGLIO

Via S. Francesco da Paola, 23 - 10123 Torino

15 ottobre 1990