

Lucia Saudelli
Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”
logos1978@libero.it

IPPOLITO ROMANO E LA *REFUTATIO* DI ERACLITO*

SOMMARIO

<u>1. LA TESTIMONIANZA DI IPPOLITO SU ERACLITO.....</u>	<u>3</u>
<u>1.2. LA CONFUTAZIONE DELL'ERESIA DI NOETO DI SMIRNE.....</u>	<u>18</u>
<u>1.3. LA POLEMICA CONTRO CALLISTO</u>	<u>21</u>
<u>2. SULLA FONTE DI IPPOLITO</u>	<u>25</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>31</u>

* La traduzione delle opere di Ippolito, ove non diversamente precisato, è mia.

ABSTRACT

One of the most complete accounts on Heraclitus that the ancient world has left us is Hippolytus'. The Roman writer interprets the Heraclitean doctrine of the unity and unification of all opposites of reality as the identification of the persons of the Father and Son in the Christian conception of God. In his *Refutatio omnium haeresium* Hippolytus quotes 18 of Heraclitus' fragments, meticulously chosen from the others, to show that the most dangerous heresy of his time, the 'monarchism' of Noetus from Smirnes, derives from Heraclitus' theory of the 'One', and to demonstrate that his personal enemy, the immoral and corrupt bishop Callistus, was an epigone of this heretical doctrine. This study translates for the first time in Italian Hippolytus' Greek text and analyses the particular interpretation of Heraclitus given by the Christian author who intends to reach his polemical target by the strategic use of the Greek sage's doctrine, and wants to refute the heresy defending the Trinitarian and Christological orthodoxy of the Roman Church. However, in this attempt, one can find some Gnostic elements.

1. La testimonianza di Ippolito su Eraclito

Di Eraclito di Efeso, il pensatore solitario ed enigmatico vissuto tra VI e V secolo a.C., ci sono pervenuti 145 frammenti, di cui 15 spuri o dubbi, ordinati da H. Diels, secondo il criterio meccanico dell'ordine alfabetico delle fonti a lui note, nella celebre edizione critica *Frammenti dei Presocratici*¹ cui dal 1903 a oggi i critici fanno ancora riferimento, soprattutto per criteri pratici.

Quanto al contenuto, tuttavia, la sistemazione di Diels non regge alla critica. I frammenti di Eraclito, come tanti aforismi, spesso ambigui e paradossali, sempre profondi e significativi, stanno ciascuno a sé e allo stesso tempo appaiono correlati uno all'altro. A seconda dell'interpretazione, infatti, li vediamo intrecciare a ogni lettura diverse relazioni, così da avere frammenti e gruppi di frammenti come stelle e costellazioni.

Osserva giustamente M. Heidegger:

E' lo svolgimento di pensiero dei singoli pensatori e scrittori successivi che determina la scelta e il tipo di citazioni che essi fanno delle parole di Eraclito. In tal modo viene stabilito di volta in volta l'ambito della loro interpretazione. Perciò una considerazione più approfondita dei luoghi in cui tali parole si trovano negli scritti degli autori più tardi ci può permettere sempre di ricostruire soltanto il contesto entro cui questi autori hanno inserito la citazione, ma non quello di Eraclito da cui la citazione è stata tratta. Le citazioni insieme con i contesti in cui si trovano non ci trasmettono per l'appunto ciò che è essenziale: l'unità della struttura interna dello scritto di Eraclito, che fa da base e da criterio di organizzazione delle parti. Solo penetrando con lo sguardo sempre più a fondo in questa struttura sarebbe possibile mettere in evidenza il luogo a partire da cui i singoli frammenti parlano, e il senso in cui ognuno può essere ascoltato come una sentenza².

Potendo accedere alle parole di Eraclito solo attraverso il filtro degli autori che citano i brandelli del suo perduto libro, pare da subito imprescindibile un'accurata analisi del tipo di scritto e delle intenzioni di questi pensatori, scrittori, commentatori, eruditi, Padri della Chiesa, nonché dell'ambiente culturale cui appartengono, al fine di inquadrare e giustificare la loro citazione e interpretazione delle sentenze di Eraclito. Risulta chiaro, allora, che l'analisi si sdoppia: da un lato la dottrina di Eraclito, dall'altro quella dell'autore che ne riporta il passo, il quale lo tramanda alla posterità, ma a suo modo.

¹ Diels (1903). L'opera ebbe, vivente Diels, altre edizioni (1906-10, 1912 e 1922) e nell'ultima di queste, la quarta, riceveva quella struttura che ha conservato nelle successive edizioni curate e aggiornate da W. Kranz, cioè la quinta e la sesta (1934-37 e 1951-52). Dalla settima edizione (1954) alla sedicesima, che è l'ultima (1972), l'opera è rimasta immutata e si cita con i nomi di entrambi: Diels-Kranz (D-K). Per la versione italiana, cfr. Giannantoni (1993).

² Heidegger (1976, 176).

Con la citazione di ben 18 frammenti eraclitei³, quattro dei quali menzionano esplicitamente l'uno⁴ (*tò hén*), quello di Ippolito è uno dei resoconti su Eraclito più completi che l'antichità ci abbia lasciato.

Ciò che si rende necessario è dunque restituire Ippolito a quel tratto di letteratura tardo-antica cui appartiene, la patristica antieretica ed esegetica, al fine di valutare l'interpretazione di Eraclito che egli propone.

Rispetto ai primi tentativi di Filone l'Ebreo e di Paolo, infatti, nei primi secoli dopo Cristo prosegue e si sviluppa l'esegesi della Sacra Scrittura, data la sua importanza capitale come dottrina della Chiesa e guida per l'organizzazione e la condotta della stessa comunità ecclesiastica. Contro gli eretici e in polemica con i giudei si amplia notevolmente la ricerca, sottoponendo a interpretazione e commento passi e poi libri interi dei Testi Sacri. I nuovi teologi si avvalgono dell'interpretazione allegorica e sostengono la continuità tra Vecchio e Nuovo Testamento, contro gli gnostici⁵, ma la superiorità del Nuovo sul Vecchio, in opposizione ai giudei. Ora, a parte le prime interpretazioni di passi del Vecchio Testamento in funzione del nuovo messaggio, date da Paolo e ravvisabili in altri scritti neotestamentari, e se si esclude Teofilo, le cui opere sono andate perdute, dopo Ireneo, il primo autore ortodosso di opere esegetiche e antieretiche di cui possediamo materiale è Ippolito.

Eusebio, Girolamo e autori posteriori ci forniscono qualche notizia sulla vita e sugli scritti di Ippolito, ma nulla di preciso. L'Ippolito vescovo e scrittore sembra debba identificarsi con l'Ippolito martire romano, la cui statua tombale venne rinvenuta mutila nel 1551 lungo la via Tiburtina, nei pressi di Roma, dove la tradizione poneva la tomba del martire. Nella seconda metà dell'ottocento, poi, venne trovato un manoscritto sul monte Athos, la cui attribuzione a Origene sembrava insostenibile, rispetto a una più verosimile attribuzione a Ippolito, poiché l'autore vi si qualificava vescovo: i *Philosophoumena*, o meglio, la *Confutazione di tutte le eresie*. Attraverso le notizie personali fornite dall'autore alla fine di questo scritto, nonché i dati tradizionali sul martirio di Ippolito, è stato possibile ricomporre la sua vita di religioso scismatico.

Secondo la ricostruzione di Döllinger, Harnack e altri studiosi tedeschi, elaborata tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, Ippolito sarebbe stato un (arci-)vescovo o, secondo Puech, un presbitero romano del III secolo, avverso all'eresia monarchiana, a Zefirino e al vescovo di Roma Callisto (217-222), accusato di mitigazione della disciplina ecclesiastica e di connivenza con gli eretici. Il contrasto sarebbe poi diventato scisma e Ippolito il capo della fazione scismatica, rompendo con la Chiesa della capitale proprio in occasione dell'avvento all'episcopato

³ Cfr. D-K 22 B 50-67.

⁴ Cfr. D-K 22 B 50, 57, 59, 60.

⁵ Sembra infatti che siano stati gli gnostici i primi a interpretare interi libri della Scrittura, basti pensare al commento al Vangelo di Giovanni di Tolomeo ed Eracleone.

di Callisto (217) e nonostante la condanna dello stesso Callisto al monarchianismo di Sabellio, che ne era il maggiore esponente libico. Si pensa che lo scisma sia giunto all'epilogo con la deportazione di Ippolito e del secondo successore di Callisto, Ponziano, in Sardegna, quando si ipotizza avvenuta tra i due una riconciliazione. Là trovarono entrambi la morte nel 235 circa. Nel 236 o 237 le salme dei due martiri raggiunsero Roma; quella di Ippolito fu seppellita lungo la via Tiburtina, dove sarebbe stata eretta la statua ritrovata solo nel 1551 e conservata nel Museo Lateranense⁶.

Anche se si nomina sempre Ippolito come autore della *Confutazione*, M. Simonetti, dal canto suo, ammonisce che tale attribuzione non è del tutto fondata⁷. La mancanza di fonti antiche a questo riguardo – fatta eccezione per Eusebio e Fozio – permetterebbe di avanzare perplessità di diverso tipo sulle teorie moderne circa la vita di Ippolito e la sua paternità della *Confutazione di tutte le eresie*; la polemica con Callisto, l'acerrimo rivale di Ippolito, tuttavia, sembra proprio confermare tale attribuzione⁸.

La *Refutatio omnium haeresium* è un'opera in lingua greca, scritta a Roma dopo la morte del vescovo Callisto (222); originariamente in dieci libri, ma a tutt'oggi priva del II, III e dell'inizio del IV libro. Nel manoscritto del monte Athos, rinvenuto nel 1842, si trovavano, infatti, solo i libri IV-X. I primi quattro libri sono dedicati all'esposizione di concezioni filosofiche, magiche e astrologiche in auge presso i Greci; gli altri libri, invece, sono volti alla descrizione e confutazione di 33 eresie, di cui vengono anche riportati passi. La critica e il rigetto di tali posizioni eretiche avviene, infatti, a causa della loro affiliazione a dottrine pagane, cioè alla speculazione greca, che precede e ignora il messaggio di Cristo, sebbene, in qualche raro caso, sembri anticiparlo.

La posizione di Ippolito è dunque di avversione alle dottrine greche, utilizzando le quali egli pensa di debellare le eresie del suo tempo, dimostrando, cioè, la derivazione di queste da quelle. E se alcune

⁶ Il francese P. Nautin (1947), tuttavia, si è opposto a questa ricostruzione, accusandola di fondere insieme diverse personalità nel tentativo di armonizzare le diverse notizie su Ippolito, e sostenendo, dal canto suo, la distinzione tra Ippolito e tale Giosippo, nominato in fonti più tarde, autore di alcune opere attribuite solamente al primo. Questo tentativo, comunque, non è stato molto fortunato, e la questione è ancora aperta.

⁷ Questo scritto fu *in primis* identificato con un'opera antieretica di Ippolito, menzionata da Eusebio e descritta da Fozio, patriarca di Costantinopoli del IX secolo. Alcune incongruenze, in seguito, rivelarono che non poteva trattarsi della stessa opera, ma l'attribuzione fu mantenuta, in quanto nella *Confutazione* il suo autore fa riferimento a una sua precedente opera antieretica. L'autore menziona anche un'opera *Sull'essenza dell'universo*, identificata col *Contro i Greci e Platone* o *Sull'universo*, riportato sulla statua di Ippolito, e a un'opera *Contro i magi*, di cui non si sa nulla. Cfr. Simonetti (1969, 96, 99).

⁸ Per le informazioni e le questioni sulla letteratura eretica, antieretica ed esegetica: Simonetti (1969, 76-100); Puech (1978, 287-392).

connessioni tra le eresie e le rispettive filosofie greche appaiono feconde e interessanti, altre, invece, forzature infondate e arbitrarie.

Il nome di Eraclito compare già nell'*incipit* del I libro della *Refutatio*, che Ippolito inaugura con l'elenco dei pensatori di cui considererà le dottrine:

Al principio della "Confutazione di tutte le eresie" si trattano queste cose. Quali furono le dottrine dei filosofi della natura e chi furono questi fisici; quali le dottrine dei filosofi etici e chi furono costoro, e quali le dottrine dei filosofi dialettici e chi furono questi dialettici. I filosofi della natura sono dunque: Talete, Pitagora, Empedocle, Eraclito, Anassimandro, Anassimene, Anassagora, Archelao, Parmenide, Leucippo, Democrito, Senofane, Eufanto, Ippolito⁹.

Innanzitutto, va notato che il criterio di classificazione accomuna nella categoria 'filosofi della natura' pensatori cui la tradizione, che Ippolito recupera, attribuiva un qualche scritto *Sulla natura*. L'Eraclito 'naturalista' presentatoci da Ippolito è tuttavia diverso da quello degli antichi: basti pensare a quello platonico del «tutto scorre»¹⁰, a quello aristotelico¹¹ del negatore del principio di contraddizione (o del terzo escluso); e parimenti diverso da quello dei moderni, come l'Eraclito dialettico di Hegel¹².

In secondo luogo, l'elenco non tiene conto dell'ordine cronologico in cui i pensatori sono vissuti e hanno operato. L'ordine della sequenza è lo stesso che verrà rispettato in seguito per esporre le dottrine dei filosofi, e che permette a Ippolito di stabilire particolari influssi e confronti tra loro. Questa sembra essere dunque la ragione di una tale sistemazione.

Il quarto filosofo naturalista che viene nominato è Eraclito, sulla cui dottrina Ippolito dice in questa fase ben poco:

Il filosofo naturalista Eraclito l'efesio, si lamentava di tutte le cose, biasimando l'ignoranza di ogni vita e di tutti gli uomini e compiangendo la vita dei mortali. Diceva infatti di se stesso, che conosceva tutte le cose, mentre gli altri uomini nulla. E anche lui espose una dottrina press'a poco simile a quella di Empedocle, dicendo che conflitto ed amicizia sono la causa di tutte le cose, che dio è fuoco intelligente, che tutte le cose si accordano tra loro e non si fermano mai. E come Empedocle diceva che ogni luogo presso di noi è pieno di mali e che questi mali, estesi dalla zona attorno alla terra, giungono fino alla luna, e che non avanzano più oltre, poiché tutto il luogo sopra la luna è purissimo, così come pensava Eraclito¹³.

⁹ Il testo greco originale si trova ora in Hippolytus (1977, 1). [Per la duplice versione, greca e latina, dello stesso testo, cfr. *Patrologiae. Cursus completus* (1857, S. gr., XVI, III, 3017 sgg.).

¹⁰ Cfr. *Cratilo*, 411 a sgg.; *Teeteto*, 151 d sgg.

¹¹ Cfr. *Metafisica*, y, 5, 1010 a, 10-15.

¹² Cfr. Hegel (1930, I, 306-328).

¹³ Hippolytus (1977, 9-10). Questo passo di Ippolito non è riportato da Diels-Kranz nell'elenco di testimonianze sulla dottrina di Eraclito, ma è citato, sebbene non integralmente, dall'edizione dei frammenti eraclitei a cura di C. Diano (1993, 66). Le ultime righe, tuttavia, quelle in cui si parla della dottrina empedoclea della diffusione dei

L'esposizione del pensiero di Eraclito subito dopo quello di Empedocle permette a Ippolito l'assimilazione delle due dottrine. Sembra che egli si avvalga qui di una certa tradizione platonica, ripresa anche da Aristotele e Plutarco, in quanto Platone nel *Sofista* accomuna le «Muse di Ionia e di Sicilia», vale a dire l'efesio Eraclito e l'agrigentino Empedocle, definendoli sostenitori della molteplicità e unità della realtà, dominata dall'amicizia e dalla contesa¹⁴. Ma se possiamo attribuire a Eraclito l'istanza del conflitto e della guerra tra gli opposti, causa e garanzia della molteplicità del reale, la *philia* empedoclea gli è del tutto sconosciuta. Eraclito parla infatti di *harmonía* come tensione tra contrari, e di un unico dio come sapienza, fuoco, uno, e non di due forze cosmiche, moralmente connotate, come Amore e Odio, che agiscono contrastandosi. Si potrebbe dire, anzi, che in Eraclito contrasto e armonia sono uno, cioè «armonia contrastante», come quella simboleggiata dall'arco e dalla lira¹⁵. La simultaneità è infatti un'altra caratteristica dell'opposizione-unità di Eraclito, mentre le forze empedoclee agiscono l'una in assenza o in vece dell'altra.

Ma dobbiamo sempre considerare che Ippolito, se da una parte è attendibile in quanto potrebbe aver conosciuto per intero lo scritto di Eraclito¹⁶, la cui lacunosità è per noi oggi il problema principale, d'altra parte potrebbe averne travisato la dottrina, per sottometterla a faziosi criteri di metodo e scopi, seguendo a volte tradizioni dossografiche non attestate.

Ad ogni modo, il discorso su Eraclito si riapre quasi alla fine dello scritto di Ippolito, e precisamente nel nono libro. Questo è contraddistinto dalla sua polemica *ad hominem* e fornisce informazioni non poco rilevanti sul periodo storico romano appena conclusosi e sulle vicende ecclesiastiche che l'hanno caratterizzato.

Nel libro IX, infatti, Ippolito fa derivare dalla dottrina dell'unità degli opposti di Eraclito l'eresia 'monarchiana' o 'monarchianista' di Noeto di Smirne, cui si sarebbe affiliato, mescolando l'eresia del noetiano Cleomene a quella del bizantino Teodoto, anche il subdolo vescovo Callisto, suo personale avversario:

Ecco il contenuto del nono libro della "Confutazione di tutte le eresie".

mali fino e non oltre la luna, sono inserite da Diels-Kranz tra le testimonianze degli antichi su Empedocle (Cfr. D-K 31 A 62).

¹⁴ Cfr. Platone, *Sofista*, 242 d; cfr. Aristotele, *De Caelo*, A 10, 279 b 12; cfr. anche Plutarco (1962, 91), che non è inclusa tra le testimonianze della raccolta Diels-Kranz sulla dottrina di Eraclito.

¹⁵ Cfr. D-K 22 B 51. Cfr. *infra*.

¹⁶ In realtà non si può provare chi fosse in possesso dello scritto integrale di Eraclito e chi no. Secondo G.S. Kirk, per esempio, neppure Teofrasto, che scrive sulla falsariga di Aristotele e dal quale dipende tutta la posteriore dossografia, sembra aver avuto accesso a uno scritto intero dell'Efesio, o a una collezione rappresentativa di apoftegmi, in quanto già lui lamenta l'incompletezza o l'inconsistenza delle sentenze di Eraclito. Cfr. Kirk-Raven (1957, 186).

Quale fu la follia sacrilega di Noeto e il fatto che aderì alle dottrine di Eraclito l'Oscuro, non a quelle di Cristo.

E in che modo Callisto, mescolando l'eresia di Cleomene, discepolo di Noeto e quella di Teodoto, produsse un'altra più nuova eresia, e quale fu la sua vita¹⁷.

È questa la parte dell'opera dove sono citati i diciotto frammenti di Eraclito. In testa all'elenco è il frammento (D-K 22 B) 50.

Il frammento in questione, infatti, sembra rappresentare da un lato lo strumento per dissipare i dubbi interpretativi relativi ad altri frammenti, dall'altro l'emblema della laconicità di stile, della solennità di tono e dell'ambiguità di contenuto che fecero guadagnare a Eraclito l'epiteto di *hō skoteinós*, l'Oscuro. Si tratta infatti di una specie di sentenza sibillina in cui la più profonda intuizione del sapiente è affidata a un'espressione concisa e pregnante: «tutte le cose sono uno»¹⁸.

Il frammento 50, inoltre, permette di rovesciare l'interpretazione che da Platone e Aristotele in poi ha dominato la critica filosofica antica e moderna: quella che vuole Eraclito propugnatore del divenire, del movimento e mutamento perpetuo di tutte le cose. Questo è, a nostro avviso, solo un aspetto secondario della teoria dell'Efesio, in cui tanta parte ha piuttosto il concetto di unità-unicità.

L'uno di Eraclito (*tò hén*) è il principio materiale e divino da cui si generano e a cui si riconducono tutte le cose, che Ippolito, alla luce del monoteismo cristiano e in funzione della sua apologetica antieretica, interpreta come Dio, in cui si risolvono tutti i contrari che costituiscono la realtà.

Nel IX libro della *Refutatio*, infatti, Ippolito ci presenta la dottrina eraclitea basata sul concetto di uno, il Dio che è unico pur essendo tutti gli opposti, come testimonia l'introduzione alla serie di citazioni letterali di Eraclito:

Eraclito dice dunque che il tutto divisibile indivisibile, generato ingenerato, mortale immortale, Verbo tempo, Padre Figlio, sia Dio; è giusto che: "ascoltando non me, bensì il logos, è saggio convenire che tutte le cose sono uno"¹⁹.

In realtà, a parte mortale-immortale²⁰, le coppie riportate da Ippolito a testimonianza dell'identificazione eraclitea di tutti i contrari, non compaiono affatto nei frammenti di Eraclito, i quali, pure, esemplificano una grande quantità di opposti che caratterizzano i più diversi ambiti del reale: da quello naturale a quello umano, passando per quello geometrico o spazio-temporale.

¹⁷ Hippolytus (1977, 239).

¹⁸ Cfr. D-K 22 B 50.

¹⁹ Hippolytus (1977, 241). L'introduzione ippolitea al frammento (D-K 22 B) 50 è riportata anche dalla traduzione italiana de I Presocratici a cura di Giannantoni (1993, 208) ed è così tradotta: «Eraclito dunque dice che il tutto è divisibile indivisibile, generato ingenerato, mortale immortale, eterno logos, padre figlio, dio giusto: "Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno"».

²⁰ Cfr. D-K 22 B 62.

Ippolito, perciò, non si sta basando esclusivamente sul testo eracliteo, bensì su un'un'ignota fonte che presenta come eraclitee opposizioni che sembrano piuttosto gnostiche o cristiane.

A questo proposito, va detto che la nostra traduzione è debitrice della recente interpretazione di S. Mouraviev, il quale, rispetto all'edizione Wendland della *Refutatio* su cui ci basiamo, presenta una diversa lettura del frammento, nella quale al posto di *lógos* figura il termine *dógma*, e, al posto di *eínai*, *eidénai*:

Heraclite dit donc: "Que Dieu est entièrement divisible indivisible, nascible non nascible, mortel immortel" - Verbe Éternité, Père Fils, - "il est juste en écoutant non pas moi, mais le Dogma, de le reconnaître." "Il est sage de savoir que Toutes choses (=toutes les qualités contraires) sont Un (Dieu)", dit Héraclite²¹.

Secondo l'analisi di Mouraviev, dunque, il soggetto del complesso periodo ippoliteo è Dio, cosa che gli permette di eliminare l'ultima bizzarra coppia di termini (*theòn díkaion*), che in effetti non è una vera opposizione – del tipo di quelle che lo precedono – e di considerare come citazione letterale di Eraclito una parte di testo notevolmente più ampia. E ancora, l'interpretazione di Mouraviev sottolinea maggiormente il valore che Ippolito dà all'uno eracliteo, identificato con il Dio cristiano.

È per questo motivo che concordiamo con Mouraviev sull'anticipazione dell'interpunzione rispetto al testo ippoliteo edito da Wendland, ma recuperiamo il significato chiave di *tò pân*, che lo studioso ha reso in senso avverbiale, e lo giustapponiamo a quello di uno, cioè Dio.

Focalizzando la sua attenzione sul concetto di uno, in cui si risolvono tutti gli opposti, Ippolito vuole infatti far risalire a Eraclito l'eresia dell'indistinzione o identificazione di Padre e Figlio, Dio e Logos, Creatore e creatura. Per questo il primo frammento eracliteo che Ippolito cita è il 50, il quale afferma l'unità di tutte le cose, vale a dire l'identificazione di tutte le qualità contrarie, per poi proseguire con il concetto di «armonia contrastante», cioè identità dei diversi, e giungere, infine, alla giustapposizione di visibile e invisibile.

Il secondo frammento in ordine di citazione, dunque, è il (D-K 22 B) 51, quello in cui Eraclito considera ciò che «pur discordando da sé allo stesso tempo concorda con se stesso, armonia di opposte tensioni, come quella dell'arco e della lira», già citato, sebbene non letteralmente, da Platone nel *Simposio* (187 a 5), in cui – a differenza del testo ippoliteo – il soggetto della frase, *tò hén*, viene inserito all'inizio della sentenza.

Il concetto di armonia, associato a quello di uno, non può che richiamare l'ambito pitagorico, in cui rappresenta «l'unità del molteplice e l'accordo dei discordanti»²², come sostiene il pitagorico Filolao, vale a dire la

²¹ *Heraclitea* (2000, II. A. 2, 535).

²² Cfr. D-K 44 B 10.

pacificazione dei contrastanti, l'assimilazione dei diversi, il cui migliore esempio è l'armonia musicale, modello di tutte le altre armonie, dall'anima umana alla giustizia, in quanto riconducibili a rapporti e proporzioni fra i numeri²³. E il pitagorismo ha influenzato tanto i Greci, come Platone, quanto gli ebrei, come Filone Alessandrino, alla cui interpretazione di Eraclito attingono gli scrittori cristiani.

A Ippolito interessa proprio il senso cosmico dell'armonia eraclitea, vale a dire il concetto di unità-identità delle opposizioni, ed è infatti ancora lui a restituirci un altro dei frammenti eraclitei in cui compare il termine *harmonía* (D-K 22 B 54): «l'armonia invisibile è superiore a quella visibile».

Ecco dunque che Ippolito, dal concetto di armonia come unità-unificazione di dualità, giunge alla considerazione dei due diversi tipi di armonia: quella nascosta e quella che appare, le quali vengono, a loro volta, 'armonizzate' dall'autore cristiano in funzione della sua interpretazione della dottrina eraclitea dell'uno, secondo la quale, appunto, visibile e invisibile sono una cosa sola.

A tale proposito va notato che l'esegesi di Ippolito risolve, a suo modo, uno dei problemi fondamentali dello scritto di Eraclito, dovuto all'apparente contraddizione di un paio di frammenti, che, pur tenendo conto dell'incompletezza del testo, minano la coerenza dell'intera dottrina. Se in un luogo (D-K 22 B 54), infatti, Eraclito dice che «l'armonia invisibile è superiore a quella visibile», in un altro (D-K 22 B 55) troviamo: «Preferisco le cose di cui c'è vista, udito e apprendimento»²⁴, cioè quelle visibili, percepibili. Ippolito riporta allora i frammenti in sequenza, facendoli seguire da quello (D-K 22 B 56) secondo cui «gli uomini si lasciano ingannare rispetto alla conoscenza delle cose visibili, come capitò ad Omero», e deduce la totale equipollenza in Eraclito di visibile e invisibile:

Così Eraclito apprezza e considera le cose che si manifestano allo stesso modo di quelle impercettibili, come se il visibile e l'invisibile fossero

²³ Uno dei significati che il termine *lógos* ricopre in Eraclito è proprio quello pitagorico – poi platonico – di 'rapporto', 'misura', 'proporzione', come dimostrano, fra gli altri, i frammenti in cui si parla delle trasformazioni degli elementi del cosmo e dell'anima. La dottrina pitagorica dell'anima è infatti connessa a quella del numero, tant'è vero che nel *Fedone* (92 e), Platone accenna alla teoria pitagorica dell'anima-armonia: l'armonia è quello speciale rapporto che unisce l'anima spirituale al corpo materiale. Anche Aristotele, nel *De anima*, ci dice che i Pitagorici «sostenevano che l'anima è armonia, perché l'armonia è mescolanza e sintesi di contrari e di contrari è composto il corpo» (D-K 44 A 23). È proprio Aristotele, infatti, a citare un altro dei frammenti eraclitei in cui compare il termine *harmonía*: «Ciò che contrasta concorda e da elementi discordanti si ha la più bella armonia» (D-K 22 B 8).

²⁴ Come sottolinea D. Sider, la traduzione del fr. (D-K 22 B) 55 di Eraclito data da Diano-Serra (1993, 29) («Più che alle cose di cui vi è audizione e visione e che si possono apprendere, a queste io dò pregio») si oppone a quella del suo citatore Ippolito, il quale sostiene che qui Eraclito preferisce il visibile all'invisibile. Cfr. Sider in Laks, Most (1997, 133, n. 12).

evidentemente la stessa cosa. “È infatti – dice – l’armonia invisibile migliore di quella visibile” [D-K 22 B 54] e “Le cose di cui c’è vista, udito e apprendimento – cioè le cose percepibili – queste – dice – io preferisco” [D-K 22 B 55], senza anteporre le cose invisibili. Ecco perché Eraclito non dice che il buio e la luce, il male e il bene sono cose diverse, ma una e la medesima cosa²⁵.

Visibile e invisibile, che Ippolito legge come Padre e Figlio, sono per Eraclito lo stesso, così come giorno e notte, beneficio e malattia, dritto e curvo, alto e basso, puro e impuro, mortale e immortale e tutti gli altri opposti contemplati dai frammenti eraclitei che Ippolito riporta, all’interno dei quali, però, non compaiono le antitesi buio-luce e male-bene che pure Ippolito attribuisce a Eraclito, ma che rappresentano concetti appartenenti a una religiosità posteriore.

L’opposizione assimilabile al dualismo luce-buio ed effettivamente eraclitea è invece quella del frammento (D-K 22 B) 57, di orientamento decisamente anti-esiodo: «Esiodo [...] non conosceva né la notte né il giorno, che pure fanno uno», che ricompare anche nel frammento (D-K 22 B) 67 come la prima della serie di opposizioni che esemplificano l’unità-unicità di Dio: «Dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame».

Se la notte e il giorno, infatti, nella teogonia di Esiodo sono considerati genitore e figlio, poiché l’una genera l’altro, in Eraclito, invece, si identificano, in quanto il loro reciproco alternarsi non è che *palíntropos harmoníe*, ovvero armonia che da un estremo (contrario) ritorna all’altro, perciò unità basata sulla continuità temporale²⁶.

Il richiamo polemico che Eraclito fa alla concezione mitopoietica di Esiodo di notte e giorno – intesi come genitore e figlio – e la precedente identificazione di visibile e invisibile, supporta dunque l’interpretazione ippolitea dell’indistinzione tra Padre e Figlio nel concetto eracliteo di Dio.

Proprio in vista della confutazione di Noeto, infatti, Ippolito sceglie opportunamente le sentenze eraclitee in cui compaiono i termini *país* e *patér* per identificarli, conformemente alla successiva tesi dell’eresia monarchiana, al fine di dimostrarne la derivazione da Eraclito.

Ippolito intende infatti il termine eracliteo ‘fanciullo’ come il ‘Figlio’, secondo la tradizione cristiana, e il termine ‘padre’ con ‘Dio Padre’, e riporta in sequenza i frammenti (D-K 22 B) 52 e 53 di Eraclito, interpretandoli come segue:

E che il tutto è il Figlio e per l’eternità Re eterno dell’universo, lo dice in questo modo: “Il tempo è un fanciullo che gioca lanciando i dadi; il regno di un fanciullo” [D-K 22 B 52]. E che [lo stesso] è il Padre di tutto il creato, generato ingenerato, creatura creatore, lo sentiamo dire [così]: “Il conflitto è

²⁵ Hippolytus (1977, 242).

²⁶ Tra i filosofi contemporanei, Heidegger spiega il rapporto eracliteo tra notte e giorno con il suo proprio concetto di *Auseinandersetzung*: reciproca coappartenenza di ciò che è essenzialmente differente, e, in questo senso, non semplice alternanza fisica, bensì unificazione ontologica. Cfr. Heidegger (1992, 26).

padre di tutte le cose, di tutte re, e gli uni rivelò dei, gli altri uomini, gli uni fece schiavi, gli altri liberi” [D-K 22 B 53]²⁷.

Considerando che *aión* (‘tempo’) nella tradizione giovannea corrisponde a ‘mondo’, in quanto ‘tempo del mondo’²⁸, il frammento 52: «Il tempo è un fanciullo [...]; il regno di un fanciullo» può essere anche tradotto: «Il mondo è Figlio [...]: il regno del Figlio». Così il frammento 53, secondo cui «il conflitto è padre di tutte le cose, di tutte re», riportato immediatamente dopo da Ippolito, significherebbe che per Eraclito Padre e Figlio sono un solo (e lo stesso) re.

I termini *país* e *patér*, che in Eraclito non hanno alcuna relazione e sono utilizzati verosimilmente in senso metaforico, per connotare il tempo e il conflitto – che sottomette a sé anche gli dei – sono dunque intesi da Ippolito come Dio Padre e il Figlio nato dalla vergine Maria, come rivelerà in seguito la discussione su Noeto.

Va inoltre osservato che l’unico luogo in cui Ippolito relaziona *aión* e *lógos* è l’introduzione al frammento 50 di cui sopra, e precisamente all’interno della serie di opposizioni – ben poco eraclitee – tra le quali figura anche *lógon aiôna*, accanto a *patéra uión*. Secondo R. Laurenti, trattandosi di coppie di contrari, sembrerebbe allora che anche *lógos*, inteso come ‘eternità’, sia opposto al ‘tempo’, come il Padre è opposto al Figlio²⁹. Secondo S. Mouraviev, invece, *lógos* va inteso come ‘Verbo’ e *aión* come ‘eternità’, e, in coerenza con i significati attribuiti ai termini di tale opposizione, traduce così il testo ippoliteo che cita il frammento (D-K 22 B) 52 di Eraclito:

*Et que <l’Éternité/ le Toujours Etant> est Enfant, entièrement et pour l’éternité Roi éternel de l’univers, il le dit ainsi: “L’Éternité est un Enfant qui enfante, qui joue aux osselets: à L’Enfant la Royauté!”*³⁰.

In effetti, osservando la precedenza del termine Padre su quello di Figlio nell’opposizione (*patéra uión*) che segue *lógon aiôna*, si potrebbe pensare con Laurenti che *lógos* indichi l’‘eternità’ e *aión* il ‘tempo’, ma questa accezione di *lógos* non è documentabile, mentre l’etimologia di *aión* (= *aeí ón*) sembrerebbe confermare il suo significato di ‘eternità’, come evidentemente intende Mouraviev traducendo l’introduzione ippolitea al

²⁷ Hippolytus (1977, 242).

²⁸ Nel pensiero greco tardo-ellenistico viene frequentemente prospettato un mondo come Figlio di Dio o plasmazione del Figlio e questa idea influenzò il Libro della Sapienza (I sec. a.C.), che costituì la profezia e anticipazione del *Logos* (Cristo) come generazione ipostatica precedente la sua incarnazione. Simonetti, inoltre, ricorda che anche nel linguaggio gnostico ‘eone’ è termine fondamentale in quanto *aión*, nelle sue varie accezioni (tempo indefinito, periodo di tempo determinato, tempo del mondo), poteva significare anche il mondo e il dio del mondo: da qui a indicare gli esseri del mondo divino (Eoni) il passo è breve. Cfr. Simonetti (1993, 409, n. 14).

²⁹ Cfr. Laurenti (1974, 178-179).

³⁰ *Heraclitea* (2000, II. A. 2, 535).

celebre frammento (D-K 22 B) 1 di Eraclito, secondo cui gli uomini non comprendono «questo *logos* che è sempre»:

*Et que le Verbe est Toujours, entièrement et tout le temps, Étant (=Éternité)
[aei ôn = aiôn], il le dit ainsi³¹.*

Sfortunatamente, Ippolito non ci dice altro sul rapporto tra i due concetti eraclitei, ma tanto basta per ravvisare in Eraclito l'unità, ovvero la mancata distinzione tra *lógos* e *aión*, che si oppone al dualismo filosofico-teologico della posizione cristiana ortodossa.

E dopo aver prospettato la fondamentale identificazione che Eraclito avrebbe operato, quella tra i termini Figlio e Padre, derivata dal principio «tutte le cose sono uno» e supportata dall'identità di visibile e invisibile, Ippolito continua la sua trattazione riportando una serie di frammenti eraclitei che esemplificano l'unità degli opposti negli ambiti più disparati.

Ippolito, infatti, seleziona una serie di passi di Eraclito scegliendoli non tra quelli di argomento propriamente religioso o escatologico, bensì tra quelli che esemplificano l'unità dei contrari, a conferma e testimonianza della dottrina eraclitea dell'unità di tutte le cose, da cui quella dei termini teologici fondamentali.

Parlando di visibile e invisibile, infatti, Ippolito attribuisce a Eraclito l'indistinzione dei concetti buio e luce, male e bene. E se la prima coppia di opposti è ricavata dal frammento antiesiodo in cui Eraclito rimprovera al falso sapiente di non aver colto l'unità di notte e giorno³², la seconda è dedotta dal frammento (D-K 22 B) 58 in cui Eraclito dice che «i medici, tagliando, bruciando, si lamentano di non ricevere una degna mercede, avendo fatto le stesse cose, benefici e malattie».

È chiaro, allora, che Ippolito utilizza l'esempio eracliteo dell'azione medica, dolorosa nel procedimento, ma benefica nel fine, per inferire l'identificazione, in Eraclito, dei fondamentali principi morali, nonché religiosi, di male e bene, la cui dicotomia è invece fondamentale nell'etica cristiana.

E dall'ambito morale Ippolito passa a quello geometrico, citando a seguire il frammento (D-K 22 B) 59, nel quale l'unità degli opposti è rappresentata da «la via dritta e curva della vite» che «è una e la stessa», e a questo collega il celebre frammento (D-K 22 B) 60: «la via in alto e la via in basso sono una e la medesima».

Invece di cogliere la valenza orfico-pitagorica di morte e rinascita di ciascun elemento cosmico nell'altro, come già prima di lui aveva fatto Filone Alessandrino, importante testimonianza del frammento in questione³³,

³¹ *Ibidem.*

³² Cfr. D-K 22 B 57. Cfr. *supra*.

³³ Nel *De aeternitate mundi* – opera propriamente filosofica, non esegetica – Filone si diffonde nell'esplicazione dell'ermetica formula «via verso l'alto e verso il basso», interpretando il concetto di morte come trasformazione di un elemento naturale nell'altro. Secondo l'Alessandrino, infatti, la morte di qualcosa è la nascita di qualcos'altro e

nonché Clemente³⁴, Ippolito ravvisa probabilmente nella «via verso l'alto e verso il basso» di Eraclito il cammino ascendente di salvezza e quello di discesa agli inferi, riservato ai peccatori non redenti.

E a proposito del peccato, il frammento eracliteo che Ippolito riporta immediatamente dopo è quello sul mare (D-K 22 B 61), che è allo stesso tempo «l'acqua più pura e la più contaminata: per i pesci essa è potabile e conserva loro la vita, per gli uomini essa è imbevibile ed esiziale», a dimostrazione del fatto che per Eraclito puro e impuro – che egli intende cristianamente – sono la stessa cosa.

L'ultimo di questa serie di frammenti che fungono da esempio di unità di opposti, è quello che introduce la problematica escatologica, la quale a sua volta conduce all'ontologia teologica di Eraclito. Ecco come Ippolito affronta e interpreta le enigmatiche sentenze eraclitee sull'esistenza dell'uomo *post mortem*:

Egli afferma anche evidentemente che l'immortale è mortale e il mortale immortale, con queste parole: “Mortali che sono immortali, immortali che sono mortali, gli uni viventi la morte di quelli, gli altri che hanno concluso la vita di quelli” [D-K 22 B 62]³⁵.

Non è dunque difficile, in questo caso, per Ippolito, mostrare che Eraclito non distingue il genere mortale da quello immortale, e quindi, in senso cristiano, l'uomo da Dio. Ippolito non considera, infatti, il significato cosmico della vita-morte di cui parla Eraclito, ovvero il nascere come qualcosa e il suo morire in quanto tale, che è sempre un rinascere come altro, secondo la medesima «via all'in su e via all'in giù» (D-K 22 B 60) che tutti gli elementi e gli esseri della realtà percorrono incessantemente.

Ippolito, inoltre, potrebbe basarsi su una testimonianza a lui precedente, poiché, nonostante Diels-Kranz lo citino come fonte del frammento (D-K 22 B) 62, in realtà esso compare già negli scritti di almeno due autori del I secolo: lo pseudo-Eraclito e Filone D'Alessandria. Il primo è un ignoto

viceversa, secondo l'ordine di successione degli elementi (terra, acqua, aria, fuoco) di quel cammino reversibile che l'Efesio chiama appunto “via all'in su e all'in giù”. Ecco il passo nella cui conclusione Filone cita un frammento eracliteo che verrà restituito per intero da Clemente Alessandrino negli *Stromati*: «Proprio come le stagioni si scambiano in circolo cedendosi il posto l'una all'altra secondo i periodo annuali che non si arrestano mai, così <agiscono> gli elementi del mondo attraverso le loro mutue trasformazioni, e – cosa straordinaria – mentre sembrano morire divengono immortali e perdurano all'infinito scambiandosi costantemente lungo il cammino verso l'alto e verso il basso. [...] Eraclito ha dunque ragione di dire: “morte per le anime è divenire acqua, morte per l'acqua è divenire terra” [D-K 22 B 36]. Considerando che l'anima è il soffio, egli insinua che la morte dell'aria è la nascita dell'acqua e <la morte> dell'acqua è a sua volta la nascita della terra. Ciò che egli chiama morte non è la dispersione in tutto, ma la trasformazione in un altro elemento, una trasformazione che mantiene sempre – cosa non solo verosimile, ma anche necessaria – un'isonomia sovrana incomparabile e permanente» [Filone Alessandrino, *Aet.*, 21, 109-112, in *Heraclitea* (2000, II. A. I, 240)].

³⁴ Cfr. *infra*.

³⁵ Hippolytus (1977, 243).

stoico la cui opera è dedicata all'interpretazione allegorica di Omero, la quale, a suo avviso, non differisce da quella applicata ai filosofi come Eraclito (*Quaestiones homericæ*, 24, 1-6):

In ogni caso, è in modo poco chiaro e attraverso dei simboli che l'oscuro Eraclito teologizza sulle cose della natura, quando dice: "Dei mortali, uomini immortali, viventi la morte di questi, morenti la vita di quelli". E ancora: "Negli stessi fiumi entriamo e non entriamo, siamo e non siamo". Il suo enigmatico trattato *Sulla natura* è pura allegoria³⁶.

L'altro autore è il giudaico-alessandrino Filone, il quale precede Ippolito nella restituzione, seppure parziale e non letterale, di uno dei principali frammenti eraclitei (*Allegorie delle leggi*, I, 33, 108):

Eraclito ha avuto ragione di seguire in questo la dottrina di Mosè, quando dice: "noi viviamo la loro morte, moriamo la loro vita". Ciò significa che attualmente, mentre noi viviamo, l'anima è morta e seppellita nel corpo come in una tomba; ma che attraverso la nostra morte, l'anima vive la vita che gli è propria, e che è liberata dal male e dal cadavere che ad essa era legato, il corpo.

Ippolito potrebbe dunque aver conosciuto la citazione del frammento 62 dei due interpreti allegorici – rispettivamente della poesia mitica e della sacra Scrittura – ma di certo non avrebbe potuto dividerne l'interpretazione. All'interno della sua polemica antieraclitea, infatti, l'identificazione di mortale e immortale, di immortale e mortale, non viene impiegata, come dallo pseudo-Eraclito, per giustificare l'applicazione del metodo allegorico alla teologia omerica, né, come da Filone, per supportare la dottrina giudaico-cristiana della vita spirituale dell'anima dopo la morte del corpo, bensì per dimostrare che Eraclito non distingue la persona di Cristo, il Figlio di Dio, incarnatosi e morto come uomo, da Dio Padre, ingenerato e immortale.

Eppure Ippolito attribuisce a Eraclito una dottrina della sopravvivenza dopo la morte, vale a dire una resurrezione, ma lo fa citando un altro frammento:

Egli afferma ugualmente la resurrezione di quel corpo sensibile in cui siamo nati, e sa che Dio è la causa di questa resurrezione, quando dice: "Si levano davanti a lui che è lì e alla veglia diventano custodi dei vivi e dei morti"[D-K 22 B 63]³⁷.

E sempre in linea con la sua critica, Ippolito non parla di resurrezione dell'anima in Eraclito, bensì di resurrezione della carne, il che è abbastanza strano se si considera che nel frammento eracliteo non è specificato se a risorgere siano i corpi o le anime o il composto di entrambi. Ancora una volta, dunque, Ippolito vuole dimostrare che Eraclito confonde i termini

³⁶ *Heraclitea* (2000, II. A. 2, 264).

³⁷ Hippolytus (1977, 243). L'introduzione ippolitea al frammento (D-K 22 B) 63 è presente anche nella traduzione italiana di Giannantoni (1993, 211).

anima e corpo, cioè riduce a unità un altro fondamentale dualismo filosofico-religioso.

A chiudere il suo resoconto su Eraclito, Ippolito affronta il tema del giudizio universale, fondendo il pensiero eracliteo con la posteriore dottrina stoica e la precedente teologia biblica, e inserendosi, in tal modo, nella tradizione interpretativa giudaico-cristiana:

Egli afferma anche che vi è un giudizio dell'universo e di tutto quanto è in esso ad opera del fuoco, là dove dice: "Il fulmine governa ogni cosa" [D-K 22 B 64], cioè dirige, chiamando fulmine il fuoco eterno. Egli afferma anche che questo fuoco è sapiente e causa dell'organizzazione del mondo; lo chiama dunque "indigenza e sazietà" [D-K 22 B 65]: indigenza è secondo lui l'ordinamento cosmico, mentre sazietà la conflagrazione universale; "tutte le cose, infatti – dice – il fuoco sopraggiungendo giudicherà e possiederà" [D-K 22 B 66]³⁸.

Ippolito interpreta dunque il fulmine, che per Eraclito è metonimia e simbolo di Zeus, come il fuoco eterno che ogni cosa genera e riprende in sé, e cioè dispone e giudica. I termini eraclitei della coppia *chresmosyne-kóros*, che ricompare nella variante *kóros-limós* nel frammento di Eraclito citato poco dopo (D-K 22 B 67), per Ippolito indicano rispettivamente l'ordinamento o amministrazione (*diakósmesis*) che il fuoco dà a tutte le cose quando le genera, le separa, le dispone, e la conflagrazione (*ekpyrosis*), cioè il ridistruggimento di tutte le cose che opera il fuoco quando le brucia inglobandole di nuovo in se stesso.

A ben vedere però, Ippolito non è il primo ad assimilare la dottrina biblica del giudizio universale alla conflagrazione universale stoica, che è fatta derivare da Eraclito. Già Filone Alessandrino nel *De specialibus legibus* (I, 6, 208) – di cui abbiamo solo la versione armena dell'originale greco perduto – critica il panteismo pagano di Eraclito, sovrapponendo la parola dell'Efesio a quella della filosofia del Portico:

Il sezionamento dell'animale nelle sue membra indica che "uno tutte le cose" o che "dall'uno [tutto proviene] e all'uno [tutto ritorna]", ciò che certi chiamano "sazietà e indigenza" e altri "conflagrazione e ordinamento", essendo la conflagrazione lo stato in cui prevale il calore e l'ordinamento lo stato di uguaglianza in cui i quattro elementi si scambiano reciprocamente³⁹.

Così Giustino, nella sua *Apologia* (I, 60, 8-9) riconduce l'*ekpyrosis* eracliteo-stoica alla parola biblica:

Che ci sarà una conflagrazione [universale] lo spirito profetico l'ha predetto per bocca di Mosè. Ascoltate, ecco ciò che ha detto: "Un fuoco sempre vivente si abatterà e s'impadronirà [di tutto] fino al fondo dell'abisso".

³⁸ Hippolytus (1977, 243-244). Il testo di Ippolito che contiene la citazione dei frammenti (D-K 22 B) 64-66 è riportato anche dalla traduzione italiana del detto Giannantoni (1993, 211).

³⁹ *Heraclitea* (2000, II. A. 1, 241).

E rimanendo in ambito cristiano, Clemente Alessandrino negli *Stromati* (V, I, 9, 1-4) riferisce che Eraclito

conosce, per averla appresa dalla filosofia barbara, la purificazione con il fuoco di coloro che hanno vissuto nel male, purificazione che gli Stoici hanno in seguito battezzato *ekpyrosis*. Come lui, essi professano che l'individuo resusciterà, considerando ciò come una resurrezione.

Ed è proprio Clemente a restituirci i frammenti eraclitei sulla conflagrazione universale e la trasformazione del fuoco negli altri elementi, nel passo degli *Stromati* (V, XIV, 104, 1-105, 1) in cui espone la concezione di Eraclito e sottolinea l'appropriazione stoica della dottrina eraclitea dell'*ekpyrosis*:

[Eraclito] considerava che il cosmo fosse in un certo senso eterno, in un altro perituro. [...] Infatti lui vuol dire che il fuoco, sotto l'azione del *Logos* che governa l'insieme delle cose e di Dio, le trasforma, grazie all'aria che fa da intermediario, in umidità, la quale è come il seme dell'ordinamento, che lui chiama "mare". È a partire da essa che rinascono la terra e il cielo e che s'incendiano [...] Gli Stoici più rinomati professano anch'essi delle opinioni analoghe concernenti la conflagrazione, il governo del mondo, il mondo e l'uomo nella loro individualità e la sopravvivenza delle nostre anime.

Ippolito deve basarsi dunque su una tradizione già attestata, ma l'originalità della sua interpretazione di Eraclito sta nel collegamento che egli ravvisa tra la dottrina eraclitea dell'uno, nel quale si risolvono tutti gli opposti della realtà, e l'eresia monarchiana di Noeto di Smirne:

In questa parte essenziale [Eraclito] ha espresso simultaneamente il suo proprio pensiero e quello dell'eresia di Noeto di cui parlerò io tra breve, in quanto egli non è discepolo di Cristo, ma di Eraclito. Ecco infatti cosa costui afferma, parlando del cosmo creato, che è lui stesso diventato autore e creatore di sé: "Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame – cioè tutti gli opposti – e muta come <il fuoco> quando si mescola ai profumi e prende il nome dall'aroma di ciascuno di essi" [D-K 22 B 67]⁴⁰.

Sembra, inoltre, che la visione di Eraclito che Ippolito ci propone in questo libro IX della *Refutatio*, fondata sul concetto di uno, sia concorde con quella del libro X, una sorta di sommario in cui l'autore ci fornisce l'epitome di tutti i filosofi trattati nel corso dell'opera e di tutte le eresie. Qui Eraclito è citato solo come colui che fa derivare tutte le cose dal fuoco, e il suo nome è associato a quello del pitagorico Ippaso di Metaponto:

Anche le scuole di Ippaso e Anassimandro e Talete di Mileto fanno derivare tutte le cose dall'uno, dotato di qualità. Ippaso di Metaponto ed Eraclito di Efeso dichiararono che l'origine di tutte le cose è dal fuoco, Anassimandro dall'aria, Talete dall'acqua, Senofane dalla terra⁴¹.

Si può notare, allora, che questo Eraclito monista del IX e X libro della *Refutatio*, è diverso da quello dualista presentatoci dallo stesso Ippolito

⁴⁰ Hippolytus (1977, 244).

⁴¹ *Ibidem*, 266.

nel libro I della stessa opera, e ciò si spiega in base all'esigenza tassonomica di accomunarlo qui ai Milesii, o ai monisti in genere, e là a Empedocle, e di raccordarlo qui alla problematica metafisica o teologica e là a quella fisica. Per questo il concetto di unità è ora di importanza capitale, al fine di confutare l'eresia che genera, ovvero la concezione monarchianista di Noeto, opposta al dogma trinitario cristiano.

L'Eraclito monista o antidualista, è, dunque, secondo Ippolito, il 'predecessore' di Noeto. Nel pensiero eracliteo delineato da Ippolito, infatti, invisibile e visibile, luce e buio, bene e male, alto e basso, puro e impuro, immortale e mortale coincidono, sono uno; così in Noeto, Padre e Figlio sono uno e il medesimo.

1.2. La confutazione dell'eresia di Noeto di Smirne

Poco si sa su Noeto di Smirne, se non che visse all'inizio del III secolo e che, come sostiene H.-C. Puech, fu il fondatore del 'monarchianismo', la dottrina che sosteneva l'unità di Dio padre e del Figlio. Dopo aver avuto grande successo in Asia, tale dottrina si diffuse anche a Roma, ma Noeto non riuscì a imporsi per la ferma e rigida opposizione esercitata dalle autorità ecclesiastiche⁴².

Ecco come Ippolito presenta l'eretica dottrina derivata dalla concezione eraclitea dell'uno:

esiste un solo e medesimo Dio, Creatore e Padre di tutto, che ha voluto mostrarsi dall'inizio davanti ai giusti, essendo invisibile; quando infatti non si vedeva, era considerato invisibile <quando si vedeva, visibile>, inintelligibile quando non vuol'esser compreso, intelligibile quando è compreso. Così, per lo stesso ragionamento, è vinto e invincibile, ingenerato <e generato>, immortale e mortale. [...] Quando infatti il Padre non era effettivamente nato, si chiamava correttamente Padre, ma quando ha giudicato necessario nascere <dalla Vergine> ed è nato, il <Padre> è divenuto il suo proprio Figlio, non quello di un altro. Poiché è così che lui crede d'instaurare la "monarchia", dichiarando che è uno e il medesimo ciò che si chiama Padre e Figlio, non uno nato dall'altro, ma lo stesso nato da se stesso e chiamato con il nome di Padre o di Figlio a seconda dei tempi; ed è questo Uno che si è manifestato, è nato dalla vergine, è divenuto uomo tra gli uomini, rivelando di essere per sua nascita il Figlio a coloro che lo vedono, ma senza nascondere di essere il Padre a coloro che lo comprendono; è lui <che ha sofferto> la passione, fu crocifisso e ha reso lo spirito a sé stesso, che è morto e non è morto, ed ha resuscitato sé stesso il terzo giorno; è lui che è stato trafitto con i chiodi, ferito dalla lancia e seppellito nel sepolcro; è proprio lui [il Cristo dei Vangeli] che Cleomene e la sua schiera chiamano Dio e Padre dell'universo, diffondendo tra il popolo le tenebre eraclitee⁴³.

⁴² Cfr. Puech (1978, 365).

⁴³ Hippolytus (1977, 244-245).

Noeto è dunque il propugnatore dell'eresia antitrinitaria e anticristologica secondo cui il Padre e il Figlio, chiamati in modo diverso a seconda delle circostanze del momento, sono una e la medesima persona. È ora interessante considerare l'altra opera in cui Ippolito confuta la posizione teorica di Noeto di Smirne, intitolata *Contra haeresin Noeti cujusdam*. Non si tratta di una semplice omelia, bensì di un trattato vero e proprio, anche se incompleto, in cui Ippolito contrappone all'eresia monarchiana, o patripassiana che dir si voglia, la dottrina trinitaria:

Certi altri introducono surrettiziamente un'altra dottrina, divenuti discepoli di un certo Noeto, che, originario di Smirne, visse non molto tempo fa. Questi pieno di sé fu portato all'esaltazione, insuperbito dal pensiero di uno spirito maligno. Disse che Cristo è lui stesso il Padre, e che è il Padre stesso che è nato, ha patito ed è morto⁴⁴.

Il discorso di Ippolito prosegue con la citazione dei passi delle Scritture che i Noetiani utilizzano per dimostrare l'unicità di Dio [«Io sono il Dio dei vostri Padri, non avrete altro Dio all'infuori di me» (*Exod.*, XX, 3); «Io sono il primo, io sono ultimo; e dopo di me non c'è nessun altro» (*Isa.*, XLIV)], vale a dire l'identità di Dio Padre e del Figlio, da cui derivano le eretiche inferenze sulla natura divina di Cristo e sulla passione di Dio Padre:

È così che costoro [i Noetiani] pretendono di provare che Dio è uno. E replicano: «Se dunque io confesso che Cristo è Dio, è lui il Padre, poiché Dio è uno. Oppure, Cristo ha sofferto, lui che è Dio. Dunque il Padre ha sofferto, poiché lui era <il Padre>»⁴⁵.

Ippolito vuole infatti mostrare la malafede di chi opera dei tagli nei Testi Sacri: citando integralmente gli stessi passi dei Noetiani e interpretandoli correttamente, non senza il supporto di altri frammenti estrapolati dalle Scritture, Ippolito smentisce la concezione monarchiana in nome della Trinità e del mistero dell'*economia*, cioè dell'incarnazione. Difendere la posizione ortodossa, tuttavia, non è per Ippolito così facile. La concezione della *homousia* è infatti scritta nel vangelo di Giovanni [«Io e il Padre siamo uno» (*Gv.* 10, 30); « affinché siano uno come noi» (*Gv.* 17, 11)] e il tentativo di sottilizzare distinguendo 'siamo' e 'sono' sembra avere una debole efficacia.

Così, la concezione cristiana del *Logos* come unitario e preesistente, quella del Figlio come 'immagine' visibile del Padre, nonché lo stesso concetto di Trinità, sembrano risentire di influssi del pensiero filosofico ellenistico e dello gnosticismo di età tardo-antica più di quanto Ippolito e l'ortodossia cattolica non ammettano.

⁴⁴ Hippolytus (1857, 803-804).

⁴⁵ *Ibidem*, 805-806.

Ippolito non è il solo, inoltre, a trattare l'eresia monarchiana di Noeto. Anche Epifanio (*Panarion*, 57, 1, 1-2, 9), ci dà qualche informazione sulla vita e la dottrina dello Smirneo:

Un altro <eretico> sopravvisse dopo di lui [Teodoto], dal nome Noeto, non molto tempo dopo, ma grosso modo nei centotrent'anni precedenti all'epoca attuale, un asiatico della città di Efeso. Ispirato dallo spirito maligno egli scelse di suo proprio genio una dottrina che né i profeti né gli apostoli <avevano diffuso>, né la chiesa adottato all'origine o pensato di proclamare e d'insegnare, lui stesso vittima di una folle maledizione, ebbe l'audacia di affermare che il Padre aveva sofferto. [...] E anche questo qui [Noeto] <è> unilateralmente <ricorso> ad un'altra <interpretazione> esclusiva, stimando che il Figlio e lo Spirito Santo sono lo stesso Dio padre incarnato che ha sofferto ed è nato⁴⁶.

La trattazione di Epifanio corrisponde fedelmente a quella di Ippolito del *Contra haeresin Noeti*, eccezion fatta per la prima notizia biografica su Noeto, il quale, secondo Epifanio, sarebbe originario di Efeso. È chiara, dunque, la sovrapposizione con Eraclito.

Così Filastrio (*Diversarum hereseon liber* 25):

Altri [eretici], i Noetiani, [chiamati così] dal nome di un certo Noeto folle che diceva che il Padre onnipotente è lui stesso Cristo e che nacque, patì e morì da uomo⁴⁷.

Così Tertulliano (*Contro Prassea*, 1, 1-10, 1):

È in diversi modi che il diavolo combatte la verità... Si fa difensore dell'unico dio onnipotente, creatore del mondo [...] Dice che è il Padre stesso che è disceso nella Vergine, è lui stesso che è nato da lei, che ha sofferto, in breve, che è lui stesso Gesù Cristo [...]

Così dunque, con il tempo, Gesù Cristo si è predicato come essente il Padre che è nato e il Padre che ha sofferto, lui stesso Dio il Signore onnipotente [...] Poiché non è possibile credere nel Dio uno se non dicendo che il Padre, il Figlio, lo Spirito è lo stesso [...]

Noi teniamo alla monarchia, dicono [...]

Così, c'è sia il Padre che il Figlio, e né il giorno è identico alla notte, né il Padre identico al Figlio nel senso che l'uno sia l'altro, come vogliono questi sciocchi monarchiani. «È lui stesso – dicono – che ha fatto di sé il suo proprio Figlio»⁴⁸.

Va però rilevato che, a differenza del libro IX della *Refutatio*, nel *Contra haeresin Noeti* – come anche avviene nella sintesi su Noeto del libro X della stessa *Refutatio*⁴⁹ – Ippolito non fa nessun riferimento a Eraclito.

⁴⁶ *Heraclitea* (2000, II. A. 2, 556-557).

⁴⁷ *Ibidem*, 558.

⁴⁸ Cfr. anche pseudo-Tertulliano, in *Heraclitea* (2000, II. A. 2, 559): «Ma dopo tutti questi [eretici] un certo Prassea introdusse ancora un'eresia che Vittorino si preoccupò di rafforzare. Quest'uomo dice che Dio Padre onnipotente è Gesù Cristo e afferma, con una temerarietà empia e sacrilega, che egli siede alla sua propria destra».

⁴⁹ «Similmente anche Noeto, originario di Smirne, uomo falso ed astuto, introdusse l'eresia che giunse a tale Epigono e Cleomene e così permase fino ai nostri giorni tramite i suoi

1.3. La polemica contro Callisto

In nessun luogo degli scritti di Ippolito su Noeto, infatti, è dimostrata la derivazione dell'eresia monarchiana dalla dottrina di Eraclito, ma è data per scontata. Ciò che Ippolito dimostra è solo la contiguità tra la posizione di Noeto e quella del suo rivale Callisto:

C'era un tale chiamato Noeto, originario di Smirne. Egli introdusse l'eresia derivata dalla concezione di Eraclito. Suo servitore e discepolo divenne un certo Epigono, il quale, stabilitosi a Roma, disseminò l'empia credenza. Un discepolo di costui, Cleomene, uomo per vita e per costumi estraneo alla Chiesa, consolidò la dottrina, proprio nel momento in cui Zefirino, uomo ignorante e corrotto, pensò di divenire l'amministratore della Chiesa. Lasciatosi convincere da offerte, <Zefirino> acconsentiva che i suoi parrocchiani diventassero discepoli di Cleomene, e con il tempo, attratto da tali dottrine, cadde anche lui negli stessi <errori>, avendo per consigliere e complice delle sue malefatte Callisto⁵⁰.

Il vescovo Callisto, infatti, poco dopo aver assunto le sue funzioni (217), pubblicò un editto che codificava la pratica di dirigenti ecclesiastici di intercessione presso Dio direttamente in favore di peccatori pentiti: il perdono veniva loro accordato e così seguiva la riammissione all'interno della Chiesa in seguito a un secondo battesimo. Tale editto provocò la reazione di Ippolito, rivale di Callisto, ma non solo⁵¹.

Nel nono libro della *Confutazione*, quindi, Ippolito si dedica all'esposizione della dottrina dell'uno di Eraclito – riportandone ben diciotto frammenti – da cui fa derivare l'eresia monarchiana di Noeto, per giungere a Callisto, suo vero bersaglio polemico.

Il personale nemico, infatti, è per Ippolito un vergognoso esempio di attenuazione del tradizionale rigorismo cristiano sul piano morale e il sostenitore di una concezione eretica figlia del monarchianismo sul piano teorico. A quanto ci dice Ippolito, infatti, Callisto avrebbe mescolato l'eresia di Cleomene con quella del bizantino Teodoto, dando origine a una più

successori; eresia che sostiene che uno solo è il Padre e Dio dell'universo, Creatore di tutte le cose, inapparente per coloro che furono creati <dall'inizio>, appariva ogni volta che desiderava manifestarsi; ed era perciò invisibile quando non si vedeva, visibile quando lo si poteva vedere, ingenerato quando non era nato, generato quando è nato dalla Vergine, impassibile e immortale quando non soffriva e non era morto, ma che ha sofferto ed è morto quando ha subito la passione. È lui, lo stesso Padre, che essi [i Noetiani] chiamano anche Figlio, a seconda delle circostanze del momento». [Hippolytus (1977, 283)].

⁵⁰ *Ibidem*, 240.

⁵¹ Il rovinoso lassismo di Callisto è denunciato anche da Tertulliano, che verso la fine della sua carriera letteraria attacca in vari scritti i compromessi accettati dalle autorità ecclesiastiche, e, in particolare, nel suo *Della penitenza*, l'atteggiamento indulgente tenuto da Callisto nei confronti dei pubblici peccatori, mentre già con il trattato *Contro Prassea* del 213 egli vuole difendere il nascente dogma trinitario contro il monarchianismo che dominava allora su Roma. [Cfr. Puech (1978, 376-379)].

nuova eresia, causa del caos dottrinario dilagante nella Chiesa romana del tempo.

Dopo aver narrato la vita scellerata di Callisto, responsabile dell'intollerabile degenerazione morale, Ippolito espone dunque la sua dottrina eretica:

e così come aveva abbandonato la sua prima fede, inventò quest'altra eresia, affermando che il Verbo è lui stesso Figlio e anche Padre, chiamato appunto anche con un tale nome, ma in realtà Uno: lo Spirito indivisibile; poiché il Padre non è una cosa, il Figlio un'altra, ma sono uno e lo stesso, e tutte le cose sono compiute dallo Spirito divino, sia quelle inferiori che quelle superiori, e lo Spirito che si è incarnato nella Vergine non differisce dal Padre, ma sono uno e il medesimo. Ed è questo che è stato detto [dalle Scritture]: "Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?" Ciò che si vede, cioè l'uomo, questo è il Figlio, ma lo Spirito contenuto nel Figlio, questo è il Padre. "Non riconoscerò infatti due dei – disse – ma uno solo". Il Padre, infatti, nato da sé stesso, essendosi incarnato, ha divinizzato la carne unendola a sé stesso e ha costituito con essa una cosa sola, di modo che è un solo Dio che si chiama Padre e Figlio e questa persona, essendo una, non può essere due, e così il Padre ha sofferto la passione con il Figlio⁵².

Ippolito è quindi il portavoce della posizione trinitaria e rigorista della Chiesa, che ravvisa l'origine della più pericolosa e attuale eresia del tempo nel «tutte le cose sono uno» di Eraclito, che, passando per Noeto, giunge fino a Callisto.

A questo punto diventa necessario il confronto con Clemente Alessandrino. Clemente e Ippolito sono infatti i due autori cristiani cui dobbiamo il maggior contributo in termini di frammenti eraclitei tramandati alla posterità, ma la loro interpretazione delle sentenze dell'Oscuro differisce in maniera radicale, eccetto che per un aspetto: il collegamento che entrambi gli scrittori cristiani instaurano tra la filosofia di Eraclito e un particolare tratto dell'eresia del loro tempo.

Per motivi di precedenza cronologica, tuttavia, non possiamo che cominciare l'analisi degli autori cristiani da Giustino, il quale per primo ci dice che (*Apologia* I, 46, 2-3):

⁵² Hippolytus (1977, 248-249). Cfr. anche il sunto su Callisto del libro X della *Refutatio* [Hippolytus (1977, 283-284)]: «L'eresia di costoro la rafforzava Callisto, la cui vita abbiamo esposto dettagliatamente. Costui inventò un'eresia: prendendo le mosse da questi [i Noetiani] anche lui riconosce che esiste un solo Padre e Dio, il Creatore dell'universo; egli è in realtà colui che è nominato e designato col nome di Figlio, ma nella sostanza uno solo è lo Spirito indivisibile. In quanto Spirito, disse, Dio non è altro dal Verbo e il Verbo non è altro da Dio. Si tratta dunque di un'unica persona divisa nel nome, ma non nella sostanza. Ed è dunque in questo Verbo, ch'egli chiama Dio Uno, ch'egli dice che si è incarnato. E vuole che il visibile e impotente in carne ed ossa sia il Figlio, e lo Spirito che l'abita, il Padre, inciampando ora nella dottrina di Noeto, ora in quella di Teodoto, ma senza essere convinto sostenitore di nessuna».

coloro che hanno vissuto in conformità con il Logos appartengono al Cristo, nonostante siano passati per atei, come per esempio, in Grecia, Socrate, Eraclito e i loro simili, e, tra i barbari, Abramo, etc.

Se Filone Alessandrino accettava la filosofia greca sulla base della sua divina ispirazione, in Giustino si parla di stile di vita, ovvero di condotta conforme all'insegnamento divino, perciò morale e cristiana. E sempre nell'*Apologia*, ma poco più avanti (II, 8, 1), Giustino ribadisce, infatti:

o coloro che si riallacciano alla dottrina degli Stoici, poiché sono stati eccellenti almeno nel loro insegnamento morale [...] a causa della semenza del Logos che è stata sparsa in tutti gli uomini, noi sappiamo che sono stati odiati e mandati a morte: così Eraclito, come abbiamo detto, e nel nostro periodo Musonio e altri ancora. Come abbiamo spiegato, tutti coloro che, in qualsiasi modo, si sforzano di vivere secondo il Logos, i demoni si sono sempre adoperati per farli odiare.

Clemente Alessandrino negli *Stromati* (III, III, 21, 1) scrive:

Che cosa dunque? Eraclito non chiama morte la nascita allo stesso modo di Pitagora e di Socrate nel *Gorgia* quando dice: "Morte è tutto ciò che, svegli, vediamo e tutto ciò che dormienti, è sonno" [DK 22 B 21]? Ma basti questo. Quando ci occuperemo dei principi, allora esamineremo queste contraddizioni a cui fanno allusione i filosofi e che i Marcioniti erigono a dogma.

E poco sopra nello stesso scritto (*Stromati*, III, III, 13, 1-14, 2), Clemente aveva già accostato Eraclito e Marcione, filosofi greci e Marcioniti, a proposito del concetto di 'generazione', la quale chiama in causa sia la dottrina eraclitea dei contrari che quella dell'anima:

I filosofi che abbiamo menzionato, dai quali i seguaci di Marcione hanno appreso in modo empio che la generazione è un male, avendo l'impudenza di presentare questo come loro proprio dogma, non affermano che lo sia per natura, bensì in ragione dell'anima che ha divulgato la verità. Essi fanno discendere l'anima, che è divina, qui nel mondo, come in una prigione, e secondo loro bisogna che le anime incarnate si purifichino. Questa credenza non è più quella dei Marcioniti, ma dei [pensatori] che ritengono che le anime si incarnano e cambiano di corpo e dimora, [pensatori] che sarà opportuno criticare più tardi, quando parleremo dell'anima. In ogni caso, Eraclito sembra denigrare la generazione quando dice: "Una volta nati vogliono vivere e avere il loro destino di morte, e lasciano figli che diano essere a destini di morte" [DK 22 B 20].

E sempre a proposito del collegamento tra Eraclito e le eresie, si esprime anche Tertulliano, il quale cronologicamente, ma non solo, può inserirsi tra Clemente e Ippolito. Senza allontanarsi troppo dalla linea di Clemente, infatti, Tertulliano (*Sulla prescrizione degli eretici*, 7, 4) asserisce che:

là dove qualcosa è aggiunto a proposito di un dio-fuoco, è Eraclito che interviene. Gli eretici e i filosofi si occupano della stessa materia, una stessa perplessità li imbroglia.

In un'altra opera (*L'anima*, 17, 1-2), invece, Tertulliano considera l'interpretazione scettica di Eraclito, relazionandola anche in questo caso all'eresia:

Un'altra questione che ci interessa è quella dei cinque sensi, che noi studiamo con i primi elementi, perché gli eretici traggono vantaggio anche da qui. Si tratta della vista, dell'udito, dell'olfatto del gusto e del tatto. Gli Accademici condannano severamente la loro infedeltà, come, secondo certi, Eraclito, Diocle ed Empedocle.

Infine, ecco il passo in cui Tertulliano si scaglia apertamente contro la dottrina marcionita, inserendo nell'argomentazione un frammento eracliteo (*Contro Marcione*, II, 28, 1):

Ora e a proposito di altre sciocchezze e malignità note, io stesso imiterò l'antitesi contro Marcione. Se il mio Dio ha ignorato che c'è un altro [Dio] al di sopra di lui, allora il tuo non ha mai saputo che ce n'è un altro sotto di lui. Cosa dice infatti quell'oscuro di Eraclito? "La via verso l'alto e verso il basso [è una e] la medesima"

che è il frammento (D-K 22 B) 60, riportato quasi contemporaneamente anche da Ippolito.

A ben vedere, due sono le principali differenze tra il resoconto di Ippolito e quello di Clemente su Eraclito, in relazione alla diversa struttura e finalità della loro opera.

Innanzitutto, Ippolito, la cui posizione è filogiudaica e antiellenica, cerca di persuadere i cristiani a prendere le distanze dalla filosofia greca – che precede e ignora il messaggio di Cristo – e per questo riconduce a essa le principali eresie contro le quali la Chiesa di Roma si trovava a combattere al suo tempo. Se Ippolito, dunque, critica espressamente e strategicamente Eraclito, Clemente instaura con la sua dottrina un rapporto piuttosto ambiguo, perciò la sua trattazione risulta molto più complessa. In conformità ai suoi specifici intenti, infatti, Clemente cita ed elogia Eraclito, utilizzando le sue sentenze sull'ignoranza umana a testimonianza della difficile presa del messaggio cristiano sugli uomini del tempo, specie se indottrinati di filosofia greca; quelle sull'unica sapienza a sostegno dell'unicità del Dio cristiano, quelle sulle trasformazioni del cosmo e della 'purificazione attraverso il fuoco' come prova dell'eternità e allo stesso tempo corruttibilità del mondo, della resurrezione di Cristo e della sopravvivenza dell'anima umana.

In secondo luogo, se Ippolito si era occupato soltanto del proselitismo di Eraclito, in virtù dei suoi specifici intenti antieretici, Clemente, come Filone, si pronuncia anche sulla sua ispirazione. In maniera poco coerente e sempre in relazione al frammento eracliteo sulla purificazione attraverso il fuoco, Clemente riconduce la concezione eraclitea di Dio, del mondo e dell'anima ora alla 'filosofia barbara' (persiana ed egizia), ora ai profeti (Salomone, Davide), ora a Orfeo, ma esplicita la sua posizione all'inizio degli *Stromati* (I, XIII, 57, 6):

Per conseguenza la filosofia barbara e la filosofia greca sono l'una e l'altra una sorta di frammento della Verità eterna, provenendo non dalla mitologia di Dioniso, bensì dalla teologia del Logos [Verbo] che è sempre

citando in tal modo l'incipit del frammento (D-K 22 B) 1 di Eraclito, considerato dalla più parte dei critici come l'inizio del presunto libro dell'Oscuro.

2. Sulla fonte di Ippolito

Il resoconto di Ippolito su Eraclito rimane, tuttavia, un *unicum* nel suo genere, sia per l'utilizzazione strategica della dottrina di Eraclito nella sua polemica *ad hominem*, sia per le fonti cui avrebbe attinto il vescovo di Roma, non semplicemente platonico-aristoteliche, stoiche o giudaico-cristiane, bensì anche gnostiche.

Non siamo noi, infatti, i primi a collegare l'interpretazione che Ippolito dà dell'uno di Eraclito ai suoi intenti apologetici e antieretici. Già K. Reinhardt nel 1916 scriveva:

Ciò che lui [Ippolito] stesso cerca di raggiungere, e precisamente con ogni mezzo di diffamazione e sospetto, è l'annientamento del noetianismo; per amor di questo santo scopo egli stesso non indietreggia di fronte alla scontatissima idea di rinfacciare ai Noetiani di essere i rinnovatori del paganesimo eracliteo. Questa è la sua più grande trovata, la sua scoperta e, nella sua polemica, una sua ultima carta⁵³.

Reinhardt continua con la spiegazione del monismo della concezione di Noeto che, definendo Padre, Figlio e Spirito Santo come triplice forma di una stessa essenza, annulla la loro differenza, proprio come Eraclito annulla le differenze tra tutte le cose. Ma le informazioni che Ippolito fornisce rivelano, secondo Reinhardt, qualcosa di più del semplice rapporto tra le dottrine di Eraclito e Noeto.

Se H.G. Gadamer sostiene che Ippolito si basi soprattutto sulla tradizione dossografica determinata da Aristotele⁵⁴, e H. Diels, ripreso da G. Colli, che Ippolito attinga sia a un compendio biografico risalente a Sozione attraverso Eraclide Lembo, sia a un estratto teofrasteo, più serio e scientifico, secondo cui Eraclito sarebbe annoverato tra i Pitagorici⁵⁵, Reinhardt intravede, nella polemica antinoetiana, l'influenza della stessa gnosi su Ippolito.

E stranamente queste notizie hanno anche lo scopo di provare in Eraclito il precursore e il testimone di una dottrina cristiana, ma non solo noetiana, bensì anche di un'altra, sconosciuta [dottrina] gnostica⁵⁶.

⁵³ Reinhardt (1959, 158).

⁵⁴ Cfr. Gadamer in AA. VV. (1975, I, 20).

⁵⁵ Cfr. Colli (1988, 83 sgg).

⁵⁶ Reinhardt (1959, 159).

Al fine di provare tale ipotesi, Reinhardt procede allora con l'elenco di tutte le caratteristiche attribuite da Ippolito alla dottrina di Eraclito, a cominciare dall'unità di tutte le antitesi, sintetizzata nel frammento (D-K 22 B) 50, il primo citato da Ippolito, la cui introduzione – secondo Reinhardt – rivela una chiara natura gnostica.

Innanzitutto è lo sconosciuto gnostico che [Ippolito] chiama a dare testimonianza di Eraclito come Valentino di Pitagora, il quale professa una spiccata dottrina dell'unità [...]. E precisamente, l'unità che egli crede di trovare nelle enigmatiche parole di Eraclito comprende la contrapposizione di materia e spirito, di divenuto e non-divenuto, di visibile e invisibile, di luce e buio, di alto e basso, di bene e male, di mortale e immortale⁵⁷.

Reinhardt osserva che proprio queste coppie di opposti non sono semplicemente eraclitee, e dichiara, perciò, che Ippolito non si sta basando unicamente sul testo di Eraclito.

Così P. Wendland, l'autore dell'edizione della *Refutatio* di cui ci siamo avvalsi, pubblicata proprio nel 1916 – come il *Parmenides* di Reinhardt – avanza in una nota il sospetto che Ippolito abbia ripreso l'ultima e la più strana delle opposizioni, *theón dikáion*, da un'antitesi gnostica, forse marcionita⁵⁸. Ma non è tutto.

Per Reinhardt, infatti, l'interpretazione ippolitea dell'uno di Eraclito presenta, oltre al motivo dell'unità di tutti gli opposti, quello dell'unità di Dio con il mondo e con il Figlio e, da ultimo, ma non meno importante, l'identificazione dell'uno con il dio-fuoco. Ora, secondo Reinhardt, tutti questi aspetti si ravvisano in un tratto particolare del vasto movimento gnostico, quello simoniano:

[Se] si mettono insieme queste caratteristiche e si confronta dove si ritrovano, allora rimane l'unica dottrina che del resto, tutto sommato, è soprattutto in questione, la gnosi, che andò sotto il nome di Simon Mago e che nella *Megále Apóphasis* era spiegata in maniera estremamente prolissa. Anche "Simone" aveva elevato il fuoco a principio di tutte le cose e citato parimenti Eraclito come testimone⁵⁹.

Questa è dunque la tesi di Reinhardt: Ippolito deve aver attinto dalla gnosi popolare di Simon Mago, che è Simone il Samaritano, di cui parlano anche gli *Atti degli Apostoli* (8), Giustino (*Apologia*, I, 26), Ireneo (*Adversus haereses*, I, 23-4), i quali lo considerano 'il primo degli eretici e degli gnostici'. Lo rivelerebbe la presentazione e interpretazione dell'uno di Eraclito e le stesse informazioni – invero molto stringate – che Ippolito fornisce su Simone in un altro luogo della *Refutatio*, e cioè nel libro VI:

Simone adatta stupidamente e perfidamente la legge di Mosè: Mosè disse che "Dio è un fuoco che brucia e che consuma", egli interpreta queste parole di Mosè in modo sbagliato, affermando che il fuoco è il principio dell'universo,

⁵⁷ *Ibidem*, 159-160.

⁵⁸ Cfr. Hippolytus (1977, 241, 17).

⁵⁹ Reinhardt (1959, 161).

senza rendersi conto di ciò che è stato affermato: che Dio è non un fuoco, ma un fuoco che brucia e che consuma. Non solo egli dunque fa a pezzi la legge di Mosè, ma saccheggia anche Eraclito l'Oscurò⁶⁰.

Dopo aver riportato parte del testo greco in cui Ippolito confuta Simone, Reinhardt deduce quanto segue:

Se poi Ippolito rimprovera a Simone che egli non solo ha frainteso Mosè, ma ha anche saccheggiato Eraclito, allora ci rimane solo la conclusione che Simone li abbia annoverati entrambi tra i suoi profeti. [...] E che Simone diede grande valore al fatto del suo accordo con gli antichi filosofi, lo mostra la forzatura con la quale egli rende Empedocle servizievole ai suoi scopi⁶¹.

Simone si rifarebbe, dunque, tanto alla filosofia greca quanto all'Antico Testamento. Ma, oltre al nome di Eraclito, le analogie, che Reinhardt individua tra Simon Mago e la fonte gnostica di Ippolito, riguardano proprio il contenuto della dottrina, ovvero la concezione del fuoco divino e la divina unità delle opposizioni. Dice infatti Reinhardt:

Allo stesso tempo appare in queste parole anche un secondo, ancora più perfetto, accordo tra Mago e l'eracliteo: il divino fuoco primigenio, di cui parla Mago, che possiede *phrónesis*, è lo stesso fuoco [dotato] di ragione che anche lo gnostico pensa di trovare in Eraclito: *légei dè kai phrónimon éinai toúto tò pyr*. Allo stesso modo entrambi hanno in comune i concetti *gennetós-agénnetos* e *horatós-aóratos* o l'equivalente *phanerós-kryptós (aphanés)* [...] Così l'immagine della luce e del buio, insieme al suo aspetto escatologico [...] Altrettanto simonico-gnostica è l'opposizione tra alto e basso [...] E anche per Simone tutte queste contrapposizioni si risolvono all'interno della stessa inscindibile unità come per l'eracliteo⁶².

Riportando ogni volta i passi della *Refutatio* in cui Ippolito riferisce dell'eresia di Simon Mago, Reinhardt ritiene di dimostrare che il resoconto ippoliteo sulla dottrina di Eraclito si basa sulla *Megále Apóphasis*, il testo gnostico di cui la trattazione ippolitea sarebbe un estratto notevolmente abbreviato. La conclusione di Reinhardt è infatti la seguente:

Dopo tutto ciò non mi pare dubbio che Ippolito debba tutta la sua sapienza alla *Megále Apóphasis*. Allora, anche gli artifici interpretativi del suo eracliteo paiono assolutamente degni di un Simone, il suo pensiero altrettanto sottomesso a tutte le autorità possibili e impossibili, cristiane come pagane⁶³.

Ora, se ci siamo dedicati alla teoria di Reinhardt, lo abbiamo fatto perché riteniamo che possa gettare luce sulla questione – ancora aperta – delle fonti di Ippolito, contribuendo a chiarire le molteplici influenze che presenta la sua trattazione di Eraclito.

Simon Mago, tuttavia, sembra non essere l'unico gnostico che Ippolito collega a Eraclito. Analizzando attentamente il libro V della *Refutatio*,

⁶⁰ Hippolytus (1977, 136).

⁶¹ Reinhardt (1959, 161).

⁶² *Ibidem*, 162.

⁶³ *Ibidem*, 163.

infatti, troviamo anche citazioni di Naasseni e di Perati, gnostici ‘popolari’ appartenenti al gruppo dei cosiddetti Ofiti o Sethiani, ovvero ‘Serpentini’, sette di orientamento sincretistico accomunate dalla mitica rivelazione dell’elemento divino immanente nel mondo e dal culto del serpente.

All’interno del suo resoconto sui Naasseni – che comprende ampi passi di uno scritto sull’uomo primordiale e un salmo sull’anima – Ippolito inserisce frammenti eraclitei, come quello sulla Sibilla che parla «con bocca delirante» (D-K 22 B 92), che ricorre per intero già in Plutarco (*Gli oracoli della Pizia*, 6 p. 397 A):

Non vedi quanta grazia hanno i carmi di Saffo, che seducono e incantano gli ascoltatori? Ma “la Sibilla con bocca delirante”, per dirla con Eraclito, “pronunciando parole che non destano riso, non adorne, non cosparse di unguenti”, con la voce va avanti di mille anni “in virtù del dio”

E così in Ippolito, non segnalato dal Diels-Kranz:

È questa, dice il Naasseno, la coppa, “il vaso”, “bevendo dal quale il re dona presagi” ed è quella che fu trovata nascosta nei buoni semi di Beniamino. I Greci dicono anche questo, dice, “con bocca delirante”: “Porta dell’acqua, porta del vino, servitore /ubriacami e addormentami/ la coppa mi dice come devo essere/ <parlare senza parole>”⁶⁴.

E poco più avanti, nello stesso scritto dei Naasseni riportato da Ippolito, troviamo un altro detto di Eraclito che è già documentato da Clemente Alessandrino negli *Stromati* (D-K 22 B 25): «maggiori destini di morte ottengono infatti maggiori ricompense». Il Diels-Kranz omette, dunque, che lo stesso frammento eracliteo compare anche in Ippolito:

Ecco, dice [un Naasseno], ciò che dicono gli iniziati ai grandi misteri d’Eleusi. È una legge che gli iniziati ai piccoli misteri lo siano in seguito anche ai grandi, “destini più grandi ottengono maggiori ricompense”⁶⁵.

Secondo Ippolito, infatti, i Naasseni indagano che cosa sia l’anima, da dove provenga e di che natura sia, rifacendosi non alle Scritture, bensì ai misteri, vale a dire alla filosofia pagana⁶⁶. E sempre a proposito di anima, ancora un frammento eracliteo, che il Diels-Kranz attribuisce solo a Clemente (D-K 22 B 36): «Per le anime è morte diventare acqua», Ippolito inserisce nel discorso dei Perati sulla corruzione:

⁶⁴ Hippolytus (1977, 90). (Per la citazione in versi cfr. Anacreonte 52, 10-11; Teognide 1240). Il passo è riportato anche in Simonetti (1993, 67), il quale, non considerando il frammento come eracliteo, traduce «con parole estatiche».

⁶⁵ Hippolytus (1977, 96). Questo passo è tradotto anche da Simonetti (1993, 79) e citato come frammento di Eraclito. Cfr. anche Hippolytus (1977, 97): «Sono là, dice [il Naasseno], i piccoli misteri, quelli della generazione carnale, una volta iniziati ai quali gli uomini devono fermarsi prima d’iniziarsi ai grandi misteri, quelli celesti. Egli dice, infatti, che coloro che hanno ottenuto premi più grandi quaggiù, “ottengono più grandi destini” [D-K 22 B 25]». Cfr. la traduzione di Simonetti (1993, 81).

⁶⁶ Cfr. Simonetti (1993, 53).

Costoro [i Perati] si danno da soli questo nome perché considerano che nessun essere venuto alla luce sfuggirà al destino che spetta agli esseri generati per la loro nascita. Egli [qualche Perata] dice, infatti, che se “una cosa è nata, morirà anche necessariamente”, come sostiene anche la Sibilla. [...] La corruzione, dice, è l’acqua, e nient’altro ha corrotto il mondo più velocemente dell’acqua. [...] E non ci sono, dice, solo i poeti ad affermarlo, bensì anche i più saggi tra i Greci, di cui uno è Eraclito, che dice: “morte per le anime è divenire acqua”⁶⁷.

A correggere il tiro di Reinhardt, inoltre, va anche detto che la *Megále Apóphasis* (‘Grande Rivelazione’) – come spiega M. Simonetti⁶⁸ – è un documento piuttosto tardo rispetto a Simon Mago, e forse anche marginale rispetto agli interessi principali della setta, anche se simoniana è la valutazione negativa del mondo materiale e la concezione monistica del cosmo, che il testo presenta e spiega sulla base della bipolarità dei principi generatori, maschile e femminile, grazie a vari apporti filosofici (soprattutto pitagorici), a una fantasiosa esegesi dei primi capitoli della *Genesi*, a spunti derivati dal mito e dalla poesia greca.

La *Megále Apóphasis* – ricalcata in alcuni passi dal seriore documento naasseno riportato da Ippolito nel capitolo precedente della *Refutatio* – supera il tradizionale dualismo greco di sensibile e intelligibile e afferma l’unità del fuoco ingenerato e dotato di pensiero, principio creatore e ordinatore del cosmo e in esso immanente, professando la concezione unitaria dell’unica Potenza Divina che sotto vari aspetti costituisce il Tutto: il macrocosmo animato e vitale, il microcosmo umano, il cui elemento divino può essere reintegrato nella condizione iniziale e diventare immagine perfetta della Potenza divina⁶⁹.

Questo fondamentale monismo è ben ravvisabile proprio in un passo della *Megále Apóphasis* citato da Ippolito:

Questa è la Potenza unica, divisa in alto e in basso, che genera se stessa, aumenta se stessa, cerca se stessa, trova se stessa, che di se stessa è madre padre sorella consorte figlia figlio madre e padre, unità radice del tutto. E poiché dal fuoco è il principio della generazione delle creature, osserva in che modo⁷⁰.

Quanto detto finora ci ha condotto al cuore della complessa dinamica dei rapporti tra filosofia pagana, gnosticismo e cristianesimo, le cui vie s’incrociano e s’intrecciano su quel terreno fecondo, quanto insondato – anche e soprattutto dalla critica filosofica italiana – dell’epoca tardo-antica.

⁶⁷ Hippolytus (1977, 111).

⁶⁸ Cfr. Simonetti (1993, XI-35).

⁶⁹ Come rileva Simonetti, la possibilità che la componente divina degradata nel corpo umano non raggiunga pieno sviluppo e maturazione, è caratteristica della dottrina gnostica della *Megále Apóphasis* rispetto ad altre correnti gnostiche, secondo cui il destino dell’elemento divino è quello di recuperare infallibilmente la perfezione iniziale. Cfr. Simonetti (1993, 403).

⁷⁰ Così traduce il passo della *Refutatio* ippolitea (VI, 17, I) Simonetti (1993, 31).

È evidente, dunque, che questo studio non rappresenta che un'introduzione o un primo capitolo di una ben più ampia trattazione della tematica.

Bibliografia

Lista delle abbreviazioni

D-K si riferisce all'edizione a cura di H. Diels e W. Kranz dei Frammenti dei Presocratici, *Fragmente Der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1972, ed è seguita dal numero del capitolo, dalla lettera A per indicare le testimonianze su di lui addotte da altri autori o dalla lettera B per i frammenti, e dal numero della testimonianza o del frammento.

I riferimenti a *Heraclitea* in nota sono seguiti dall'anno di edizione, dalla sigla del volume e dal numero di pagina.

AA. VV., 1975, *Questioni di storiografia filosofica*, vol. I. *Dalle origini all'Ottocento*, a cura di V. Mathieu, t. I *Dai presocratici a Occam*, Brescia, Editrice La Scuola

Aristotele, 1997³, *Opere*, vol. III, *Fisica, Del cielo*, trad. it. di A. Russo e O. Longo, Roma-Bari, Universale Laterza.

Aristotele, 1979, *L'anima*, a cura di G. Movia, Collana di Filosofi Antichi, 7, Napoli, L. Loffredo.

Aristotele, 1997, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi Libri.

Clemente Alessandrino, 1935, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, trad. it. di G. Pini, Torino, Edizioni Paoline.

Colli, G., 1988, *La natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi.

Eraclito, 1993, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano, Oscar classici greci e latini Mondadori.

Epiphanius Constantiensis, 1857, *Panarion*, in *Patrologiae. Cursus completus*, Series graeca, Tt. XLI-XLIII, a cura di J.-P. Migne, Paris, Bibliothecae Cleri universae, coll. 173 sgg.

Filone Alessandrino, 1994, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano, Rusconi.

Giannantoni, G., cur., 1993⁵, *I Presocratici. Testimonianze e Frammenti*, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza.

Giustino, 1995, *Apologie*, trad. it. di G. Girgenti, Milano, Rusconi.

Hegel, G.W.F., 1930, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. I. *Introduzione – La filosofia orientale – La filosofia greca dalle origini ad Anassagora*, vol. II. *Sofisti – Scettici*, Perugia-Venezia, La Nuova Italia (1908).

Heidegger, M., 1976, *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia (1957).

Heidegger, M., 1992, *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi (1986).

Heracleitea, 1999-2000², *Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre*, textes réunis, établis et traduits par S. N. Mouraviev, Sankt Augustin, Academia Verlag.

Heraceliti Quaestiones homericæ, 1910, ediderunt Societatis philologae Bonnensis sodales, prolegomena scripsit F. Oelmann, Lipsia, Teubner.

Hippolytus, 1977, *Refutatio omnium haeresium*, herausgegeben von P. Wendland, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag.

Hippolytus, 1857, *Contra haeresin Noeti cujusdam*, in *Patrologiae. Cursus completus*, Series graeca, T.X, a cura di J.-P. Migne, Paris, Bibliothecae Cleri universae, coll. 803 sgg.

Irenaeus Lugdunensis, 1857, *Contra haereses libri quinque*, in *Patrologiae. Cursus completus*, Series graeca, T. VII, Pars I & II, a cura di J.-P. Migne, Paris, Bibliothecae Cleri universae, coll. 433 sgg.

Kirk, G.S., Raven, J.E., 1957, *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, Cambridge University Press.

Laks, A., Most, G.W., curr., 1997, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Clarendon Press.

Laurenti, R., 1974, *Eraclito*, Roma-Bari, Laterza.

Philastrius Brixienensis, 1857, *Liber de haeresibus, in Eusebius Vercellensis, in Patrologiae. Cursus completus*, Series latina, T. XII, a cura di J.-P. Migne, Paris, Bibliothecae Cleri universae, coll. 1111 sgg.

Philo Alexandrinus, 1953-1991, [Works]. With an English translation by F. H. Colson and G.H. Whitaker [R. Marcus], voll. I-X, suppl. I & II, London-Cambridge, W. Heinemann/Harvard University Press.

Platone, 1991⁵, *Opere complete*, vol. II, Cratilo, Teeteto, Sofista Politico, trad. it. di L. Minio-Paluello, M. Valgimigli, A. Zadro, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza; 1998¹⁰, vol. III, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro, trad. it. di A. Zadro e P. Pucci, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza.

Plutarco, 1962, *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, testo e versione di Iside e Osiride, La E delfica, I responsi della Pizia, Il tramonto degli oracoli, a cura di V. Cilento, Firenze, Sansoni.

Puech, H.-C., cur., 1976-78, *Storia delle religioni*, trad. it. di M. N. Pierini, Roma-Bari, Laterza (1970-72).

Reinhardt, K., 1959², *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Simonetti, M., 1969, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, a cura di G. Lazzati, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia.

Simonetti, M., cur., 1993, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano, Mondadori.

Tertulliano, 1988, *L'anima*, a cura di M. Menghi, a cura di M. Vegetti, Venezia, Marsilio.

Tertulliano, 1974, *Sulla prescrizione degli eretici, Contro Marcione, Contro Prassea*, in Id., *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, Torino, UTET.

Zeller, E., Mondolfo R., 1971, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I. *I Presocratici*, vol. IV, *Eraclito*, a cura di R. Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia (1923).