

Echi dal mondo antico nel racconto della natività:  
il *Protoevangelium Jacobi* e il *Liber de nativitate*  
*Salvatoris*

Echoes from the Ancient World in the Nativity Story:  
the *Protoevangelium Jacobi* and the *Liber de nativitate Salvatoris*

Rossana Barcellona  
Università degli Studi di Catania: DISUM  
<rossana.barcellona@unict.it>

Fecha de recepción: 15/09/2018  
Fecha de aceptación: 08/10/2018s

---

**Premessa**

Il *Protoevangelium Jacobi* (PJ) e il *Liber de nativitate Salvatoris* (*Liber*) sono due testi intrinsecamente connessi, che possono considerarsi altrettante tappe importanti, e direi ineludibili, nel processo di formazione di quello che già a partire dalla tarda antichità cominciava ad affermarsi come racconto della natività e a configurarsi come ‘mito’, nell’ampia accezione semantica di ‘racconto tradizionale’. Cioè di racconto depositario di contenuti che si pretendono dotati di validità permanente, influente sulla collettività e sulla storia (Barcellona, 2017). Mentre questo racconto si andava sviluppando e diffondendo, infatti, cominciava a essere valorizzata la nascita del Salvatore come inizio di una nuova era, con l’introduzione della linea di demarcazione tra *ante* e *post Christum natum* nel novero del tempo dell’uomo occidentale. Il ‘mito’ della natività era destinato a essere riproposto nella tradizione di ogni Natale, sebbene affrancato e indipendente dalle dense trame scritturistico-letterarie sulle quali era stato intessuto.

Precisamente sugli echi di queste trame, che è ancora possibile e utile ascoltare, intendo qui tornare per porre l’attenzione sulla funzione di me-

diatore culturale -fra eredità non solo religiose- svolta dal cristianesimo dei primi secoli, anche attraverso scritti come questi<sup>1</sup>.

Entrambi vanno assegnati a una categoria fluida e sfuggente, che nella letteratura cristiana occupa una posizione eccentrica, non sempre rilevata e tuttavia importante sotto vari profili: quella degli 'apocrifi del Nuovo Testamento'. Si tratta di testi differenti per area di provenienza, struttura, obiettivi e destinatari, spesso di testi esito di complesse fasi di sedimentazione ed espansione, ripercorrere le quali per risalire alla genesi può risultare perfino operazione impraticabile<sup>2</sup>. Il rilievo di questa produzione (*Vangeli* e altri materiali narrativi) è largamente riconosciuto da alcuni decenni. Molti di questi scritti sono stati vieppiù rivalutati, studiati e vagliati, sia per il valore documentario nel quadro delle fonti per la ricerca sul cosiddetto Gesù storico e sul cristianesimo dei primi secoli<sup>3</sup>, sia per l'influenza che hanno esercitato sullo sviluppo di tradizioni e culti, come quelli relativi alla figura di Maria<sup>4</sup>.

Il titolo di *Protoevangelium Jacobi* si deve all'editore Guillaume Postel, che lo diede alle stampe in traduzione latina (Basilea 1552). Con esso ne sottolineava l'antichità, confermata a distanza di circa quattro secoli dalla scoperta del papiro Bodmer 5 (1958), datato all'inizio del IV sec. e identificato come il suo più antico esemplare. Gli studi concordano nel situarne le origini in Siria o in Egitto prima della fine del II secolo, mentre rimane ignoto l'autore, che lo redasse in lingua greca<sup>5</sup>. Il racconto di *PJ*,

---

<sup>1</sup> A proposito del ruolo del cristianesimo erede e fruitore, nonché produttore, di culture: Barcellona-Sardella (in press).

<sup>2</sup> Seguire i processi di formazione e di sedimentazione nei quali sono coinvolti i testi apocrifi e più ancora i cosiddetti Vangeli apocrifi dell'infanzia è giudicato un compito assai arduo, poiché essi sono considerati «vere e proprie palestre o officine di riscrittura» (Giannarelli, 2004: 30).

<sup>3</sup> Indico solo alcuni titoli di una bibliografia in continua espansione. Per un'introduzione generale di carattere divulgativo sugli apocrifi cristiani, utile ma non priva di cadute 'apologetiche': Testaferri (2011). Riguardo la questione della ricerca sul Gesù storico e delle relative fonti, segnalo Gianotto, Norelli, Pesce (2008), un volume agile e tuttavia in grado di fornire un quadro efficace sugli studi recenti. Specificamente sulla categoria di Vangeli apocrifi: Gianotto (2009).

<sup>4</sup> Segnalo su tutti: Norelli (2009) e Brubaker-Cunningham (2011).

<sup>5</sup> Del tutto inaccettabile l'attribuzione al «fratello del Signore», cioè a Giacomo primo 'vescovo' di Gerusalemme che si legge nel capitolo di chiusura. Fa riferimento a quest'opera molto probabilmente Origene, verso la metà del III secolo, e sembra che altri scrittori

che ebbe una grandissima diffusione in Oriente (Giannarelli, 2004:35), comincia con il concepimento e la nascita di Maria e si conclude con la strage degli Innocenti e l'uccisione del padre di Giovanni Battista, Zaccaria.

Con il secondo titolo, *Liber de nativitate Salvatoris*, si intende indicare un testo trasmessoci da due codici 'gemelli' (Arundel e Hereford) che sarebbe, almeno in parte, da identificare con il *Liber de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice* condannato come 'apocrifo' dal Decreto gelasiano (fine V-inizio VI) (Giannarelli, 2009: 19-20). Edito nel 1927 da M.R. James, cui si deve la scoperta dei due manoscritti, esso consiste in una compilazione latina medievale articolata in cento capitoli, principalmente dedicata alla figura di Maria e alla nascita di Gesù<sup>6</sup>. Essa combina *PJ*, un altro cosiddetto Vangelo dell'Infanzia noto come *Vangelo dello Pseudo Matteo* e una fonte più antica risalente probabilmente al II secolo, ma indipendente da *PJ*, contenente il viaggio a Betlemme, la scelta del ricovero per il parto, l'arrivo di una levatrice -accompagnata da un'assistente- e la sua testimonianza<sup>7</sup>. Aspetto originale di questo testo sta nell'aver trasformato la levatrice in un personaggio principale, fino ad affidarle -a un certo punto- il ruolo di voce narrante: «il racconto della levatrice è unico in tutta la letteratura apocrifa» (Giannarelli, 2009: 21).

Proprio le sezioni di questi due testi relative alla descrizione della venuta al mondo di Gesù, pressoché contemporanee e fra le più antiche narrazioni della natività<sup>8</sup>, presentano due motivi interessanti ai fini della riflessione proposta: quello della 'pausa cosmica' e quello della luce. Lo sviluppo di questi motivi non esaurisce, in effetti, gli spazi dei relativi

---

cristiani lo conoscessero, ma da questi testimoni non ricaviamo alcuna notizia certa o tale da potere fissare una datazione più precisa: Barcellona (2017): 42 (con bibliografia interna).

<sup>6</sup> Il codice Arundel contiene anche una parte sull'infanzia del Salvatore.

<sup>7</sup> Su questa fonte autonoma si veda Kaestli (1997: 219-233), che identificherebbe solo questa sezione della compilazione scoperta da James con il *Liber de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice*, respinto dal Decreto gelasiano; e più recentemente Norelli (2009: 184-188). L'edizione da usare per il *Protoevangelium* sta in Strycker (1961); mentre la nuova edizione critica della compilazione trasmessa dalle due forme Arundel e Hereford sta in Kaestli-McNamara (2001): 621-880. Sulla data e l'origine della compilazione: 636 ss.; i capitoli contenenti il racconto della natività: 800-820.

<sup>8</sup> Norelli ha mostrato che già prima della fine del I secolo circolavano piccole collezioni, di testi biblici o *testimonia* (in parte apocrifi) intorno alla nascita di Gesù, con tutta probabilità fruite dai testi in questione, Norelli (1994).

testi dove sia possibile avvertire echi dal mondo antico, tuttavia essi, oltre a essere centrali nella rappresentazione del parto e della nascita divini, appaiono intrinsecamente funzionali alla costruzione del racconto della natività come ‘mito’, categoria tipologica significativamente debitrice nei confronti del mondo classico. Contribuiscono, infatti, massimamente a determinare la collocazione fuori del tempo e dello spazio umani dell’evento descritto e a creare così lo speciale cronotopo ‘mitico’ nel quale è inglobato il momento *clou* dalla narrazione: l’incontro divino-umano<sup>9</sup>.

Non è d’altra parte intento di queste pagine proporre un censimento completo della presenza, accertabile o orecchiabile, del patrimonio classico nei testi esaminati, ma solo darne una campionatura abbastanza significativa da mostrare come questa produzione apocrifia stia nel solco di una tradizione culturale alta. Essa è, infatti, prodotto di menti istruite -non animate da meri intenti devozionali- e capaci di combinare in modo efficace moduli, immagini e riflessi di patrimoni altri e diversi, allo scopo di trasmettere contenuti complessi, pertinenti a questioni teologiche e di dottrina.

### La pausa cosmica

Il primo motivo, quello della ‘pausa cosmica’, presente in entrambi, sebbene sviluppato in modo diverso e autonomo, e sempre collocato in corrispondenza con il momento della nascita del Salvatore, è certamente quello più originale. Vari studi vi hanno rivolto l’attenzione in modo mirato<sup>10</sup> -esprimendosi in termini di «sospensione della vita cosmica», di «suspension du temps», di «tempo sospeso»- altri vi hanno fatto riferimento nei rispettivi commenti<sup>11</sup>, segnalando diversi richiami biblici e letterari, ma prendendo esclusivamente in esame il capitolo di *PJ* (18, 2-3). Più raramente è stato esaminato il passo corrispondente del *Liber* (Arundel 72 e Hereford 72), e non sembra che i due testi siano stati sottoposti, a questo proposito, a un confronto diretto.

---

<sup>9</sup> Ancora Barcellona (2017).

<sup>10</sup> Di Nola (1974) e Di Nola (1977: 26-28), con taglio antropologico e storico-religioso, fornisce la più ricca lista di riferimenti di area ebraica, greca e buddista; Bovon (1993), con accurato commento testuale e indicazione dei riferimenti letterari precedenti e successivi; e da ultimo in prospettiva filologico-letteraria: Marconi (2016).

<sup>11</sup> Per esempio Erbetta (1981: 36-37) o Giannarelli (2004: 40-41).

Il capitolo 18 di *PJ*, benché assente in alcuni manoscritti e nel papiro Bodmer 5, è ormai attribuito alla redazione primitiva del testo<sup>12</sup>. L'episodio, qualificato come «enigmatico» (Norelli, 2009: 175) e anche noto come 'visione di Giuseppe', si segnala per un brusco passaggio alla prima persona e perché costituisce una improvvisa parentesi nel flusso narrativo. Esso è costruito su una serie di proposizioni oppositive che rappresentano la coesistenza paradossale di un'azione e del suo contrario<sup>13</sup>. Il quadro è di forte impatto visivo, realizzato attraverso l'uso ridondante di verbi afferenti all'area semantica del vedere, e conduce in una immediata atmosfera di incanto-stupore a partire dall'aggettivo di gravidanza religiosa che qualifica l'aria, ἔκθαμβον:

PJ 18

(2) Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ περιεπάτουں καὶ οὐ περιεπάτουں. Καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν πόλον τοῦ οὐρανοῦ καὶ εἶδον αὐτὸν ἐστῶτα, καὶ εἰς τὸν ἀέρα καὶ εἶδον αὐτὸν ἔκθαμβον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἡρεμοῦντα. Καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶδον σκάφην κειμένην καὶ ἐργάτας ἀνακειμένους, καὶ ἦσαν αἱ χεῖρες αὐτῶν ἐν τῇ σκάφῃ. Καὶ οἱ μασώμενοι οὐκ ἐμασῶντο καὶ οἱ αἶροντες οὐκ ἀνέφερον καὶ οἱ προσφέροντες τῷ στόματι αὐτῶν οὐ προσέφερον, ἀλλὰ πάντων ἦν τὰ πρόσωπα ἄνω βλέποντα. (3) Καὶ εἶδον ἐλαυνόμενα πρόβατα, καὶ τὰ πρόβατα ἐστήκει· καὶ ἐπῆρεν ὁ ποιμὴν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τοῦ πατάξαι αὐτά, καὶ ἡ χεῖρ αὐτοῦ ἔστη ἄνω. Καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ ποταμοῦ καὶ εἶδον ἐρίφους καὶ τὰ στόματα αὐτῶν ἐπικείμενα τῷ ὕδατι καὶ μὴ πίνοντα. Καὶ πάντα θήξει ὑπὸ τοῦ δρόμου αὐτῶν ἀπηλαύνετο<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Bovon (1993): 256-257, sostiene l'appartenenza di questa pagina al testo primitivo su basi filologiche convincenti ripercorrendo le questioni poste dai manoscritti. In questa direzione anche Norelli, uno dei massimi studiosi della tradizione 'apocrifa' sulla figura di Maria, sul tema della verginità e dunque sulla natività: Norelli (2009: 175, n. 53) «Il brano manca nel papiro Bodmer, ma è di sicuro originario». Ancora Di Nola (1974) attribuiva la visione di Giuseppe a versioni redazionali più tarde, soprattutto a causa della sua assenza nel papiro Bodmer 5.

<sup>13</sup> Norelli suggerisce che l'autore potrebbe avere inteso estendere all'intera natura il paradosso espresso da uno dei *testimonia* -il n. 4: «ha partorito e non ha partorito» (apocrifo di Ezechiele)-, che già circolavano al tempo della composizione di *PJ* insieme ai testi che stavano diventando canonici, Norelli (2009): 175. In questa direzione anche Giannarelli (2004: 41), *contra* Marconi (2016: 4, n. 4) senza argomenti probanti.

<sup>14</sup> «(18, 2) E io, Giuseppe, camminavo e non camminavo. Levai gli occhi verso la volta del cielo e la vidi ferma, e poi verso l'aria e la vidi attonita e immobili gli uccelli del cielo. Guardai giù sulla terra e vidi un vaso che giaceva e degli operai proni con le mani

Giuseppe ha appena lasciato Maria in travaglio, per andare in cerca di una levatrice ebrea, che incontra -si direbbe provvidenzialmente- nel capitolo successivo. Qui il racconto riprende insieme al regolare scorrere del tempo e degli eventi (*PJ* 19). La sospensione, con l'arresto di ogni movimento naturale, sottolinea implicitamente il momento dell'ingresso del neonato Gesù nella realtà sensibile, cioè il momento in cui eternità divina e temporalità umana entrano in contatto. Quando Giuseppe e la donna giungono presso la grotta, la trovano avvolta da una nube, che lascia spazio prima a una luce abbagliante e poi -quando questa si dilegua - al bambino.

Nonostante in occasione di ierofanie risulti più noto e frequente un quadro di partecipazione attiva della natura -manifestantesi in sconvolgimenti e prodigi-, molte e varie, anche per area di provenienza, sono le suggestioni letterarie già richiamate per assonanza con la scena della natura immobilizzata offerta da *PJ*. Esse rinviano a descrizioni dell'alterità propria della dimensione divina o mitologica. *In primis* si pone la rappresentazione della dimora degli Dei, dove l'Olimpo si qualifica per l'estraneità a ogni variazione metereologica (mai agitato da venti, né bagnato da pioggia o coperto da neve) e per la situazione di permanente serenità, garantita dall'assenza di nubi e da una diffusa luminosità: [...] οὐτ'ἀνέμοισι τινάσσειται οὔτε ποτ'ὄμβρω / δεύεται οὔτε χιῶν ἐπιπίλνεται, ἀλλὰ μάλ'αἴθρη / πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ'ἐπιδέδρομεν αἴγλη, (*Odyssey*, VI 43-45)<sup>15</sup>.

Una situazione che contempla l'arresto della natura si trova anche in un momento tipico dell'*Eneide* di Virgilio. L'arrivo di Enea presso il Tevere, cioè nel luogo che gli è destinato dagli Dei e che dunque rappresenta

---

nel vaso. Ma quelli che masticavano non masticavano, quelli che prendevano (il cibo) non lo sollevavano, quelli che (lo) stavano portando alla bocca non lo portavano, ma gli sguardi di tutti erano volti verso l'alto. (18, 3) E vidi delle pecore spinte innanzi che invece restavano ferme: il pastore alzò la mano per percuoterle, ma la sua mano restò sospesa. Guardai la corrente del fiume e vidi i capretti con i muscoli sull'acqua, ma non bevevano. Poi, all'istante, tutte le cose ripresero il loro corso», (traduzione mia, come sempre quando non specificato). Il testo riportato è conforme -come per le seguenti citazioni- all'edizione di Strycker (1961: 148-151).

<sup>15</sup> «Non è scosso da venti, non è mai impregnato di pioggia, né vi cade la neve, ma interamente vi si stende l'aria pura senza nubi, un chiarore luminoso vi è diffuso». Richiamando questi versi comincia il saggio di Marconi (2016: 1).

-come è stato rilevato- se non una nascita certamente un inizio, viene infatti salutato dalla natura circostante con un attimo di pausa: [...] *venti posuere omnisque repente resedit / flatus* [...], (*Eneide* VII 27-28)<sup>16</sup>.

Già nei primi anni del secolo scorso, questa pagina del *Protoevangelium* veniva accostata alla scena che accompagna la nascita di Buddha in alcuni testi indiani, dove sembra trovarsi il primo sicuro esempio di quello che Di Nola definisce il motivo del «silenzio-immobilità», come reazione del cosmo di fronte a un fatto eccezionale ascrivibile all'area delle ierofanie (Di Nola, 1974: 188-192; Bovon, 1993: 258-259). Ma i richiami ai testi di area indiana-buddhista, che peraltro al di là dell'analogia tipologica sono difficilmente rinviabili a concreti contatti sottostanti<sup>17</sup>, restano fuori dal contesto storico-culturale sul quale si intende concentrare questa riflessione, cioè il modello classico e il suo intreccio con le radici bibliche, che stanno cronologicamente a monte della redazione delle sezioni dei racconti sulla natività presi in considerazione.

Dal mondo della tradizione greca proviene il noto frammento del notturno di Alcmane (VII a.C.), dove la rappresentazione della natura che dorme è catturata da uno sguardo includente varie dimensioni: dai monti alla terra, dai fondali marini alle dimore aeree dei volatili. L'accostamento di questa quiete notturna alla visione di Giuseppe è stato suggerito proprio dall'ampio respiro del quadro narrativo, dall'andamento ondulatorio (dall'alto verso il basso e poi ancora verso l'alto) e dalla ricchezza della descrizione popolata di esseri animati, ma si tratta di «impercettibili tracce»<sup>18</sup>:

εὔδουσι δ' ὀρέων κορυφαί τε καὶ φάραγγες  
 πρῶονές τε καὶ χαράδραι  
 φῦλά τ' ἔρπét' ὅσα τρέφει μέλαινα γαῖα  
 θῆρες τ' ὀρεσκώιοι καὶ γένος μελισσᾶν  
 καὶ κνώδαλ' ἐν βένθεσσι πορφυρέας ἄλός·  
 εὔδουσι δ' οἰωνῶν φῦλα ταυπτερύγων<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Segnalato da Giannarelli (2004), che osserva come Tiberino sia di fatto anche una divinità.

<sup>17</sup> Di Nola (1974: 195-197) poneva fra l'altro l'esigenza di ricerche specifiche e specialistiche.

<sup>18</sup> Marconi (2016: 9 e 14), che alla nota 15 suggerisce alcuni altri rimandi al mondo classico.

<sup>19</sup> «Dormono i vertici dei monti e i baratri, / le balze e le forre. / E le creature della terra bruna, / e le fiere cha ai monti s'acquattano, e gli sciami, / e i cetacei nei fondi del mare lucente. / Dormono le famiglie degli uccelli, / fermo palpito d'ali». L'immobilità del volo

Il contesto non è mitologico e non entrano in gioco epifanie divine. Questi versi echeggiano solo vagamente nella pagina di *PJ*, essi vi corrispondono, in definitiva, nella «tridimensionalità dello spazio» e nell'apertura dello sguardo.

I testi il cui richiamo è più pregnante sono *Le Baccanti* di Euripide (407-406 a.C.), *l'Edipo a Colono* di Sofocle (prima rappresentazione 401 a.C.) e un *Inno ad Apollo* di Limenio (138-128 a.C.)<sup>20</sup>. Nei versi di Euripide come in quelli di Sofocle l'arrestarsi del corso naturale è registrato esclusivamente come irrompere di un istantaneo e assoluto silenzio. È l'epifania di Dioniso, anticipata dalla comparsa di una luce di fuoco come una colonna tra cielo e terra, a determinare, ne *Le Baccanti* (vv. 1084-1085), l'ammutolarsi della natura. L'evento si segnala evidentemente come effetto del manifestarsi della presenza divina: σίγησε δ' αἰθήρ, σῖγα δ' ὕλιμος νάπη / φύλλ' εἶχε, θηρῶν δ' οὐκ ἄν ἤκουσας βοήν<sup>21</sup>.

Nell'*Edipo a Colono* (v. 1622-1623), l'improvviso silenzio prepara il richiamo divino che strappa Edipo dall'abbraccio delle figlie nell'ora del commiato, per guidarlo, infine, al suo estremo destino: [...] οὐδ' ἔτ' ὠρώρει βοή, / ἦν μὲν σιωπή, [...] <sup>22</sup>. In entrambi i casi il silenzio traduce in paralisi generale un timore panico, cioè la reazione naturale al presentarsi del numinoso fatale che sovrasta il naturale, del sacro con il suo carico di *fascinans* e *tremendum*, per dirla con Otto<sup>23</sup>.

Nel più tardo componimento per Apollo, la descrizione della gioiosa e subitanea calma che accoglie la nascita di Apollo, è fra i versi dell'*Inno* che hanno riscosso maggiore apprezzamento:

---

è colta dal traduttore e resa con un efficace ossimoro «fermo palpito», traduzione con testo a fronte in Pontani (2008: 155).

<sup>20</sup> Su questo componimento: Powell-Barber (1935: 66-67). Si veda anche Di Nola (1974: 178 e 197), per il quale va ricordata la rilevanza del «primo «modello greco-ellenistico, il quale potrebbe aver agito come prototipo».

<sup>21</sup> «L'etere tacque, tacque la boscosa / valle in ogni sua foglia, non s'udiva / voce o ansare di fiera», traduzione di Diano (1975: 1043).

<sup>22</sup> «Neppure una voce sorgeva più. Tutto era un silenzio profondo», traduzione di Diano (1975: 380).

<sup>23</sup> Otto (1917), già tradotto in italiano nel 1926 a cura di E. Bonaiuti, *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna Zanichelli.



πᾶς δὲ γάθησε πόλος οὐράνιος...  
 νηνέμους δ' ἔσχεν αἰθήρ ἀε[λλῶν ταχυπετεῖς δρόμους.  
 λῆξε δὲ βαρυβρόμου Νη(ρέως ζαμενὲς οἴδμ'  
 ἠδὲ μέγας Ὀκεανός, ὃς πέριξ [γᾶρ ὑγραῖς ἀγκάλαις ἀμπέχει<sup>24</sup>.

Qui sul silenzio prevale il senso di calma e immobilità, reso più forte dai versi costruiti su espressioni ossimoriche (sono senza vento le veloci corse dei turbini e si blocca l'onda impetuosa di Nereo che forte rimbomba) a sottolineare l'innaturale e immediata -come evidenzia l'uso dell'aoristo- stasi della natura. Anche se si tratta per lo più di corrispondenze tematiche e di riproposizioni di atmosfere assimilabili soprattutto sul piano tipologico, non può sfuggire all'inizio del passo di Limenio il termine πόλος, cioè il medesimo usato per indicare la prima cosa su cui si poggia lo sguardo di Giuseppe nell'episodio della 'visione' in *PJ*. Qui il termine è seguito dal genitivo τοῦ οὐρανοῦ, perfettamente corrispondente all'aggettivo οὐράνιος dell'*Inno*. Se, come pare, il termine πόλος, proprio del lessico cosmologico dei Greci, non figura nella *Settanta* ed è poco attestato nella letteratura giudaica (Bovon, 1993: 265), si potrebbe riconoscere in questa corrispondenza un'eco più percettibile che altrove.

Meno immediato sembra il parallelo con gli *Oracoli Sibillini*, ricordato da Bovon (1993: 258), che nel libro VIII (anteriore a Marco Aurelio) presentano una scena di sorridente quiete cosmica a onorare il bambino in fasce<sup>25</sup>.

Il passaggio dalle due tragedie classiche al componimento del II secolo sostiene l'idea -proposta dal saggio di Di Nola- di un'evoluzione, intesa come progressione, dal più arcaico motivo del silenzio -assente in *PJ*- a quello dell'immobilità cosmica, per cui dalla 'paralisi della parola', e di ogni sonorità, rappresentata nei testi più antichi ed essenziali, si giunge a 'una paralisi del movimento cosmico', che si sviluppa nell'espansione narrativa di scritture più tarde.

<sup>24</sup> «Si rallegrò tutta la volta del cielo, / l'etere senza vento mantenne le veloci corse dei turbini / si fermò l'onda impetuosa di Nereo che forte rimbomba / e subito (anche) il grande Oceano, che avvolge la terra in liquidi abbracci». Il testo riportato è conforme a Powell-Barber (1935: 66). *L'Inno ad Apollo* è segnalato da Di Nola (1974: 178) e da Bovon (1993: 262).

<sup>25</sup> Il testo suona così: «Al bambino in fasce andò incontro, lieta, la terra / sorrise il trono celeste e si rallegrò il mondo», (VIII, 474-475); traduzione in Monaca (2008: 183).

Il tema del silenzio occupa ed esaurisce, in effetti, la reazione alla presenza divina in tre testi veterotestamentari, che si datano fra VII e VI secolo a.C. Essi, richiamati dallo stesso studioso, mostrano come la condizione di afasia o mutismo cosmico -seppure in contesto teologico del tutto differente- sia necessaria e si direbbe d'obbligo di fronte al manifestarsi della parola divina: Sofonia 1,7 («Silenzio alla presenza del Signore Dio»); Abacuc 2,20 («Il Signore risiede nel suo santo tempio / Taccia, davanti a lui, tutta la terra»); Zaccaria 2,17 («Taccia ogni mortale davanti al Signore») (Di Nola, 1974: 179-180).

Diversamente ma in modo senz'altro evidente il motivo del silenzio si impone su quello dell'immobilità nel secondo dei due testi intorno ai quali ruotano queste pagine, cioè nel *Liber*, dove l'episodio in questione è situato nella parte iniziale del racconto assegnato alla voce della levatrice, che si sviluppa lungo cinque paragrafi (71-75). La donna in qualità di testimone passiva riferisce quanto è appena avvenuto nella grotta:

Hereford 72

«In ipsa autem hora quiescebant omnia cum summo silentio. Nam et venti cessaverunt nullum dantes amplius flatum, neque aliquod folium arborum motum est, neque aquarum sonus quisquam auditus est, nec moverunt se flumina, sed nec ulla vox hominum, volucrum, bestiarum aut ullius animalis super terram penitus audiebatur. Ipsa enim sidera cessaverant ab agilitate sui cursus. Erat itaque maximum silentium super omnem terram, quia erant omnia stupentia et expectantia adventum altitudinis magni Dei quasi terminum seculorum»<sup>26</sup>.

Il corrispondente paragrafo dell'altro codice (Arundel 72), presenta minime differenze testuali, la più significativa delle quali consiste nell'accostare all'inizio e alla fine, al tema dello stupore, quello del timore uni-

---

<sup>26</sup> «In quello stesso momento tutte le cose giacevano nel più profondo silenzio. Cesarono infatti i venti non emettendo più alcun soffio, non si agitò alcuna fronda d'albero, nessun suono d'acque si udì, né si mossero i fiumi. Per tutta la terra non si percepiva alcuna voce di esseri umani, né di volatili, di bestie o di altro animale. Perfino le stelle cesarono dal loro agile corso. Assoluto silenzio c'era dunque sulla terra intera, poiché ogni cosa era colta da stupore e aspettava l'avvento della maestà del gran Dio, quasi fine dei secoli». Il testo riportato è conforme -come quello delle seguenti citazioni- all'edizione di Kaestli-McNamara (2001: 808-809).

versale, che rinvia a una concezione teologica più legata al contesto veterotestamentario. L'improvvisa assenza di moto è rincalzata puntualmente prima e dopo dalla totale insonorizzazione della natura, che la ingloba. La stessa voce narrante spiega l'eccezionalità della situazione descritta con l'attesa dell'avvento divino. Anche in questa versione della 'pausa cosmica', che gli studi più recenti ribadiscono essere indipendente da *PJ*<sup>27</sup>, si avvertono le assonanze con i riferimenti dal mondo antico e dalle *Sacre Scritture*, cioè con i versi di poeti e con i versetti biblici che indicano nel silenzio e nell'immobilità indici preparatori a epifanie e rivelazioni divine. Si direbbe, anzi, che l'eco si senta qui con maggiore evidenza, benché vi si confondano ancora meglio le suggestioni originali. L'ipotesi di una maggiore arcaicità del motivo del silenzio poi progredito in quello della stasi della natura, potrebbe suggerire che *PJ* rappresenti un'espansione narrativa<sup>28</sup> di quel motivo, fino a cancellarlo per assorbirlo totalmente in quello della 'sospensione del tempo' o 'pausa cosmica'. L'idea non è forse del tutto peregrina se -come pare- chi ha redatto *PJ* ha conosciuto la fonte più antica della compilazione trasmessaci dai due codici Arundel e Hereford (Kaestli, 1997: 231-232) e ne ha mediato, modificato o attenuato anche altri contenuti, come quello della luce (Norelli, 2009: 185-186).

### La luce

E veniamo così al tema della luce, il secondo elemento a partire dal quale si possono evidenziare suggestioni dal mondo antico evocate da questi due racconti della natività. Si tratta di un elemento che ha sollecitato l'attenzione per le ambigue implicazioni dottrinarie. Soprattutto nel *Liber* questo tema, dilatato e a lungo declinato, si configura come un dato di incerta interpretazione, che ha alimentato sospetti di docetismo<sup>29</sup>, più spesso di quanto non sia avvenuto per i riferimenti alla luce di *PJ*, diversamente contenuti e circoscritti sebbene anch'essi problematici:

---

<sup>27</sup> Anche se è del tutto verosimile che entrambi i testi siano tributari di raccolte di *testimonia*, diversamente fruiti e sviluppati (vedi *supra* nota 12).

<sup>28</sup> Su questa espressione Barcellona (2017: 37-38).

<sup>29</sup> Si veda Norelli (2001), dove sono raccolti testi antichi non estranei a elementi di dottrine docetiste, nei quali si veicola l'idea di parto e nascita anomali del bambino Gesù. Sulla questione del docetismo in questa fonte: Kaestli-McNamara (2001: 116-117).

PJ 19

(2) [...] καὶ ἔστησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ σπηλαίου. Καὶ ἦν νεφέλη σκοτεινὴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον. Καὶ εἶπεν ἡ μαῖα. «Ἐμεγαλύνθη ἡ ψυχὴ μου σήμερον, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου παράδοξα σήμερον, ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ γεγένηται.» Καὶ παραχρῆμα ἡ νεφέλη ὑπεστέλλετο τοῦ σπηλαίου, καὶ ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ φέρειν. Καὶ πρὸς ὀλίγον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο, ἕως ἐφάνη βρέφος, καὶ ἦλθεν καὶ ἔλαβε μασθὸν ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας<sup>30</sup>.

All'arrivo di Giuseppe e della levatrice nei pressi della grotta, la percezione del miracolo appena avvenuto è subito introdotta dall'esclamazione della donna. La nascita si svela solo dopo una breve sequenza di immagini, che dall'oscuramento dovuto alla nube si aprono a una luce così intensa da non essere sopportata dalla vista. Dopo questo efficace effetto contrasto: oscurità/luminosità, la luce si dilegua lasciando apparire il neonato. La nube che adombra (νεφέλη σκοτεινὴ ἐπισκιάζουσα) richiama i *Vangeli* di Marco e Matteo e l'episodio della trasfigurazione rivelatrice della divinità di Gesù, mentre in Luca l'uso dell'espressione coincide con il momento del concepimento per mezzo della potenza divina<sup>31</sup>. Quanto al quadro complessivo, in questa pagina si è intravista una possibile attenuazione del racconto del *Liber*, dove la presenza della luce è, invece, perfino ridondante. Il racconto è ancora affidato alla levatrice:

Hereford 73, 1-3

«[...] Et cum processisset infans Deus de ventre virginis matris, statim ipsa que genuit prima adoravit eum quem vidit se enixam. Est autem in-

<sup>30</sup> «(19, 2) E si fermarono dove era la grotta. C'era una densa nube che adombrava la grotta. E la levatrice disse 'oggi la mia anima è stata magnificata, da momento che oggi i miei occhi videro cose straordinarie, perché la salvezza è nata per Israele'. E all'istante la nube si ritirò dalla grotta, e dentro la grotta apparve una grande luce che gli occhi non sopportarono. E poco dopo quella luce si ritirò, finché apparve un bambino; e venne e prese la poppa da sua madre, Maria», in Strycker (1961: 154-156).

<sup>31</sup> Si vedano Marco 9, 7; Matteo 17, 5 e Luca 1, 35. Per il commento Giannarelli (2009: 15), che segnala anche nelle espressioni di gioia della levatrice un riferimento al *Magnificat*. Diversa sembra la funzione della nuvola in *Esodo* (13, 21-22). Qui la colonna di nube di giorno e la colonna di fuoco di notte rappresentano il Signore che guida e protegge il popolo di Israele, non annunciano una ierofania né servono a custodire il segreto di un miracolo. Per approfondire Régerat (2007: 42-44).

fans ad modum solis circumfulgens vehementer. [...] Ipsa quoque lux que iam nata est claritate lucis sue obumbravit solis lucem. Nam et hec spelunca impleta est lumine claro et omni odore suavissimo. Sic autem nata est hec lux quemadmodum nascitur ros qui de celo descendit in terram<sup>32</sup>.

La donna prosegue insistendo sullo stupore e sul timore in lei generati dalla vista dello straordinario chiarore prodotto dalla «luce appena nata», la quale contraendosi, dà luogo alla presenza del bambino:

Hereford 74, 1

«[...] Ipsa vero lux paulisper in sese residere cepit et assimilavit se infantem. Et in continenti splendore natus est infans, sicut solent alii infantes nasci»<sup>33</sup>.

Aggiunge, infine, che il neonato non reca tracce di sporczia, non piange e non pesa, ma mentre lo tiene in braccio egli le sorride «iocundissimo risu» e sprigiona dagli occhi una «lux magna tanque coruscus» (Hereford 74,3).

In questo resoconto della nascita si registra, in effetti (in modo un po' più pregnante in Arundel, ma senza differenze da segnalare), una sorta di confusione fra luce e bambino, che sembra inficiare la corporeità di quest'ultimo<sup>34</sup> e scivolare su posizioni eretizzanti. La luce che nasce sembra prendere soltanto le sembianze di un bambino -cosa che è altro dall'esserlo-, ma poi si precisa che il bambino è nato come tutti gli altri. Questa ambiguità, giocata su una sorta di equilibrismo retorico e giudi-

---

<sup>32</sup> «Non appena il Dio infante venne fuori dal ventre della madre vergine, subito ella stessa adorò colui che aveva partorito. È, invero, un infante che rifulge vigorosamente come il sole. [...] Infatti la stessa luce che era nata con la luminosità del suo splendore offuscava la luce del sole. Anche questa grotta è colma di luce e di una fragranza soavissima. Così nacque questa luce come nasce la rugiada che dal cielo irrorà la terra», Kaestli-McNamara (2001: 810). Cristo come sole di salvezza, più luminoso della luce del sole, è un tema di grande fortuna, Giannarelli (2009: 22).

<sup>33</sup> «La stessa luce a poco a poco cominciò a concentrarsi fino a farsi simile a un bambino. E, in contiguità allo splendore, nacque un bambino come sono soliti nascere anche gli altri bambini» (Kaestli-McNamara, 2001: 812).

<sup>34</sup> La luce, infatti, alla quale Dio dà origine subito dopo avere iniziato a creare cielo e terra (Genesi 1, 1-5), era -al tempo della stesura della Bibbia e ancora per moltissimi secoli- considerata un elemento immateriale.

cata a rischio di confusione con le dottrine docetiste, è probabilmente responsabile della scarsa fortuna di questo ‘apocrifo’ rispetto ad altri.

Ma non è qui in oggetto l’eventuale attribuzione di tracce eterodosse al testo del *Liber*, o a quello di *PJ*, che sembrano entrambi, più che altro, finalizzati a valorizzare l’eccezionalità della nascita, a testimoniare la verginità di Maria, in chiave miratamente cristologica –in linea con la cristologia alta (Prinzivalli-Simonetti, 2012: 40)– e a esprimere e risolvere in forma narrativa nodi esegetici e dottrinali di particolare peso e impegno. Questi testi affrontano, in realtà, il tema della divina incarnazione, già estremamente problematico tra I e II secolo d.C., e lo fanno in modo diverso, ma solo diversamente efficace rispetto ai trattati dottrinari o ai confronti fra teologi in sede conciliare. Proprio nella letteratura apocrifia cresciuta intorno alla figura di Maria il tema trova grande spazio, e prepara il terreno a futuri sviluppi, come hanno mostrato gli studi di Norelli<sup>35</sup>.

Evocare la luce in occasione di un evento del genere, cioè di nuovo in presenza di un’epifania sacra o divina, può considerarsi il ricorso a un *topos* abusato (Erbeta, 1981: 36-37 e 42) e perciò scarsamente pregnante<sup>36</sup>. Proprio nei versi de *Le Baccanti* ricordati poco sopra, l’apparizione di Dioniso, che determina l’ammutolarsi della natura, è preceduta da quella di una colonna di luce tra terra e cielo. Ma qui preme soprattutto proporre qualche riferimento alle radici culturali in tema di luce e di simbologia della luce che possono avere influito su questi racconti, anche se proprio in queste pagine del *Liber* sono riscontrabili almeno due riflessi provenienti dal patrimonio della letteratura classica estranei al discorso sulla luce. E cioè il sorriso del bimbo sulle ginocchia della levatrice, che riporta alla memoria il celebre verso dell’*Ecloga* IV di Virgilio: *incipit parve puer risu cognoscere matrem* (v. 60), e l’accostamento tra nascita della luce/bambino e la rugiada discesa sulla terra, che rievoca il mito di Danae fecondata da Zeus sotto forma di pioggia d’oro, ricordato nell’*Antigone* di Sofocle (vv. 944- 950).

---

<sup>35</sup> Nel caso di Maria l’apporto degli apocrifi appare fondamentale per le profonde influenze sul culto, sulla devozione, sulla letteratura, sulla teologia e sull’arte (Norelli, 2000).

<sup>36</sup> La luce e la sua simbologia sono questioni che attraversano la storia delle religioni in modo così invasivo che è impossibile fornire una bibliografia; segnalo solo un’opera che può considerarsi un buon avvio lungo questi percorsi: Ries-Ternes (1997).

In tema di nascita, la scena descritta dal *Liber* assimilabile al parto di una luce, quasi l'idea di un prodigio tradotto in miracolo<sup>37</sup>, fa pensare al prodigio di natura onirica occorso, secondo Svetonio, al padre di Augusto, Gaio Ottavio, durante la gestazione della moglie Azia: *somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortur* (*Vita di Augusto* 94). La storia, chiaramente costruita *ex post*, è solo un esempio del valore e dell'uso, simbolici celebrativi e potenzianti, di luce e sole, operativi nel primo ventennio del II secolo e largamente presenti più di duecento anni dopo, in epoca costantiniana, in funzione della figura imperiale<sup>38</sup>. Ma il raggio luminoso del sole partorito da Azia nel sogno del padre del nascituro, nella sua essenzialità narrativa, sembra perfettamente corrispondere alla nascita di luce sviluppata nel racconto della natività divina di Gesù.

Un richiamo alla luce semanticamente molto pregnante, che potrebbe avere condizionato e influenzato le descrizioni di questi testi, si trova nel più tardo dei canonici, il *Vangelo di Giovanni*. Proprio all'inizio, subito dopo il noto prologo «in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio», vi si trovano espressioni dense che legano Gesù Cristo/Verbo al motivo della luce come simbolo teologico: «in Lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini» (1, 4) e che suggeriscono la stretta connessione tra incarnazione divina e illuminazione: «veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (1, 9).

Più che riferimenti testuali o analogie tematiche, però, credo che in queste pagine siano da rintracciare echi e tradizioni culturali che impregnano l'atmosfera, non solo religiosa, del tempo e degli ambienti in cui questi racconti della natività venivano prodotti e che i rispettivi autori respiravano, anche senza consapevolezza teorica o intenti programmatici.

Basti pensare alla diffusione del mitraismo, una religione intimamente connessa al culto di luce e sole -nelle diverse letture, contestualmente e alternativamente, in competizione o a rischio di confusione con il cristianesimo-, che avrebbe conquistato l'impero proprio all'inizio dell'era cristiana: il primo mitreo di cui si abbia evidenza sembra essere stato

---

<sup>37</sup> Sul significato attribuito a prodigio (a differenza di miracolo che si connota in senso cristiano) rinvio a Barcellona (2017bis): 147-150.

<sup>38</sup> Si vedano in tema gli studi recenti di Giuffrida (2017) e Neri (2017). Il sogno riferito da Svetonio è ripreso da Cassio Dione, ma non destinato a particolare fortuna (Cresci Marrone, 2017).

costruito a Roma al tempo di Domiziano<sup>39</sup>. Ma più forte e profonda va considerata l'incidenza della filosofia antica, nei confronti della quale il debito del cristianesimo è ampiamente riconosciuto, soprattutto del pensiero platonico e neoplatonico, con le dottrine filosofiche in merito al tema della luce, connessa all'idea di buono/bene, che finisce con l'essere implicata nel divino e considerata manifestazione propria del divino. Si ricordi su tutte l'ampia dissertazione dedicata da Platone al tema nella *Repubblica*, dove il discorso si intride del linguaggio mitico-religioso senza mai obliterarlo (Calabi, 2003).

Le impronte del passato che questi racconti conservano, e che si è cercato almeno in parte di ricordare, sono probabilmente solo alcune delle possibili suggestioni che questi testi sollecitavano -anche in modo irriflesso- nei destinatari, per i quali quel passato era meno passato. Esse erano, d'altra parte, per i rispettivi autori il portato di un bagaglio acquisito e sedimentato, che poteva ben contribuire a trasmettere ai contemporanei contenuti nuovi e complessi, attivando linguaggi comuni e retaggi condivisi.

L'eredità culturale del mondo antico entra, si direbbe spontaneamente, nei racconti della natività di Gesù, per incontrarsi con l'enorme serbatoio del patrimonio scritturistico da essi mobilitato<sup>40</sup>, mescolarsi e contribuire a veicolare in forma alternativa e capace di includere un pubblico più esteso e vario possibile, il paradosso dell'incarnazione. Si realizza così anche in questi racconti, come in tanta parte della produzione letteraria cristiana, un'opera di mediazione fra radici e culture, che ne dimostra anche il carattere di letteratura colta, elaborata da menti istruite e aduse agli strumenti dell'*ars scribendi*.

### Bibliografia

BARCELLONA, R. (2017a), «La natività nei Vangeli apocrifi dell'Infanzia: costruzione di un racconto mitico», *Augustinianum* 57, 35-56.

---

<sup>39</sup> Si veda Ries (2013), che offre un quadro assai ricco e si conclude con il binomio, che qui interessa: mitraismo e cristianesimo. E più recentemente Nagel, S.- Quack, J.F.-Witschel Ch. (2017).

<sup>40</sup> A questo proposito si è parlato anche di midrashim e tecnica midrashica (Giannarelli, 2009: 5; McNamara, 1995; Cothenet., 1988).



- (2017b), «Prodigi, politica e provvidenza negli *Historiarum libri decem* di Gregorio di Tours», in M. Cassia – C. Giuffrida (eds.), *I disegni del potere, il potere dei segni*, Ragusa: Edizioni di Storia e Studi Sociali, 147-162.
- BARCELLONA, R.-SARDELLA, T. (in press), «Dal paganesimo al cristianesimo: conversione dell'eros?», in *Eros Romanzo*, numero monografico di *Critica del testo*.
- BOVON, F. (1993), «La suspension du temps dans le Protévangile de Jacques», in F. Bovon (ed.), *Révélation et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*, Genève : Labor et Fides, 253-270.
- BRUBAKER, L.-CUNNINGHAM, M.B. (2011), (eds.) *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, Farnham-Burlington: Ashgate.
- CALABI, F. (2003), «Il sole e la sua luce», in M. Vegetti (ed.), *Traduzione e commento della 'Repubblica' di Platone*, V, Napoli: Bibliopolis, 327-354.
- COTHENET, E. (1988), «Le Protoévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 25/6, Berlin-New York : Walter de Gruyter, 4252-4269.
- CRESCI MARRONE, G. (2017), «Fra *sidus* e *sol*: le alterne vicende del capitale simbolico augusteo in età tardo antica», in M. Cassia – C. Giuffrida (ed.), *I disegni del potere, il potere dei segni*, Ragusa: Edizioni di Storia e Studi Sociali, 11-23.
- DIANO, C. (1975), *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Firenze: Sansoni.
- DI NOLA, A.M. (1974), «Sospensione della vita cosmica», in Di Nola, A.M. (ed.), *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Firenze: Vallecchi, 173-199.
- DI NOLA, A.M. (1977), *Vangeli apocrifi. Natività e infanzia*, Lodi: Guanda.
- ERBETTA, M. (1981), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, Vangeli I 2. Infanzia e Passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Torino: Marietti.
- GIANNARELLI, E. (2004), «Vangeli Apocrifi. Testi letterari, devozionali e non solo: i Vangeli dell'infanzia», in A. Lenzuni (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 29-63.
- GIANNARELLI, E. (2009), «La levatrice. Dai Vangeli Apocrifi ai presepi napoletani», *Il riposo nella tenda* 35, 11-30.
- GIANOTTO, C. (2009), *I vangeli apocrifi*, Bologna: Il Mulino.

- GIANOTTO, C. – NORELLI, E. – PESCE, M. (2008), in E. Prinzivalli (ed.), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Roma: Carocci.
- GIUFFRIDA, C. (2017), «*Ab oriente lux*: gli inizi di una 'splendida' carriera», in M. Cassia – C. Giuffrida (ed.), *I disegni del potere, il potere dei segni*, Ragusa: Edizioni di Storia e Studi Sociali, 25-56.
- KAESTLI, J.-D. (1997), «Recherches nouvelles sur les 'Évangiles latins de l'enfance' de M.R. James et sur un récit apocryphe mal connu de la naissance de Jésus», *Études théologiques et religieuses* 72, 219-233.
- KAESTLI, J.-D. – MCNAMARA, M. (2001), *Apocrypha Hiberniae I. Evangelia infantiae*, (CCSA 14): *Latin infancy Gospels. The J Compilation*: 621-880, Turnhout: Brepols.
- MARCONI, G. (2016), «Il 'tempo sospeso': suggestioni letterarie nella lettura del *Protovangelo di Giacomo*, 18, 2-3», *Futuro Classico* 2, 1-14.
- MCNAMARA, M. (1995), «Midrash, Apocrypha, Culture Medium and Development of Doctrine. Some Facts in Quest of a Terminology», *Apocrypha* 6, 127-164.
- MONACA, M. (2008), *Oracoli Sibillini. Introduzione, traduzione e note a cura di M. Monaca*, Roma: Città Nuova.
- NAGEL, S. – QUACK, J.F. – WITSCHERL, C.H. (2017), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- NERI, V. (2017), «Il corpo luminoso dell'imperatore», in M. Cassia – C. Giuffrida (ed.), *I disegni del potere, il potere dei segni*, Ragusa: Edizioni di Storia e Studi Sociali, 57-66.
- NORELLI, E. (1994), «Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits de la naissance de Jésus», *Revue de théologie et de philosophie* 44, 305-324.
- (2000), «La Vergine Maria negli apocrifi», in C. Leonardi – A. Degl'Innocenti (eds.), *Maria Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali*, Milano: Centro Tibaldi, 21-42.
- (2001), «Maria nella letteratura apocrifa dei primi tre secoli», *Theotokos* 9, 191-225.
- (2009), «Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica», in E. Dal Covolo – A. Serra (eds.), *Storia della mariologia. I. Dal modello biblico al modello letterario*, Firenze, Città Nuova, 143-254 (ora con

- qualche aggiornamento in NORELLI, E. (2009) *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève : Labor et Fides, 2009).
- OTTO, R. (1917), *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Breslau : Trewendt und Granier.
- PONTANI, F.M. (2008), *Lirici Greci. Testo a fronte. A cura di S. Beta. Traduzione di Filippa Maria Pontani*, Torino: Einaudi.
- POWELL, J.U. – BARBER, E.A. (1935), *Nuovi capitoli della Letteratura Greca*, Firenze: Le Monnier.
- PRINZIVALLI, E. – SIMONETTI, M. (2012), *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia: Morcellina.
- RÉGERAT, PH. (2007), «La colonne de feu et sa symbolique dans la littérature chrétienne de l'Antiquité», in F. Vion-Delphin – F. Lassus (eds.), *Les hommes et le feu de l'Antiquité à nos jours. Du feu mythique et bienfaiteur au feu dévastateur*, Paris, Presses universitaires de Franche-Comté, 41-50.
- RIES, J. – TERNES, CH.M. (1997), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Milano: Jaka Book.
- RIES, J. (2013), *Il culto di Mithra. Dall'India vedica ai confini dell'Impero romano*, Milano: Jaka Book.
- STRYCKER DE, E. (1961), *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Bruxelles : Société des Bollandistes.
- TESTAFERRI, F. (2011), *I vangeli sconosciuti. I vangeli apocrifi e il Gesù storico*, Assisi: Cittadella Editrice.

BARCELLONA, Rossana, «Echi dal mondo antico nel racconto della natività: il *Protoevangelium Jacobi* e il *Liber de nativitate Salvatoris*», *SPhV* 20 (2018), pp. 27-46.

#### ABSTRACT

---

L'articolo cerca di mettere in evidenza l'eredità del mondo antico presente in due fra i più antichi racconti della nascita di Gesù: il *Protoevangelium Jacobi* e il *Liber de nativitate Salvatoris*, appartenenti alla categoria degli 'Apocrifi del Nuovo Testamento'. L'obiettivo è mostrare come questi testi abbiano combinato cultura classica e patrimonio biblico e come, anche per questo, debbano essere considerati produzione colta.

PAROLE CHIAVE: Natività; Eredità Culturale; Vangeli Apocrifi; 'Pausa Cosmica'; Luce Divina.

#### ABSTRACT

---

The article tries to highlight the ancient world's heritage in two among the oldest Jesus birth stories: the *Protoevangelium Jacobi* and the *Liber de nativitate Salvatoris*, both belonging to the category of the 'New Testament Apocrypha'. The aim is to show how these texts mixed classical and biblical culture and how, also for this reason, they should be considered as high culture products.

KEYWORDS: Cultural Heritage; Jesus Birth; Infancy Gospels; 'World on Pause'; Holy Light.