UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE LINGUISTICHE, FILOLOGICHE, LETTERARIE E STORICO-ARCHEOLOGICHE

curriculum
POESIA E CULTURA GRECA E LATINA IN ETÀ TARDOANTICA E MEDIEVALE

CICLO XXVIII

GREGORIO NAZIANZENO

Εἰς ἐπισκόπους [*carm.* II,1,13. II,1,10]

Introduzione, testo critico, commento e appendici

TUTOR

Chiar.mo Prof. Roberto Palla

SECONDO TUTOR

Chiar.ma Prof.ssa Maria Grazia Moroni

DOTTORANDA

Dott.ssa Laura Valente

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Roberto Palla

Anno 2018

BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI

Accorinti = Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto XX. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di D. Accorinti, Pisa 1996.

ADB = Allgemeine Deutsche Biographie, I-LVI, Leipzig 1875-1912 (consultabile anche sul sito http://mdz10.bib-bvb.de/~ndb/index.html).

Ald. = Gregorii episcopi Nazanzeni carmina ad bene, beateque vivendum utilissima nuper e graeco in latinum ad verbum fere tralata…, Venetiis 1504.

Agosti = Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto. Introduzione, Edizione critica, traduzione e commento a cura di G. Agosti, Firenze 2003.

Althaus = H. Althaus, Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz, Münster/Westf, 1972.

Anzivino = F.M. Anzivino, 1504/1, in: AA.VV., Gregorio di Nazianzo in Occidente. I. Edizioni e traduzioni latine a stampa. 1550-1549. A cura di R. Palla, M.G. Moroni, C. Crimi, A. Dessì, Pisa 2010 (‘…et alia’ 1), pp. 34-38.

Bacci = Gregorio Nazianzeno, Ad Olimpiade [*carm.* II,2,6]. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici di L. Bacci, Pisa 1996 (‘Poeti cristiani’ 2).

Baldoncini = Gregorio Nazianzeno, ΔΙΑΦΟΡΩΝ ΒΙΩΝ ΜΑΚΑΡΙΣΜΟΙ [*carm.* I,2,17] ΟΡΟΙ ΒΙΟΥ [*carm.* II,1,2]. Introduzione, testo critico, commento e appendici, a cura di A. Baldoncini. Tesi di dottorato, Macerata 2006.

Bandini = A.M. Bandini, Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Laurentianae, I-II, Florentiae 1764-1768 (fotorist. Lipsiae 1961).

Bellini = E. Bellini, La Chiesa nel mistero della salvezza in San Gregorio Nazianzeno. Venegono Inferiore 1970.

Bénin = R.-M Bénin, Une autobiographie romantique au IV° siècle. Le Poème II,1,1 de Grégoire de Nazianze. Introduction, texte critique, traduction et commentaire, Diss. dact. Montpellier 1988.

Bernardi, *Discours 1-3* = Grégoire de Nazianze, Discours 1-3. Introduction, texte critique, traduction et notes per J. Bernardi, *SC* 247, Paris 1978.

Bernardi, *Discours 4-5* = Grégoire de Nazianze, Discours 4-5. Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes per J. Bernardi, *SC* 309, Paris 1983.

Bernardi, *Discours 42-43* = Grégoire de Nazianze, Discours 42-43. Introduction, texte critique, traduction et notes per J. Bernardi, *SC* 384, Paris 1992.

Bernardi, *Gregorio* = J. Bernardi, Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della patristica, Roma 1997 [Grégoire de Nazianze, Paris 1995].

Beuckmann = Gregor von Nazianz: Gegen die Habsucht (Carmen 1,2,28). Einleitung und Kommentar von U. Beuckmann, Paderborn 1988.

Bill. 1 = Divi Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, Opera omnia, quae quidem extant, nova translatione donata, una cum doctissimis Nicetae Serronij commentariis..., intextis... quibusdam Pselli enarrationibus... Adiunctum est... Nonni opusculum... Quae omnia nunc primum Latina facta sunt, Iacobi Billii Prunaei... diligentia et labore..., Parisiis 1569.

Bill. 3 = D. Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, Opera omnia quae extant, nunc primum propter novam plurimorum librorum accessionem in duos Tomos distincta: Cum doctissimis Graecorum, Nicetae Serronij, Pselli, Nonni, et Eliae Cretensis Commentariis. Iacobo Billio Prunaeo... Interprete et Scholiaste, I-II, Parisiis 1583.

BP = Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, V. Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Paris 1991.

Buonocore = M. Buonocore, Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980), I-II, Città del Vaticano 1986.

Caill. = Sancti Patris nostri Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni,... Opera omnia quae extant... ad Mss. Codices..., nec non ad antiquiores Editiones castigata; multis aucta,... II, Post operam et studium Monachorum Ordinis sancti Benedicti e Congregatione sancti Mauri; edente et accurante D.A.B. Caillau, Parisiis 1840.

Canart - Peri = P. Canart - V. Peri, Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano 1970.

Ceresa, *Bibliografia 1* = M. Ceresa, Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985), Città del Vaticano 1991.

Ceresa, *Bibliografia 2* = M. Ceresa, Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1986-1990), Città del Vaticano 1998.

Ciccarese, *Animali II* = Animali simbolici. Alle origine del bestiario cristiano, II (Leone-Zanzara). A cura di M.P. Ciccarese, Bologna 2007 (‘Biblioteca Patristica’ 44).

Conte = Gregorio Nazianzeno, Εἰς ἑαυτὸν [*carmina* II,1,30 e II,1,68]. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, a cura di A. Conte. Tesi di dottorato, Macerata 2011.

Costanza, *Scelta* = S. Costanza, La scelta della vita nel carme I,2,10 di Gregorio di Nazianzo. La Priamel dei valori e delle professioni e il topos ἄλλοι μὲν – ἐγὼ δέ, in: AA.VV., Studi in onore di Anthos Ardizzoni. A cura di E. Livrea e G.A. Privitera, I, Roma 1978, pp- 231-280.

Coxe = Bodleian Library. Quarto Catalogues. I. Greek manuscripts by H.O. Coxe. Reprinted with corrections from the edition of 1853, Oxford 1969.

Crimi, *Bisanzio* = C. Crimi, Gregorio il Teologo e Bizanzio, ‘Quaderni di Studi’ n. 8/2008, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Lecce, pp. 33-48.

Crimi, *Colori* = C. Crimi, I colori nelle poesie di Gregorio Nazianzeno, in AA.VV., Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica, 36. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2007, Roma 2008, pp. 349-357.

Crimi, *Edizioni* = C. Crimi, Note su alcune edizioni di Gregorio Nazianzeno apparse tra il 1550 e il 1568, in: AA.VV., I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI. Atti del Convegno di Studi. Firenze, Certosa del Galluzzo 25-26 giugno 1999. A cura di M. Cortesi, Firenze 2001, pp. 147-165.

Crimi, *Nazianzenica II* = C. Crimi, Nazianzenica II. Sulla chiesa di S. Anastasia ovvero di S. Gregorio il Teologo a Costantinopoli, 'Orpheus' 13, 1992, pp. 149-150.

Crimi, *Silenzio* = C. Crimi, La dimensione pubblica del silenzio in Gregorio Nazianzeno, in: AA.VV. Silenzio e parola nella patristica, XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Augustinianum, 6-8 maggio 2010, pp. 389-396.

Crimi - Kertsch = Gregorio Nazianzeno. Sulla virtù *carme giambico* [I,2,10]. Introduzione, testo critico e traduzione di C. Crimi [pp. 25-187]. Commento di M. Kertsch [pp. 189-381]. Appendici a cura di C. Crimi [pp. 383-417; 435-457] e J. Guirau [pp. 419-433], Pisa 1995 ('Poeti cristiani' 1).

Criscuolo = U. Criscuolo, *Imitatio* e tecnica espressiva in Gregorio di Nazianzo, in: AA.VV., Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore. A cura di C. Moreschini e G. Menestrina, Bologna 1992, pp. 117-150.

Daniélou = J. Daniélou, I simboli cristiani primitivi, Arkeios Roma 1997.

Demoen = K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics ('Corpus Christianorum, *Lingua Patrum*' 2), Turnhout 1996.

De Stefani = C. De Stefani, Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Bologna 2002 ('EIKASMOS. Studi' 6).

Devreesse II = Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti iussu Pii XI..., Codices Vaticani graeci. Tomus II. Codices 330-603. Recensuit R. Devreesse, Città del Vaticano 1937.

Diekamp = F. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Münster 1907.

Domiter = Gregor von Nazianz, De humana natura (c. 1,2,14). Text, Übersetzung, Kommentar von K. Domiter, Frankfurt am Main 1999.

DPAC = Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane, diretto da Angelo di Berardino, I-III, Genova-Milano 2006-2008.

DSp = Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire..., Paris 1932-

Dziech = I. Dziech, De Gregorio Nazianzeno diatribae quae dicitur alumno, Poznan 1925.

Fatti= Il cane e il poeta: Gregorio Nazianzeno e Massimo il Cinico (su Greg. Naz. carmm. II,1,39 e II,1,41), in AA.VV., Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica, 36. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2007, Roma 2008, pp. 303-317.

Frangeskou = V.A. Frangeskou, Gregory Nazianzen's Usage of the Homeric Simile, 'Hellenica' 36, 1985, pp.12-26.

Gallavotti = C. Gallavotti, Planudea, «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei classici greci e latini» n.s. 7 (1959), pp. 25-50.

Gallay, *Lettres* = Saint Grégoire de Nazianze, Lettres. Texte établi et traduit par P. Gallay, I-II, *LesBL*, Paris 1964-1967.

Gallay, *Vie* = P. Gallay, La vie de Saint Grégoire de Nazianze, Lyon-Paris 1943.

Gallay - Jourjon, *Discours 27-31* = Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours théologiques). Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon, *SC* 250, Paris 1978.

Gallay – Jourjon, *Lettres Théologiques* = Grégoire de Nazianze, Lettres Théologiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon, *SC* 208, Paris 1974.

Gertz = N. Gertz, Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I. Mit Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1986.

Greco = Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. Greco, Alessandria 2004 (‘Hellenica’ 12).

Gregorio di Nazianzo, Orazioni = Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni, a cura di C. Moreschini, traduzione con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli, introduzione di C. Moreschini, prefazione a cura di C. Crimi e M. Vincelli, Milano 2000.

Gregorio Nazianzeno, Epistole = Gregorio Nazianzeno, Epistole. A cura di A. Conte, Roma 2017 (‘Collana di testi patristici’ 248).

Gregorio Nazianzeno, Poesie 1 = Gregorio Nazianzeno, Poesie/1. Introduzione di C. Moreschini. Traduzione e note a cura di C. Moreschini, I. Costa, C. Crimi, G. Laudizi, Roma 1994 (‘Collana di testi patristici’ 115).

Gregorio Nazianzeno, Poesie 2 = Gregorio Nazianzeno, Poesie/2. Introduzione di C. Crimi. Traduzione e note di C. Crimi (*carmi* II,1,1-10.12-50) e di I. Costa (*carmi* II,1,51-99 e II,2), Roma 1999 (‘Collana di testi patristici’ 150).

Guignet = M. Guignet, Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Diss. Paris 1911.

Guillaumont - Guillaumont = A. Guillamont - C. Guillamont, Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine, I, *SC* 170, Paris 1971.

Hauser – Meury = M.-M. Hauser – Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz, Bonn 1960 (‘Theophaneia’ 13).

Hausherr = I. Hausherr, Solitudine e vita contemplativa secondo l’esicasmo, Brescia 1978.

Herv. = Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ τοῦ θεολόγου ἅπαντα, τὰ μέχρι νῦν μὲν εὑρισκόμενα,... Ἐν Βασιλείᾳ... (1550).
Divi Gregorii Theologi, episcopi Nazianzeni opera, quae quidem extant, omnia, tam soluta, quam pedestri oratione conscripta, partim quidem iam olim, partim vero nunc primum etiam e Graeco in Latinum conversa,… Basileae... 1550.

Höllger = W. Höllger, Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 1. Die Gedichtgruppen XX und XI. Mit Vorwort und Beiträgen von M. Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von H.M. Werhahn, Paderborn 1985.

Jungck = Gregor von Nazianz, De vita sua. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von Chr. Jungck, Heidelberg 1974.

Kalamakis, *Lexica* = D. Ch. Kalamakis, Λεξικὰ τῶν ἐπῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μετὰ γενικῆς θεωρήσεως τῆς πατερικῆς λεξικογραφίας. Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ, ἐν Ἀθήναις 1992.

Kalamakis, *Lexicon* = D. [Ch] Kalamakis, In Sancti Gregorii Nazianzeni Carmina Lexicon Casincense, ‘ATHENA’ 81, 1990-1996, pp. 251-299.

Knecht = Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar von A. Knecht, Heidelberg 1972.

Lambros = Sp. P. Labros, Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos, I-II, Cambridge 1985-1900.

Lampe = A Patristic Greek Lexicon, Edited by G.W.H. Lampe, Oxford 1861-1868.

Lang. = Divi Gregorii Nazanzeni Episcopi, theologi, Graeca quaedam et sancta Carmina: cum Latina Ioannis Langi Silesii interpretatione. Et eiusdem Ioan. Langi Poemata aliquot Christiana: magna cum accessione, nunc primum edita. Quorum omnium catalogum, epistolam dedicatoriam sequens pagella continet. Vas electionis et puteus profundis, os dico Christi, Gregorium. Basilius Magnus. Basileae, per Ioannem Oporinum, 1567.

Lausberg = H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, I-II, München 1960.

LesBL = Les Belles Lettres, Paris 1921-

Leuv. = Operum Gregorii Nazianzeni Tomi tres, Aucti nunc primum Caesarii, qui frater Nazianzeni fuit, Eliae Cretensis Episcopi, Pselli, et ipsius Gregorii librorum aliquot accessione. Quorum editio… elaborata est per Ioannes Leuvenklaium…, Basileae 1571.

Livrea, *Parafrasi II* = Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Livrea, Bologna 2000.

Livrea, *Parafrasi XVIII* = Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII, introduzione, traduzione, testo critico e commentario a cura di E. Livrea, Napoli 1989.

Lugaresi, *Oratio IV* = Gregorio di Nazianzo, Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV. A cura di L. Lugaresi, Firenze 1993.

Lugaresi, *Spettacoli* = L. Lugaresi, Spettacoli e vita cristiana nelle orazioni di Gregorio Nazianzeno, 'Annali di storia dell'esegesi' 15 (1998), pp. 441-466.

LSJ = A Greek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by H. Stuart Jones with the Assistance of R. McKenzie and with the Co-operation of many Scholars. With a Supplement, Oxford 1968.

Marziali = Gregorio Nazianzeno, ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ [*carm.* I,2,14]. Introduzione, testo critico, commento e appendici, a cura di F. Marziali. Tesi di dottorato, Macerata 2006.

McGuckin, *Biography* = J.A. McGuckin, Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography, Crestwood, New York 2001.

McGuckin, *Apologia* = J.A. McGuckin, Autobiography as Apologia in St. Gregory Nazianzen, in: AA.VV. Studia Patristica XXXVII, Leuven 2001, pp. 160-177.

McLynn = Neil McLynn, The voice of coscience: Gregory Nazianzen in retirement, in: AA.VV., Vescovi e pastori in epica teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-11 Maggio 1996, Roma 1997, pp. 299-308.

Meier = Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe (*Carmen* 2,1,12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von B. Meier, Paderborn 1989.

Mioni = Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti. Recensuit E. Mioni. I: Thesaurus Antiquus. Codices 1-299, Roma 1981; II: Thesaurus Antiquus. Codices 300-625, Roma 1985.

Mor. = Sancti Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, Opera. Nunc primum Graece et Latine coniunctim edita... Jac. Billius Prunaeus... cum mnss. Regiis contulit, emendavit, interpretatus est, una cum doctissimis Graecorum Nicetae Serronij, Pselli, Nonij, et Eliae Cretensis commentariis. Aucta est haec editio aliquammultis eiusdem Gregorij Epistolis nunquam antea editis, ex interpretazione Fed. Morelli..., I-II, Lutetiae Parisiorum 1609-1611.

Moreschini, *Carmina arcana* = C. Moreschini, La tradizione manoscritta dei *Carmina arcana* di Gregorio Nazianzeno, 'Atti della Accademia Pontaniana' n.s. 44, 1995, pp. 99-120.

Moreschini, *Gedichtgruppe II* = C. Moreschini, Studi sulla tradizione manoscritta di Gregorio Nazianzeno: la *Gedichtgruppe II*, in: AA.VV., Studia classica Iohanni Tarditi oblata, II, Milano 1995, pp. 1253-1255.

Moreschini, *Gregorio* = C. Moreschini, Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo, 1997 Milano.

Moreschini, *Padri* = C. Moreschini, I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia, Roma 2008.

Moreschini, *Tradizione* = C. Moreschini, Sulla tradizione manoscritta dei 'Carmina' di Gregorio Nazianzeno, in: AA.VV., Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante, Napoli 1994, pp. 521-530.

Moreschini - Sykes = St. Gregory of Nazianzus, *Poemata Arcana*. Edited with a Textual Introduction by C. Moreschini. Introduction, Translation, and Commentary by D.A. Sykes. English Translation of Textual Introduction by L. Holford-Strevens, Oxford 1997.

Moroni, *Asceti* = M.G. Moroni, Contro i denigratori di asceti, in: AA.VV., Clavigero nostro, per Antonio V. Nazzaro. A cura di Roberto Palla, Maria Grazia Moroni, Carmelo Crimi, Antonino Dessì, Pisa 2014 ('…et alia' 4).

Moroni, *Commentario* = M.G. Moroni, Il Commentario di Cosma di Gerusalemme ai Carmi di Gregorio Nazianzeno e gli Scholia Clarkiana. Una riflessione, 'Sileno' 21, 1995, pp. 195-199.

Moroni, *Nicobulo* = Gregorio Nazianzeno, Nicobulo jr. al padre [*carm*. II,2,4]. Nicobulo sen. al figlio [*carm*. II,2,5]. Una discussione in famiglia. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici di M.G. Moroni, Pisa 2006 ('Poeti Cristiani' 6).

Moroni, *Via* = M.G. Moroni, La "via di mezzo" in Gregorio Nazianzeno, in: AA.VV., La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 15-16 novembre 2001. A cura di A.M. Taragna, Alessandria 2004, pp. 79-93.

Oberhaus = Gregor von Nazianz, Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25). Einleitung und Kommentar von M. Oberhaus. Mit Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1991.

Omont = H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements, I-IV, Paris 1886-1898.

Palla, *Agapeti* = R. Palla, Agli agapeti: un ciclo di componimenti di Gregorio Nazianzeno, in: AA.VV., La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi. Perugia, 15-17 novembre 2007. Atti in onore di A. Isola per il suo 70° genetliaco, Alessandria 2010 (Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale, Quaderni 5), pp. 119-144.

Palla, *Aldina* = R. Palla, Quello che avremmo dovuto sapere sull'edizione Aldina dei Carmi di Gregorio Nazianzeno, in: AA.VV., La poesia tardoantica e medievale. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Macerata 4-5 maggio 1998. A cura di M. Salvadore, Alessandria 2001, pp. 249-260.

Palla, *Centoni omerici* = R. Palla, Due testimoni non segnalati dei Centoni omerici, 'Sileno' 21, 1995, pp. 221-225.

Palla, *Edizioni* = R. Palla, Tra filologia e motivi confessionali: edizioni e traduzioni latine di Gregorio Nazianzeno dal 1569 al 1583, in: AA.VV., I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI. Atti del Convegno di Studi. Firenze, Certosa del Galluzzo 25-26 giugno 1999. A cura di M. Cortesi, Firenze 2001, pp. 167-188.

Palla, *Edizioni antiche* = R. Palla, 'Edizioni antiche' ed 'edizioni moderne' dei Carmi di Gregorio Nazianzeno, in: AA.VV., Leggere i Padri tra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi, Cremona 21-22 novembre 2008. A cura di M. Cortesi, Firenze 2010 (Millennio medievale 88. Atti di Convegni 26), pp. 127-143.

Palla, *Studi* = R. Palla, Studi sulla tradizione manoscritta dei carmi di Gregorio Nazianzeno (Parte I), Galatina 1990.

Palla - Kertsch = Gregor von Nazianz, Carmina de virtute Ia/Ib. Ediert von R. Palla [pp. 7-96], übersetzt und kommentiert von M. Kertsch [pp. 97-239], Graz 1985.

Papadopoulos – Kérameus = Παπαδοπουλος Κεραμεύς, Ιεροσολυμιτική βιβλιοθήκη, ήτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιοτάτου ἀποστολικού τε καὶ καθολικού ὀρθοδόξου πατριαρχικού θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικών κωδίκων, I-V, ἐν Πετρουπόλει 1891-1915.

PCG = Poetae Comici Graeci. Ediderunt R. Kassel et C. Austin, Berolini et Novi Eboraci 1983-

Pellegrino = M. Pellegrino, La poesia in S. Gregorio Nazianzeno, Milano 1932.

Pfeiffer = Callimachus. Edidit R. Pfeiffer, I: Fragmenta; II: Hymni et Epigrammata, Oxonii 1949-1953.

PG = Patrologiae cursus completes… Series Graeca, Parisiis 1857-1866.

Piottante, *Ellenio* = Gregorio Nazianzeno, Εἰς Ἑλλήνιον τὸν ἐξισωτήν [*carm.* II,2,1]. Introduzione, testo critico, commento e appendici di F. Piottante, Diss. Torino 1999.

Piottante, *Inni* = Gregorio Nazianzeno, Inni per il silenzio [*carm.* II,1,34 A/B II,1,38]. Introduzione, edizione critica, commento e appendici a cura di F. Piottante, Pisa 1999.

Plagnieux = J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952.

Rahner = H. Rahner, L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa. Roma 1971.

Rapisarda = E. Rapisarda, Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno, in: Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica III, 1951, pp. 136-161, ripubblicato in: AA.VV., Atti dello VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, I, 'Studi Bizantini e Neoellenici' 7, 1953, pp. 189-201.

Rebillard = Suzanne Abrams Rebillard, Speaking for salvation: Gregory of Nazianzus as poet and priest in his autobiographical poems, Brown University, 2003.

Ricceri = Gregorio Nazianzeno, *carm.* II,1,50: introduzione, testo critico, traduzione e commento, a cura di R. Ricceri. Tesi di dottorato, Roma 2013.

Richard = A. Richard, Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze, Paris 2003.

RLAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950-

Rudasso = F. Rudasso, La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno, Roma 1968.

Ruether = R.R. Ruether, Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher, Oxford 1969.

Samberger = Catalogi codicum, qui in minoribus bibliothecis Italicis asservantur in duo volumina collati... Accuravit Chr. Samberger, Lipsiae 1965-1968.

SC = Sources Chrétiennes, Paris 1942-

Schwab = Gregor von Nazianz, Über Vorsehung Περὶ προνοίας, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von A. Schwab, Göttingen 2009.

Seln. = Quaestiones duae: Una de Filio Dei: Altera de periurio Ethnicorum. Ad studiosos Academiae Ienensis Epistola. Carmen ἀπουχαριστικὸν, recitatum in Academia Lipsica. Carmen Graecum Gregorii Nazianzeni, scriptum post discessum ab urbe Costantinopolitana. A Nicolao Selneccero Noribergensi. Lipsiae Iohan. Rhamba Excudebat. Anno 1568.

Serra = M. Serra, La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno, 'Orientalia Christiana Periodica' 21, 1955, pp. 337-374.

Sicherl = M. Sicherl, Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. Die epischen und elegischen Gruppen, Padeborn 2011.

Simelidis = Selected Poems of Gregory of Nazianzus. I,2,17; II,1,10. 19. 32: A critical edition with introduction and commentary. Göttingen 2009.

Spataru = D. Spataru, Sacerdoti e diaconesse: la gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci, Bologna 2007.

Sundermann = Gregor von Nazianz, Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit (Carmen 1,2,1, 215-732). Einleitung und Kommentar von K. Sundermann. Mit Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1991.

Tasso = Gregorio Nazianzeno, Περὶ εὐτελείας τοῦ ἐκτὸς ἀνθρώπου [*carm.* I,2,15] Περὶ τῆς τῶν παρόντων ματαιότητος [*carm.* I,2,16]. Introduzione, testo critico, commento e appendici, a cura di S. Tasso. Tesi di dottorato, Macerata 2013.

ThGL = Thesaurus Graecae Linguae ab H. Stephano constructus…, I-IX, Parisiis 18293 (fotorist. Graz. 1954).

Th. Greg. Naz. 1 = Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni. Orationes, Epistulae, Testamentum. Curantibus J. Mossay et CETEDOC, Turnout 1990.

Th. Greg. Naz. 2 = Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni. Carmina, Christus Patiens. Vita. Curantibus J. Mossay, B. Coulie adiuvante C. Detienne et CETEDOC, Turnout 1991.

ThWbNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I-X, Stuttgart 1933-1979 [Grande Lessico del Nuovo Testamento, I-XVI, Brescia 1963-1992].

TrGF = Tragicorum Graecorum Fragmenta, I, ed. B. Snell, Göttingen 1971; II, edd. R. Kannicht et B. Snell, Göttingen 1981; III, ed. S. Radt, Göttingen 1985; IV, ed. S. Radt, Göttingen 1977; V,1-2, ed. Kannicht, Göttingen 2004.

Tringali= Gregorio Nazianzeno, Πρὸς Βιταλιανὸν παρὰ τῶν υἱῶν [*carm.* II,2,3]. Introduzione, traduzione e commento, a cura di A. Tringali. Tesi di dottorato, Macerata 2012.

Trisoglio, *Autobiografia* = Gregorio di Nazianzo, Autobiografia, Carmen de vita sua. A cura di F. Trisoglio, Brescia 2005.

Trisoglio, *Chris. Pat.* = F. Trisoglio, San Gregorio di Nazianzo e il Christus patiens : il problema dell'autenticità gregoriana del dramma, Firenze 1996.

Trisoglio, *Contemporaneo* = F. Trisoglio, San Gregorio di Nazianzo. Un contemporaneo vissuto sedici secoli fa, Torino 2008.

Trisoglio, *Demonio* = F. Trisoglio, Il demonio in Gregorio di Nazianzo, in AA.VV., L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon": convegno di Torino, 17-21 ottobre 1988, vol. I a cura di E. Corsini e E. Costa, Milano 1990, pp. 249-263.

Trisoglio, *Oratore* = F. Trisoglio, S. Gregorio di Nazianzo: l'uomo attraverso all'oratore, Genova 1987.

Trisoglio, *Pastore* = F. Trisoglio, Il pastore d'anime in San Gregorio di Nazianzo, Genova 1993.

Trisoglio, *Teologo* = F. Trisoglio, Gregorio di Nazianzo il teologo, Milano 1996.

Trisoglio, *Reminiscenze* = F. Trisoglio, Reminiscenze e consonanze classiche nella XIV orazione di San Gregorio Nazianzeno, 'Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche' 99, 1964-1965, pp. 129-204

Tuilier - Bady - Bernardi = Saint Grégoire de Nazianze, (Euvres poétiques, I,1. Poèmes personnels II,1,1-11. Texte établi par A. Tuilier et G. Bady, traduit et annoté par J. Bernardi, Paris 2004, *LesBL*.

Turyn = A. Turyn, Dated Greek Manuscripts of the thirteenth and fourteenth Centuries in the Libraries of Italy, I: Text; II: Plates, Urbana-Chicago-London 1972.

Vox = Il carme I,2,31 di Gregorio Nazianzeno. Introduzione, testo critico, commento e appendici, a cura di C.A. Vox. Tesi di dottorato, Macerata 2016.

Waltz = Anthologie Grecque. Première Partie. Anthologie Palatine. Tome VI (Livre VIII). Texte établi et traduit par P. Waltz, *LesBL*, Paris 1960^2 [1944].

Way = A.C. Way, Gregorius Nazianzenus, in: AA.VV., Catalogus Translationum et Commentariorum: mediaeval and renaissance Latin Translations and Commentaries (edd. P.O. Kristeller - F.E. Cranz), II, Washington 1971, pp. 43-192; III, Washington 1976, pp. 413-425.

Werhahn = Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις Βίων. Carmen edidit, apparatu critico munivit, quaestiones peculiars adiecit H.M. Werhahn, Wiesbaden 1953.

Wyss, *Gregor II* = B. Wyss, Gregor II (Gregor von Nazianz), *RLAC* XII, 1983, coll. 793-863.

Wyss, *Phyllobolia* = B. Wyss, Zu Gregor von Nazianz, in: AA.VV., Phyllobolia für P. von der Mühll, Basel 1946, pp. 153-183.

Zehles - Zamora = Gregor von Nazianz. Mahnungen an die Jungfrauen (Carmen 1,2,2). Kommentar von F.E. Zehles [vv. 1-354] und M.J. Zamora [vv. 355-689]. Mit Einleitung und Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1996.

Le opere di Gregorio Nazianzeno sono citate secondo la numerazione di *PG* 35-38, utilizzando comunque, ove esistenti, le edizioni critiche degli scritti del padre cappadoce.

Per quanto riguarda le orazioni:

- Bernardi, *Discours 1-3; Discours 4-5*; *Discours 42-43*;
- Calvet - Sébasti, *Discours 6-12*;
- Gallay - Jourjon, *Discours 27-31*;
- Moreschini - Gallay, *Discours 32-37*; *Discours 38-41*;
- Mossay - Lafontaine, *Discours 20-23*; *Discours 24-26*.

Per quanto riguarda le poesie:

- Bacci (II,2,6);
- Crimi - Kertsch (I,2,10);
- Domiter (I,2,14);
- Knecht (I,2,29);
- Jungck (II,1,11);
- Meier (II,1,12);
- Moreschini - Sykes (I,1,1-5.7-9);
- Moroni, *Nicobulo* (II,2,4-5);
- Palla, *Agapeti* (*epigr.* 10, 11, 12, 15 A/B/C, 16, 17, 19, 18 A/B, 13; I,2,4; *epigr.* 14 A/B, 20 A/B);
- Palla - Kertsch (I,2,9 A/B);
- Piottante, *Inni* (II,1,34 A/B; II,1,38);
- Simelidis (I,2,17; II,1,10.19.32);
- Tuilier - Bady - Bernardi (II,1,1-10);
- Waltz (II,1,90-91.93-98; epigrammi ed epitaffi contenuti nell'ottavo libro dell' *Anthologia Palatina*);
- Werhahn, (I,2,8);
- Wyss, *Phillobolia* (I,1,9 *additamentum* L).

Per le epistole:

- Gallay, *Lettres*, I-II
- Gallay – Jourjon, *Lettres Théologiques*.

Per quanto concerne gli scritti di Gregorio Nisseno, il *De virginitate* è citato secondo l'edizione di M. Aubineau (*Grégoire de Nysse, Traité de la virginité. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de* M. Aubineau, *SC* 119, Paris 1966); per le altre opere si fa riferimento, indicando volume e pagina, all'edizione di Leiden iniziata da W. Jaeger, oppure (se non sono state anche oggetto di pubblicazione) alla *Patrologia Graeca*.

INTRODUZIONE

Una polemica di lunga data

"Mi vergognai degli altri, quanti, senza essere affatto migliori, anzi è già tanto che non fossero molto peggiori, con mani immonde, come si dice, e con le anime non iniziate si introducono nei misteri più santi e, prima di essere divenuti degni di avvicinarsi al sacro, si impadroniscono della tribuna, si accalcano e si spingono intorno alla santa mensa, non pensando che questo ruolo che occupano sia indice della virtù che uno possiede, ma solo un mezzo di sostentamento. Non lo vedono come un servizio di cui rendere conto, ma come un potere sfrenato…"[1].

Nell'orazione II, perorazione personale scritta per giustificare la propria reticenza di fronte all'incarico sacerdotale e la momentanea fuga nel Ponto presso la comunità di Basilio, il Nazianzeno adduce tra le cause della sua titubanza la personale riprovazione per lo spettacolo indegno offerto da alcuni pastori. Pur senza nascondere la sua predilezione per l'anacoresi, Gregorio mostra reverenza e rispetto nei confronti del sacerdozio, consapevole della difficoltà di tale compito e sentendosene inadeguato. Proprio per questo non risparmia critiche feroci a quanti abbracciavano incoscientemente tale missione, attirati dai vantaggi e dal prestigio personale, irrispettosi della dimensione divina che richiedeva virtù morali e conoscenze in ambito teologico[2].

In questo quadro poco idilliaco della classe sacerdotale, delineato agli inizi dell'attività letteraria e pastorale del Cappadoce, emergono già immagini e toni caratteristici della polemica contro il clero, destinata a diventare uno dei temi più cari all'autore.

Da quanto è possibile ricostruire dagli scritti del Nazianzeno, la prima occasione di scontro con la gerarchia ecclesiastica è legata all'elezione di Basilio sulla cattedra di Cesarea, avvenuta nell'autunno del 370. In alcune epistole (*epist*. 43 e 44,7) ed in un passo dell'orazione funebre in memoria del padre (*or*. 18,36) l'autore ricorda i raggiri messi in atto da alcuni vescovi cappadoci nel tentativo di escludere Basilio dalla votazione e favorire i loro candidati[3]. Sconfitti grazie all'intervento di Gregorio il Vecchio, il cui voto è determinante per l'elezione di Basilio, gli avversari non placano le loro ostilità, ma reagiscono inizialmente diffamando e calunniando il padre del Cappadoce.

---

[1] Cfr. *or*. 2,8; per la traduzione vd. *Gregorio di Nazianzo, Orazioni*, pp. 14 s.

[2] Sebbene il Nazianzeno non le abbia mai riordinate in una trattazione organica, sono frequenti nella sua opera le riflessioni sul sacerdozio: cfr. Trisoglio, *Oratore*, pp. 13 s.; 47 s.; *Teologo*, pp. 86 s.; Gautier, *passim.*

[3] Cfr. *Gregorio Nazianzeno, Epistole,* p. 95 n. 296.

Se già da semplice prete Gregorio non nutre stima nei confronti di molti membri della Chiesa, sono senza dubbio gli anni costantinopolitani[4] ad acuire la polemica verso i vescovi. Giunto nella capitale orientale per assumere la guida della piccola comunità nicena[5], vessata da anni dai soprusi degli ariani, Gregorio si rivela inaspettatamente l' 'uomo giusto': da capo di un ristretto gruppo di fedeli raccolto nell'Anastasia[6], riesce gradualmente ad ampliare il proprio auditorio e a rinvigorire le fila dei niceni, spendendosi soprattutto in campo teologico e dottrinale nella lotta alle obiezioni ariane. L'elezione a vescovo[7], avvenuta nel novembre del 380 durante la permanenza di Teodosio a Costantinopoli, dovrebbe rappresentare il riconoscimento dei meriti di Gregorio nella restaurazione dell'ortodossia nicena, ma i mesi che seguono si rivelano tutt'altro che scevri di asprezze, destinati a lasciare amari ricordi nel cuore dell'autore. Scenario della sconfitta del Nazianzeno è il concilio costantinopolitano del 381, che Gregorio è chiamato a presiedere dopo la morte di Melezio. Nato con l'obiettivo di condannare definitivamente le eresie del tempo e di risolvere lo scisma antiocheno[8], il sinodo smaschera piuttosto i conflitti interni ed i giochi di potere cui si è ridotto l'episcopato. Il Nazianzeno tenta invano di smussare gli attriti e conciliare le diverse fazioni, ma finisce egli stesso al centro delle polemiche, osteggiato in particolare da alcuni vescovi egiziani, che

---

[4] Sulla permanenza di Gregorio a Costantinopoli, compresa tra gli inizi del 379 e il luglio del 381, cfr. G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino 1991 [*Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974], pp. 457 s.; J. Mossay, *Gregor von Nazianz in Konstantinopel (379-381 A.D.)*, 'Byzantion' 47, 1977 (= AA.VV., *Hommage à Ivan Dujčev*), pp. 223-238; Trisoglio, *Teologo*, pp. 44-72.

[5] Fu probabilmente sua cugina Teodosia, sorella del vescovo di Iconio Anfilochio e appartenente a una delle più potenti famiglie di Costantinopoli a suggerire il nome di Gregorio come guida per i niceni della capitale; sul personaggio cfr. J, Bernardi, *Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze*, 'Vigiliae christianae 38, 1984, pp. 353-359.

[6] Si tratta di una piccola sala udienze privata, messagli a disposizione dalla cugina Teodosia. Il nome Anastasia, resurrezione, con cui Gregorio ribattezzò questa chiesa improvvisata, voleva richiamare la rinascita di Cristo e allo stesso tempo quella della fede ortodossa a Costantinopoli, come afferma lo stesso Cappadoce in *carm.* II,1,5 vv. 3 s. Ἀναστασίας ὦ λαὲ τῆς ἐμοὶ φίλης, ἣ τὴν πάλαι θανοῦσαν ἐν νεκροῖς λόγοις. Cfr. Gallay, *Vie*, pp. 137 s.; Crimi, *Nazianzenica II*, pp. 149 s. Proprio all'Anastasia e alla folla di fedeli che vi si radunava l'autore, ormai lontano dai tumulti della capitale, rivolgerà costantemente i suoi pensieri con nostalgia e rimpianto: cfr. a titolo esemplificativo il racconto del sogno di *carm.* II,1,16 vv. 1-22. Il significato del nome dato da Gregorio alla sua Chiesa finì presto per perdersi e si credette che essa fosse così chiamata in onore a una martire di nome Anastasia, le cui reliquie vennero effettivamente traslate nella cappella intorno al 468-470. Cfr. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I,3, Paris 1953, pp. 26 ss.

[7] Deposto il vescovo ariano Demofilo, l'imperatore procedette all'insediamento di Gregorio nella Chiesa dei Santi Apostoli, evento che l'autore descrive con dovizia di particolari nel carme autobiografico *De vita sua* (vv. 1325-1341 e 1353-1376). A proposito di questo racconto Crimi, *Bisanzio*, p. 37, commenta «è una partecipazione corale: della città scorgiamo strade, piazze, edifici, gli abitanti che si assiepano lungo il tragitto. Lo scrittore indugia nel ricordo e lo mescola con l'amara consapevolezza di quanto quel successo fosse, in realtà, effimero».

[8] Sulla questione di Antiochia si rimanda a M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 360-377; *Antiochia III, Scisma*, *DPAC* I, pp. 237 s.; In particolare sulla posizione di Gregorio, contrario all'antagonismo tra vescovi orientali e occidentali, cfr. Trisoglio, *Teologo*, p. 60.

richiamandosi al canone quindicesimo del concilio di Nicea contro le traslazioni episcopali[9] ne contestano la legittimità sul seggio di Costantinopoli, in quanto già vescovo nella sede di Sasima. Stanco e malato, amareggiato dai continui scontri e dall'ennesimo attacco subito dagli avversari, Gregorio si congeda dall'imperatore e dalla città[10], rassegnando le dimissioni e tornando in patria senza aspettare la fine del sinodo.

Il ricordo della sconfitta politica e l'astio nei confronti dei vescovi che ne erano stati gli artefici dominano buona parte della produzione letteraria scritta dopo la partenza da Costantinopoli, quando l'autore, sebbene fisicamente lontano dal clima tumultuoso e dai dispiaceri della capitale, rivolge costantemente il pensiero alle ingiustizie subite[11]. Tra questi componimenti vanno sicuramente menzionati anche i carmi oggetto di questa tesi di dottorato, II,1,10 (*Ai sacerdoti di Costantinopoli e alla città stessa*) e II,1,13 (*Ai vescovi*), inseriti dai Maurini tra i *Poemata de seipso* in ragione della loro forte componente autobiografica[12]. In essi l'autore, rievocando gli eventi del concilio, difende il proprio operato[13] e sfoga il risentimento verso quei pastori, che riteneva amici e sostenitori, ma che invece non si dispensarono dal pugnalarlo alle spalle per vantaggi personali. In queste poesie, come pure in altri testi ad esse vicini per periodo di composizione e contenuto[14], la polemica contro il clero corrotto ed arrivista trae ora origine e vigore dall'esperienza dell'autore, che ha vissuto in prima persona, sulla propria pelle, la doppiezza dei colleghi[15]. D'altro canto la condanna del Nazianzeno supera una dimensione strettamente personale: la vicenda privata dell'autore e l'attacco rivolto ai suoi stretti avversari alimentano una riflessione ben più ampia e radicata sulla decadenza morale della chiesa contemporanea: Gregorio biasima i vescovi non solo in

---

[9] Cfr. P. Schaff – H. Wallace, *Nicene and Post – Nicene Fathers: Second Series. Volume XIV – The Seven Ecumenical Councils*, New York 2007, pp. 32-35. Il canone impiegato dai vescovi egiziani contro il Nostro era una legge assolutamente desueta in Oriente (Gregorio stesso in *carm.* II,1,11 v. 1810 parla di νόμους... τοὺς πάλαι τεθνηκότας) , dove traslazioni da una sede episcopale all'altra erano all'ordine del giorno, come testimoniato da Socr. *Hist. Eccl.* 7,36. Cfr. Conte, p. 19.

[10] Sull'orazione d'addio a Costantinopoli e al Concilio (*or.* 42) cfr. J. Bernardi, *La composition et la publication du Discours 42 de Grégoire de Nazianze*, in AA.VV. *Mémorial J. Gribomont*, Roma 1988, pp. 131-143.

[11] Sul pessimismo, presentato da Criscuolo, p. 24, come «*humus*» della produzione poetica di questo periodo, cfr. in particolare Pellegrino, pp. 12 s.; Rapisarda, *passim*; Trisoglio, *Oratore*, pp. 56 s.

[12] Per l'importanza della componente autobiografica nell'opera di Gregorio Nazianzeno cfr. Pellegrino, pp. 12-27; J. Bernardi, *Trois autobiographies de saint Grégoire de Nazianze*, in AA. VV., *L'invention de l'autobiographie. D'Hésiode à Saint Augustin*. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990). Édites par M.-F. Baslez, P. Hoffman et L. Pernot, Paris 1993, pp. 155-165; Garzya, pp. 198 ss.

[13] A proposito del carattere apologetico della poesia gregoriana cfr. McLynn, *passim*; McGuckin, *Apologia*.

[14] Mi riferisco, ad esempio, a *carm.* II,1,8; II,1,9; II,1,12; II,1,15; II,1,17; II,1,19; II,1,30 II,1,33, II,1,68; la polemica contro i vescovi trova riscontro anche nell'epistolario del Cappadoce, ad esempio in *epist*. 87,3; 95; 96,2; 97 etc.

[15] Cfr. Pellegrino, pp. 44-48.

quanto suoi nemici, ma più in generale perché si mostrano interessati soltanto al prestigio della loro carica, mossi dal desiderio di ricchezza e dall'invidia, privi di qualsiasi preparazione teologica e morale: hanno quindi la colpa di sconfessare l'ideale stesso del sacerdozio[16].

Se gli eventi di Costantinopoli costituiscono l'episodio più eclatante nello scontro tra Gregorio e i pastori indegni, la polemica contro i κακοὶ ἐπίσκοποι non si esaurisce nel ricordo della disfatta sinodale. In Cappadocia[17] Gregorio si trova ad affrontare il problema del seggio episcopale di Nazianzo, rimasto vacante dal 374, anno della morte di Gregorio il Vecchio: alla richiesta di quanti giudicavano naturale che fosse lui a subentrare al padre, il Nazianzeno oppone un primo rifiuto, che giustifica con il desiderio della vita contemplativa e con le precarie condizioni di salute. La scelta di Gregorio suscita le malelingue e gli attacchi di concittadini e vescovi della regione, che non credono alle sue motivazioni e leggono nel suo rifiuto l'atto di superbia di chi, dopo aver ricoperto la cattedra costantinopolitana, sdegna un seggio umile come quello di Nazianzo. Colpito da tali critiche Gregorio è costretto ad accettare temporaneamente l'incarico, ma non manca di esprimere la propria disapprovazione per le accuse immotivate che ha ricevuto dagli stessi vescovi: afferma a proposito di aver subito in breve tempo un 'duplice' inganno dai colleghi (Δίς ἤδη τοῦτο ἐπτέρνισμαι παρ' ὑμῶν καὶ ἠπάτημαι, *epist.* 153,1)[18], sommando le ingiustizie di Costantinopoli a quelle che ora lo colpivano in patria. Scrivendo all'amico Bosporio, vescovo di Colonia, tra coloro che lo aveva esortato ad assumere la gestione della chiesa di Nazianzo, l'autore non nasconde certo il suo risentimento per le accuse di cui è stato oggetto (…οὐκ ἀνίετε πολεμοῦντες ἡμῖν, ἀλλ' ἀεὶ τοῖς προτέροις ἐπαγωνίζεσθε καὶ ταῖς ὕβρεσιν ὕβρεις προσεξευρίσκετε, *epist.* 138,1). Un aspro attacco ai vescovi cappadoci è presente in *epist.* 139,6 indirizzata a Teodoro, vescovo di Tiana: nella lettera Gregorio si difende, affermando che quanti lo accusano di superbia non fanno che attribuirgli i loro vizi, con l'intento di giustificarli (…νομίζων ὁτιοῦν παθεῖν σαρκικῶς μᾶλλον ἢ πνευματικῶς πλήσσεσθαι καὶ πλήσσειν τοὺς πολλοὺς τὰ χείρω περὶ ἡμῶν ὑπειληφότας, ἐξ ὧν αὐτοὶ πάσχουσι). L'elezione di Eulalio, subentrato nel 383 nella cattedra di Nazianzo, permette a Gregorio di ritirarsi definitivamente nell' ἡσυχία tanto desiderata, ma non placa l'ostilità da

[16] Sui motivi e i toni di tali attacchi cfr. Bernardi, *Gregorio*, pp. 216-221; K. Demoen, *Acteurs de pantomimes, trafiquants du Christ, flatteurs de femmes.. Les évêques dans les poèmes autobiographiques de Grégoire de Nazianze*, in: AA.VV. *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. Studia Ephemeridis Augustinianum* 58. Roma 1997, pp. 287-298.

[17] Per la ricostruzione degli anni che seguirono l'esperienza costantinopolitana del Cappadoce cfr. Gallay, *Vie*, pp. 215 ss.; McGuckin, *Biography*, pp. 371-398.

[18] Il motivo è presente anche in *carm.* II,1,30 v. 135 e II,1,31 v. 1; *Gregorio Nazianzeno, Epistole*, p. 211 n. 815.

parte di alcuni ecclesiastici: Ἰδοὺ καὶ Καππαδόκαι στασιάζομεν, scrive Gregorio in *epist.* 183,1, alludendo probabilmente ai contrasti avuti con il vescovo di Cesarea, Elladio, che contrario all'elezione di un sostituto, aveva osteggiato il ritiro del Nazianzeno.

Un'ulteriore occasione di polemica contro i vescovi è infine offerta dall'invito a partecipare a un nuovo sinodo nell'estate del 382: Gregorio, che non ha di certo dimenticato quanto accaduto appena l'anno precedente, non solo si rifiuta di partecipare ma, nel giustificare la propria assenza ai destinatari del suo carteggio, esprime un giudizio estremamente negativo e pessimista sulle adunanze dei vescovi. Agli occhi del Nazianzeno le condizioni in cui versa l'episcopato non permettono che tali sinodi possano avere un esito positivo, destinandoli piuttosto a generare nuovi dissidi (πάλιν σύνοδος, ἀγὼν πάλιν *epist.* 133,3), in cui chi vuole seguire la via della giustizia è sopraffatto dall'arroganza degli altri. Per questo motivo, in una lettera indirizzata al *magister militum* Modario, afferma che sarebbe preferibile evitare concili, piuttosto che continuare a radunarsi per aggiungere tumulti a tumulti. (Τὸ γὰρ συνιέναι μὲν πολλάκις, μηδὲν δὲ πέρας εὑρίσκεσθαι τῶν κακῶν ἀλλ' ἀεὶ προστιθέναι ταραχαῖς ταραχάς, μείζονος τῆς αἰσχύνης, ὃ καὶ αὐτὸς γινώσκεις, *epist.* 136,4).

La data di composizione

La stesura dei carmi in analisi va ricondotta agli anni del ritorno a Nazianzo dopo l'esperienza costantinopolitana, periodo in cui gli studiosi gregoriani tendono a collocare buona parte della produzione poetica dell'autore[19]. Difficile fornire una datazione più precisa o stabilire con certezza quale dei due componimenti sia anteriore all'altro; tuttavia è possibile fare alcune considerazioni sulla base di elementi intrinseci ai carmi stessi.

Il *terminus post quem* per la composizione va sicuramente individuato nel luglio del 381, con l'assegnazione della cattedra costantinopolitana a Nettario, dignitario di corte, divenuto nuovo vescovo della capitale per volere di Teodosio: in entrambi i testi in analisi infatti, sebbene il nome del successore del Nazianzeno non sia espressamente menzionato, è presente un riferimento alla sua figura.

Nel caso di II,1,13 ai vv. 107-111

Ὁ δ' ἄλκιμος ἄλλον ἐλαύνοι,
πολλάκι καὶ τὸν ἄριστον, ἐνιδρώσαντα θρόνοισι,
γηραιόν, σάρκεσσι τετρυμένον, οὐρανοφοίτην,
κόσμον ἀτιμάζοντα Θεοῦ μετὰ μοῖραν ἔχοντα,
καὶ νέκυν ἐν ζωοῖσι, θυηπόλον ἐσθλὸν Ἄνακτος

l'autore denuncia come la guerra per i seggi abbia portato alla sconfitta e all'allontanamento del vescovo saggio, che, svolto il suo compito consapevolmente e senza risparmio di energie, è accantonato a vantaggio di un nuovo arrivato, molto lontano per moralità e competenza dal suo predecessore, ma forte della propria arroganza. Probabilmente il Nazianzeno sta facendo riferimento alla propria vicenda personale e presenta Nettario come il forte (ὁ δ' ἄλκιμος), che si impossessa di un ruolo che non gli compete, e se stesso come modello di fede incorrotta. La descrizione di questo ἀγαθὸς ἐπίσκοπος, che ha i tratti di un asceta, condivide moltissimi punti con il ritratto che Gregorio è solito offrire di se: l'anzianità (v. 9 γηραιόν), la gravità dell'impegno pastorale (v. 108 ἐνιδρώσαντα θρόνοισι; v. 111 θυηπόλον ἐσθλὸν Ἄνακτος), il precario stato di salute (v. 109 σάρκεσσι τετρυμένον) come pure la predilezione per la vita ascetica (v. 109 οὐρανοφοίτην; v. 110 κόσμον ἀτιμάζοντα; Θεοῦ μετὰ μοῖραν ἔχοντα; v. 111 καὶ νέκυν ἐν ζωοῖσι).

Diversamente, in II,1,10, i versi 13 e 14, dedicati alla menzione di un anonimo antagonista, reo di godere dei successi ottenuti dell'autore e di essersi appropriato

[19] Cfr. ad esempio Pellegrino, p. 11; Ruether, p. 50; Trisoglio, *Teologo*, p. 181 nota 22; etc. Sulla difficoltà della datazione delle poesie del Cappadoce, cfr. Lefherz, p. 92.

indebitamente del seggio episcopale, costituiscono un distico ben preciso e coerente, definito dal gioco linguistico ἄλλος-ἀλλοτρίος, termini corradicali posti rispettivamente in *incipit* del v. 13 e in *explicit* del seguente:

Ποία δίκη, μόχθον μὲν ἐμοὶ καὶ δεῖμα γενέσθαι,
ἄστεος εὐσεβίῃ πρῶτα χαρασσομένου,
ἄλλον δ' αὖ μόχθοισιν ἐμοῖς ἔπι θυμὸν ἰαίνειν,
ἀρθέντ' ἐξαπίνης θῶκον ἐπ' ἀλλότριον,
οὗ με Θεός τ' ἐπέβησε, Θεοῦ τ' ἀγαθοὶ θεράποντες;[20]

Il successore di Gregorio è presentato semplicemente come 'un altro' (ἄλλον) che si è appropriato di una cattedra che non gli appartiene (θῶκον ἐπ' ἀλλότριον). Tale terminologia non esprime l'incertezza da parte del Nazianzeno sull'identità del suo successore: non va interpretata, cioè, come un indizio che la nomina di Nettario non fosse ancora avvenuta. Si tratta piuttosto di una scelta lessicale ben ragionata, basata sull'accezione negativa con cui ἄλλος ed i suoi derivati sono impiegati dagli autori greci per indicare ciò che è percepito come nemico, ostile, anormale, artificioso e, nel caso specifico dei cristiani, in riferimento agli eretici o come attributo del diavolo[21]. Nettario è 'l'altro' agli occhi del Nazianzeno perché percepito, per risentimento personale, come un usurpatore che subentra ingiustamente al suo posto, e che, inoltre, viene giudicato assolutamente inadeguato a rivestire un simile compito, proiettato all'altissima carica ecclesiastica ἐξαπίνης 'improvvisamente', cioè senza neppure aver ricevuto il battesimo e saltando tutti i gradi del cammino sacerdotale[22].

Ulteriori elementi di riflessione possono essere forniti dai toni e dai contenuti specifici dei componimenti[23]: II,1,13 è uno sfogo appassionato, presentato dall'autore stesso come δακέθυμον λόγον, υἱὸν ἀνίης (v. 25), dominato da una accesa *verve* polemica e quindi con buona probabilità redatto nel periodo cronologicamente più vicino alle dimissioni di Gregorio. Molto diverso il clima di II,1,10, nel quale il risentimento sembra aver lasciato spazio alla rassegnazione: ancora ferito, il Cappadoce sente il bisogno di giustificare al lettore la propria

[20] *Carm.* II,1,10 vv. 11-15.

[21] Sull'idea di 'diversità' espressa da ἄλλος e dai suoi corradicali cfr. *infra*, nota al v. 10 di II,1,13.

[22] Se nei carmi in oggetto il Nazianzeno trapela un'opinione tutt'altro che lusinghiera del suo successore, testimonianza dei suoi reali sentimenti nei confronti di Nettario, nelle lettere che gli indirizzò (cfr. ad esempio *epist.* 151; 185;186) si rivolse a lui sempre con serenità e modi affabili, non facendo mancare neppure le sue congratulazioni in occasione dell'elezione vescovile (*epist.* 88).

[23] Considerazioni analoghe sono proposte da Conte, pp. 19 s.: la studiosa, passando in rassegna i vari carmi dedicati agli eventi di Costantinopoli, ha ipotizzato una datazione più tarda per quelli in cui al racconto biografico è subentrata la trattazione di questioni dottrinali (vd. *carm.* II,1,15; II,1,17; II,1,19; II,1,30), propendendo invece per una composizione più vicina cronologicamente alle dimissioni di Gregorio per i carmi dai toni polemici e violenti (cfr. *carm.* II,1,8; II,1,9; II,1,10; II,1,12; II,1,33, II,1,68).

condotta, ma i fatti di Costantinopoli sono ormai alle spalle (v. 26 ἔνθεν ἀφορμηθεὶς; vv. 27 s. πάνθ' ἄμυδις, βασίλεια, καὶ ἄστεα, καὶ ἱερῆας / ἀσπασίως προφυγών) e l'autore è proiettato verso una vita nuova, caratterizzata dalla ricerca dell' ἀτρεμία. Nei versi conclusivi del componimento, in cui ricorre alla metafora della vita come traversata marittima, Gregorio afferma di aver superato la grande tempesta e si descrive come approdato a un porto sicuro (vv. 31 s. ἐκ μεγάλου δὲ / χείματος, ἐν σταθερῷ πεῖσμα βάλον λιμένι).

A luce di tali considerazioni sono propensa a sostenere che la stesura di II,1,13 possa essere antecedente a quella di II,1,10. Va tuttavia precisato che la ricostruzione proposta può dirsi soltanto ipotetica: rimane sempre il dubbio, infatti, se le dichiarazioni dell'autore riflettano una sua reale condizione o vadano piuttosto interpretate come *topoi* letterari. Non solo. Come ho esplicitato nel paragrafo iniziale dell'introduzione, la polemica con i vescovi, tema dominante in entrambi i componimenti, non è circoscritta al solo periodo costantinopolitano; anche dopo l'abbandono della capitale si verificarono nuovi contrasti tra l'autore e la gerarchia episcopale, episodi che potrebbero aver ispirato la stesura di questi scritti anche in un periodo non immediatamente successivo al ritorno in patria del Cappadoce.

Un'ulteriore ipotesi di periodizzazione, almeno per quanto riguarda il carme II,1,10, può essere individuata sulla base dei versi conclusivi della poesia, precedentemente menzionati per evidenziare i toni più pacati di questo componimento rispetto alla *versio maior*. Nei vv. 25-34 il Nazianzeno afferma di aver abbracciato la vita contemplativa, lontana dagli impegni e dedita unicamente alla preghiera. Avvallando l'ipotesi che tale immagine esprima una condizione reale nella vita dell'autore, la fase descritta dal Cappadoce può essere identificata in due momenti: quello del ritiro ad Arianzo nell'immediato ritorno in patria dopo le dimissioni dal concilio, periodo che precedette l'assunzione temporanea della cattedra vescovile di Nazianzo nel 382 - anno che quindi costituirebbe il *terminus ante quem* per la stesura di questo componimento - oppure con gli ultimi anni di vita dell'autore, che, dopo l'intronizzazione di Eulalio, si ritirò definitivamente dalla vita attiva - se si appoggia questa seconda ipotesi è possibile posticipare, almeno per II,1,10, il *terminus post quem* alla fine del 383, anno in cui avvenne Eulalio venne nominato vescovo[24].

[24] A proposito della datazione dell'insediamento di Eulalio sulla cattedra di Nazianzo cfr. Gallay, *Vie*, p. 227 n. 5.

La struttura compositiva e le tematiche

A conferma della vicinanza di II,1,13 e II,1,10, concorrono non soltanto l'affinità a livello contenutistico e, come avrò modo di chiarire in seguito, una forte connessione nella trasmissione manoscritta, ma anche numerosissime consonanze e parallelismi, che i carmi manifestano nella struttura compositiva. Pur nella loro diversa estensione - è possibile parlare rispettivamente di una versione *maior* e di una *minor* - i due componimenti presentano un'architettura speculare, caratterizzata da forti affinità nella parte incipitaria e in quella conclusiva.

La prima analogia strutturale tra i due testi è costituita dalla condivisione del verso iniziale

Ὦ θυσίας πέμποντες ἀναιμάκτους, ἱερῆες

che a livello formale risulta identico nei due componimenti, ma, a mio giudizio, va interpretato differentemente in ciascun carme in base ai versi che seguono. In particolare è il termine ἱερῆες, il cui significato generico è 'sacerdoti', a rendere possibile una duplice lettura[25]. Nel caso di II,1,13 il sostantivo designa in senso specifico i vescovi conciliari, destinatari del discorso del Cappadoce: l'appello agli ἐπίσκοποι, con cui si apre il carme[26], parte con la menzione della funzione eucaristica dei vescovi, continuando con iniziali espressioni altisonanti ed encomiastiche riferite alla loro figura e al loro ruolo nella comunità cristiana, per poi proseguire con perifrasi mordaci e pungenti ispirate al teatro, attraverso le quali l'autore mostra il sarcasmo della *captatio benevolentiae* iniziale e palesa un giudizio estremamente negativo sui colleghi; sul fondamento di tale opinione avrà modo di esprimersi nel resto del carme. Nella seconda poesia invece lo stesso termine, ἱερῆες, sembra indicare una categoria diversa, seppure all'interno della stessa casta sacerdotale: non allude ai vescovi convenuti al concilio, piuttosto ai sacerdoti della città di Costantinopoli, che sostennero l'attività del Cappadoce. Lo dimostra il proseguo del componimento[27], in cui l'autore si rivolge anche ad altri destinatari (le leggi e Teodosio al v. 3, la città stessa ai vv. 3-6), personaggi e/o elementi verso cui Gregorio non manifesta rancore o ostilità, ma ai quali si rivolge come persone di fiducia, suoi amici, perché possano comprendere e accogliere il suo sfogo. Gli ἱερῆες, cui l'autore si appella, andrebbero quindi identificati con i membri del sacerdozio costantinopolitano, amici del Cappadoce e sostenitori della retta fede ortodossa,

[25] Per la valenza e l'impiego del sostantivo cfr. *infra*, nota su ἱερῆες al v. 1 di II,1,13.
[26] Cfr. *carm*. II,1,13 vv. 1-26.
[27] Cfr. *carm*. II,1,10 vv. 1-7.

come si evince dal v. 2, in cui gli stessi sono menzionati come μεγάλης μονάδος λάτριες ἐν Τριάδι, 'servi della grande monade della Trinità'.

Nel corpo centrale i due carmi, pur condividendo le stesse tematiche, le affrontano e le sviluppano in modo diverso, complesso e articolato in II,1,13, più sintetico in II,1,10. Nello specifico, nella *versio maior* l'autore parte dal risentimento legato alle vicende personali per denunciare la decadenza morale della Chiesa contemporanea, teatro di invidie e gelosie, divisa al suo interno, ormai ben lontana dall'ideale delle origini. Alla base di tale fragilità il Nazianzeno individua l'inadeguatezza dei pastori:

> Καὶ γάρ, ἀγοῦ πίπτοντος, ὅλος στρατὸς ἐς χθόνα νεύει.
> Ποντοπόρον δέ τε νῆα κακὸς πρήνιξεν ἀήτης,
> ἢ σκοπέλοισιν ἔαξε, κυβερνητῆρος ἄτερθεν.
> Ὥς δὲ δόμους τε, πόλεις τε, χόρους, βόας, ἅρματα, πῶϋ
> βλάψεν ἀϊδρείη σημάντορος. Εἰδόσι μῦθος
> ἡμετέρην κακίην, ὁπόσοι λαοῖο πρόεδροι[28].

Quanti si trovano alla guida del popolo di Dio e avrebbero il dovere di preservarlo dal peccato, verso cui è per natura incline[29], sono in realtà i primi a fungere da cattivo esempio, promossi ad un compito per cui sono assolutamente impreparati e inadatti. Due gli aspetti cui il Nazianzeno dedica maggior attenzione nel carme, legati tra di loro da una rapporto di causa ed effetto: la modalità in cui avviene il reclutamento del clero, che ha portato al seggio episcopale vescovi improvvisati da un giorno all'altro, uomini privi di conoscenze teologiche e di sincera vocazione[30], e il caos che tali scelte hanno generato, riducendo la gerarchia ecclesiastica da recinto dei migliori a magma confuso, in cui male e bene sono posti sullo stesso piano e convivono senza possibilità di distinzione[31]. Evidente la sproporzione tra la drammatica realtà sperimentata dall'autore e la sua ideale concezione del sacerdozio, compito che comporta l'essere mediatori tra uomo e Dio e che quindi andrebbe vissuto con rettitudine, in una totale condizione di purezza della lingua e della mente. Dai versi del Cappadoce trapelano parole che non possono rimanere una semplice, distaccata riflessione, ma suonano piuttosto come una denuncia dai toni appassionati ed accesi, in cui si intrecciano, talvolta in modo caotico, il confronto tra il passato glorioso della Chiesa e le asprezze della condizione

[28] Cfr. *carm.* II,1,13 vv. 53-58.

[29] Cfr. *carm.* II,1,13 vv. 164 s. Τοῖα μὲν ἡγητῆρες· ὁ δ' ἕσπεται ἐγγύθι λαός, / πρόφρονες ἐς κακίην, καὶ ἡγητῆρος ἄνευθεν.

[30] L'autore rappresenta ironicamente tale consuetudine in *carm.* II,1,13 vv. 74-111, immaginando la declamazione di bando pubblico, con cui si invitava chiunque, senza alcuna selezione motivata dalla preparazione teologica o dall'attitudine interiore, ad accedere al vescovato.

[31] Cfr. *carm.* II,1,13 vv. 166 – 183.

contemporanea[32], similitudini[33], *exempla* biblici[34], riferimenti alla propria vicenda autobiografica[35], preoccupazioni per il castigo divino[36]. Più semplice, grazie anche alla ridotta estensione del componimento, l'organizzazione di II,1,10: all'appello ai destinatari[37] seguono il ricordo colmo di amarezza dell'abbandono di Costantinopoli e delle ingiustizie subite[38], l'individuazione dei responsabili nei vescovi mossi dall'invidia nei suoi confronti[39], la fiera difesa della propria irreprensibile condotta[40]. Nel carme l'autore fa continuamente riferimento alla sua vicenda privata e ad essa rimane ancorato, senza abbandonarsi a riflessioni di carattere più generale e approfondire le cause della crisi etica del clero. Rispetto a II,1,13 la polemica è quindi circoscritta a una dimensione personale, sebbene attraverso le parole del Cappadoce emerga anche qui un ritratto tutt'altro che positivo dei vescovi, preda dell'invidia, perennemente in lotta uno contro l'altro, ostili al Nazianzeno, pronti a seguire la circostanza a loro più favorevole. I toni dell'invettiva lasciano spazio a una dimensione più dimessa e malinconica, in cui convivono l'amara incredulità per lo smacco subito e la fierezza per non aver mai anteposto nulla a Cristo, anche di fronte al malcostume dilagante.

I carmi II,1,13 e II,1,10 trovano un ulteriore raccordo nella sezione conclusiva. Entrambe le poesie infatti si concludono con il desiderio da parte dell'autore di lasciarsi alle spalle la vita attiva, nella quale non sembra esserci possibilità di riscatto e giustizia, e dedicarsi totalmente alla contemplazione di Dio.

Si confrontino i vv. 207-215 di *carm*. II,1,13:

Αὐτὰρ ἔπειτα φύγοιμι, κακῶν ἄπο τηλόθι μίμνων,
καὶ Σοδόμων πυρόεντα πικρὸν καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον,
ὧν ὅδε δεσμὸς ἔχει πλάγκτην νόον ἔνδον ἀγείρας,
εἴσω πᾶς ὁρόων, γελόων βιότοιο θυέλλας,
αἵ ῥά τε καὶ πινυτῶν αἰσχρῶς κονίουσι πρόσωπα,
αἰεί τε πραπίδεσσι νοήματα θεῖα χαράσσων,
χείροσιν οὐκ ἐπίμικτα, διαυγέα, φωτί πελάζων
τρισσοφαοῦς θεότητος, ἐπειγομένοισι πόθοισιν

[32] Cfr. *carm*. II,1,13 vv. 27-31 e 59-74.
[33] Numerosissime nel carme e segnalate in sede di commento. Solo a titolo esemplificativo, richiamo in questo contesto le similitudini impiegate in II,1,13 per esprimere la fragilità della Chiesa: mi riferisco al paragone con un'onda del mare e con una pianta agitata dai venti ai vv. 30s. e a quello con l'esercito, la nave, la città e tutte le forme di vita comunitaria, destinati al tracollo se private di una retta guida, attestato ai vv. 51-58.
[34] Cfr. *carm*. II,1,13 vv. 116-138 e 184-192.
[35] Cfr. *carm*. II,1,13 vv. 15-17 e 139-133.
[36] Cfr. *carm*. II,1,13 vv. 134 s.; 195-198; 206 s.
[37] Cfr. *carm*. II,1,10 vv. 1-7.
[38] Cfr. *carm*. II,1,10 vv. 7-15; 23 s.
[39] Cfr. *carm*. II,1,10 vv. 16-18.
[40] Cfr. *carm*. II,1,10 vv. 19-22.

ἵλαον ἀθανάτοιο Θεοῦ πρὸς θῶκον ἱκοίμην·

con i vv. 25-34 di *carm.* II,1,10:

Ἀλλὰ τὰ μὲν λήθης κεύθοι βυθός. Αὐτὰρ ἔγωγε
ἔνθεν ἀφορμηθεὶς, τέρψομαι ἀτρεμίῃ,
πάνθ' ἅμυδις, βασίλεια, καὶ ἄστεα, καὶ ἱερῆας
ἀσπασίως προφυγών, ὡς πόθεον τὸ πάρος,
εὖτε Θεός μ' ἐκάλεσσε καὶ ἐννυχίοισιν ὀνείροις,
καὶ πόντου κρυεροῦ δείμασιν ἀργαλέοις.
Τοὔνεκα καγχαλόων φθόνον ἔκφυγον, ἐκ μεγάλου δὲ
χείματος, ἐν σταθερῷ πεῖσμα βάλον λιμένι,
ἔνθα νόου καθαροῖσι νοήμασι θυμὸν ἀείρων,
θύσω καὶ σιγήν, ὡς τὸ πάροιθε λόγον.

La tensione al Λόγος, descritta come un movimento ascendente, un' ἀνάβασις, prevede nei due carmi le stesse tappe e l'impiego di una terminologia analoga. Abbracciare la scelta contemplativa comporta innanzitutto la rinuncia al mondo e alle attrattive della vita terrena, fonte di distrazione e corruzione: tale fase trova espressione sia in II,1,13, dove ai vv. 209 s. l'autore dichiara di trattenere la mente, svincolandola dai legami caratteristici dell'esistenza umana (ὧν ὅδε δεσμὸς ἔχει πλάγκτην νόον ἔνδον ἀγείρας, / εἴσω πᾶς ὁρόων) sia in II,1,10, dove ai vv. 27 s. esprime il rifiuto degli impegni pastorali (πάνθ' ἅμυδις, βασίλεια, καὶ ἄστεα, καὶ ἱερῆας / ἀσπασίως προφυγών). Tale lavoro introspettivo ha come obiettivo il raggiungimento di una condizione di totale purezza, requisito fondamentale per quanti vogliano avvicinarsi a Dio. In entrambi i carmi l'arrivo a questo stadio è evocato dall'aggettivazione inerente ai pensieri che l'autore iscrive nel suo cuore: in *carm.* II,1,13 al v. 213 Gregorio parla di νοήματα θεῖα, χείροσιν οὐκ ἐπίμικτα, διαυγέα, mentre si esprime più sinteticamente al v. 33 di II,1,10, ἔνθα νόου καθαροῖσι νοήμασι θυμὸν ἀείρων. Un altro elemento in comune tra la *versio maior* e quella *minor* sta nell'allusione al viaggio in mare come metafora della vita, immagine circoscritta ad un breve accenno in *carm.* II,1,13, ampliamente sviluppata in II,1,10. Nello specifico i due carmi condividono l'espressione 'tempeste della vita' (cfr. *carm.* II,1,13 v. 210 εἴσω πᾶς ὁρόων, γελόων βιότοιο θυέλλας; II,1,10 v. 31 s. Τοὔνεκα καγχαλόων φθόνον ἔκφυγον, ἐκ μεγάλου δὲ / χείματος), con la quale l'autore rappresenta le difficoltà e alle amarezze che ha incontrato nel suo percorso, ma che ha ormai lasciato alle spalle. Infine, in entrambi i componimenti la scelta dell'*hesychia* conduce, come esito, alla contemplazione di Dio: il raggiungimento della pace e della serenità della vita ascetica è rappresentato in II,1,13 dall'arrivo del poeta alla cattedra benevola del Signore, giusto giudice, mentre in II,1,10 dall'approdo della nave, simbolo della vita, ad un porto sicuro.

La tradizione manoscritta

I due componimenti sono traditi, sempre uno di seguito all'altro – nello specifico II,1,13 (217 esametri) precede immediatamente II,1,10 (18 distici elegiaci) – in trentaquattro manoscritti databili dall'XI al XVI secolo[41], di cui diciassette risultano fondamentali per la costituzione del testo.

Il limitato numero di versi presentati dai due componimenti (253) risulterebbe di per sé insufficiente per definire con esattezza i rapporti che intercorrono tra i testimoni che li tramandano; soccorrono, però, in qualche misura, i risultati di ricerche precedenti, condotte da altri studiosi su porzioni molto più ampie di testo[42], anche se non sempre coincidenti tra loro ed applicabili – come vedremo – ai carmi in esame, cosa che peraltro non può sorprendere se si considera che alcuni dei testimoni fondamentali (e non solo fondamentali) variano, di sezione in sezione, il proprio posto nello *stemma codicum*.

Sembrano da confermare, in primo luogo, la ripartizione in due gruppi di manoscritti, risalenti, rispettivamente, agli esemplari perduti Σ e Δ, caratterizzati da due differenti parafrasi[43], trasmessesi, per intero o in modo saltuario, in buona parte dei loro discendenti, nonché la ripartizione dei testimoni derivati da Σ nei due sottogruppi λ e σ. Vedremo più avanti gli elementi, di per sé non cogenti, ma di un certo peso se sommati a quelli già addotti, forniti dai due componimenti a favore di tale ricostruzione[44].

Risalgono a λ otto testimoni:

Pc Parisinus gr. 990 (olim Fontainebleau-Reg. 2889), membr., saec. XI (a. 1028-1029), ff. 83r-90v.

Omont I, p. 198; H. Omont, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque Nationale du IXe au XIVe siècle*, Paris 1891, tav. 15; K.-S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, IV: *Manuscripts in Paris*, I, Boston 1935, p. 12 e tav. 259; Gertz, pp. 19 s.; 26 ss.; Palla, *Studi*, pp. 56 s.; 60 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, pp. 1237; 1239; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXI s.; Moroni, *Nicobulo*, p. 49; Simelidis, p. 91; Sicherl, pp. 57 ss.; 116 ss.

---

[41] Da aggiungere ad essi, oltre al *Vaticanus gr.* 1260, contenente il commento di Cosma (su cui vd. *infra*, «Appendice prima»), il *Monacensis gr.* 201 (Mc), manoscritto cartaceo del XIII secolo contenente una silloge molto ridotta di poesie, che tramanda (f. 104v) solo i primi tre versi (il terzo neppure completo) del carme II,1,10. Dal momento che Mc non presenta varianti nella trasmissione dei suddetti versi, non si è ritenuto necessario menzionare il codice nell'apparato critico dei carmi in esame.

[42] Mi riferisco in particolare a Palla - Kertsch, pp. 35 ss.; Gertz, *passim*; Palla, *Studi*, pp. 37 ss.; Sicherl, *passim*. Per i manoscritti rimasti uso le sigle adottate in tali studi; per i testimoni perduti quelle utilizzate in Palla, *Studi*.

[43] La *paraphr. 3* nel caso di Σ, della *paraphr. 2* nel caso di Δ.

[44] Cfr. *infra*, p. 44.

La Florentinus Laurentianus plut. VII, 18, membr., saec. XII, ff. 194r-210v[45].

Bandini I, pp. 257 ss. e tav. IV p. 320; Gertz, p. 23; 26 ss.; 35 ss.; Palla, *Studi*, pp. 56 s.; 60 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, pp. 1237 s.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXV s.; Moroni, *Nicobulo*, p. 49.; Sicherl, pp. 57 ss.; 118 ss.

Pa Parisinus gr. 39 olim Reg. 3441), chart., saec. XIII, ff. 56v-61v[46].

Omont I, p.7; Guillaumont - Guillaumont, pp. 201 ss.; Gertz, pp. 43 s.; Palla, *Studi*, pp. 38; 41 ss. e in particolare 60 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, pp. 1238 s.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXVII ss.; Simelidis, p. 94. ; Sicherl, pp. 22 s.; 62 ss.; 115 s.

Ma Venetus Marcianus gr. 82 (coll. 373; olim card. Bessarionis <455>), membr., saec. XIII, ff. 352v-363v [47].

Mioni, pp. 122 ss.; Höllger, pp. 86 s.; Gertz, pp. 88; 98 ss.; Palla, *Studi*, pp. 52 ss.; 141; Moreschini, *Carmina Arcana*, p. 102 (dove la datazione del manoscritto è anticipata al XII secolo); Bacci, pp. 47 ss.; Moreschini - Sykes, p. X; Piottante, *Inni*, pp. 33 ss.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXL ss.; Schwab, pp. 34 s.; Sicherl, pp. 133 ss.; 164 ss.

Vb Vaticanus gr. 497 (olim 768), chart., saec. XIII, ff. 262v-266v[48].

Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti... Codices Vaticani graeci. Tomus II. Codices 330-603. Recensuit R. Devreesse, Città del Vaticano 1937, pp. 323 ss.; Canart - Peri, p. 439; Palla - Kertsch, pp. 35 ss.; Gertz, pp. 88 ss.; 98 ss.; Buonocore II, p. 831; Ceresa, *Bibliografia 1*, p. 345; Palla, *Studi*, pp. 40 e 60 ss.; Bacci, pp. 47 ss.; Ceresa, *Bibliografia 2*, p. 433; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXXXVII ss.; Sicherl, pp. 41 ss.; 77 ss.; 165 ss.; 197 s.

S Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 96, membr., saec. XIV, ff. 93v-97r[49].

---

[45] Il testo di La è oggetto di numerosi interventi riconducibili ad una mano diversa, che indicheremo con la sigla La^2.

[46] Nella discendenza di Pa si collocano:

Pf Parisinus gr. 993 (olim Colbertinus 6029), chart., saec. XIV, ff. 86r-96r (*om.* II,1,10 vv. 27-36). Sul codice cfr. Omont I, p. 198; P. Canart, *Un style d'écriture livresque dans les manuscrits chypriotes du XIVe siècle: la chypriote «bouclée»*, in: AA.VV., *La paléographie grecque et byzantine*, Paris, 1977, 303-321, pp. 314 e 317; Gertz, pp. 44 ss.; Sicherl, pp. 32; 129.

Ib Athous Iberon 187, chart., saec. XV, ff. 102v-115r. Sul codice cfr. Lambros II, pp. 51 s.; Gertz, pp. 45 ss.; Sicherl, pp. 32; 129.

J Hierosolymitanus Hagios Sabas 419, chart., saec. XIV ex., ff. 129r-139r. Sul codice cfr. Papadopoulos - Kerameus, II, pp. 539 s.; Gertz, pp. 46 ss.; Sicherl, pp. 32; 129.

[47] Deriva da Ma:

Vt Athous Vatopedi 120, chart., saec. XIV, ff. 102v-115r. Sul codice cfr. S. Eustratiades and Arcadios Vatopedinos, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*, Cambridge 1924, pp. 30 s.; Höllger, pp. 87 ss.; Gertz, pp. 90 s.; 105 s.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 106 s.; Bacci, p. 47 nota 137; Sicherl, pp. 75; 180 s.; 245 s.

[48] Da Vb discende:

I Hierosolymitanus Panagios Taphos 254, chart., saec. XVI, ff. 270v-273r. Sul codice cfr. Papadopoulos - Kerameus, I, p. 323; Palla - Kertsch, pp. 50 s.; Gertz, pp. 91; 106 ss.; Sicherl, pp. 49; 181 s. Su tale derivazione e sulla necessità di presupporre tra i due manoscritti almeno un esemplare intermedio si veda Palla - Kertsch, pp. 50 s.

[49] Da eliminare come apografo di S:

Coxe, coll. 163 ss.; H. Delehaye, *De codice rescripto Barocciano 96*, 'Analecta Bollandiana' 55, 1937, pp. 70-74; Palla - Kertsch, pp. 10 ss.; 25 ss.; Höllger, pp. 90 ss.; Gertz, pp. 20 s.; 26 ss.; Palla, *Studi*, pp. 21 s.; 60 ss.; C. Gallavotti, *Planudea (X). L'anacreontica De thermis di Leone Magistro*, 'Bollettino dei Classici' ser. III, 11, 1990, 78-103, pp. 81 ss.; Moreschini, *Tradizione*, pp. 523 ss.; 528 (dove il manoscritto è siglato T); Crimi - Kertsch, pp. 45 s.; 83 s.; 86 s.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 110 s.; *Gedichtgruppe II*, pp. 1238 s.; Moreschini - Sykes, p. XVI; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXII ss.; Moroni, *Nicobulo*, p. 52; Schwab, p. 36; Palla, *Agapeti*, pp. 125 ss.

Ri Florentinus Riccardianus gr. 64 (K. I. 5), chart., saec. XIV, ff. 127v-137v.

G. Vitelli, *Indice de' codici greci Riccardiani, Magliabechiani e Marucelliani*, 'Studi Italiani di Filologia Classica' 2, 1894, 471-570, pp. 516 s. (= Samberger, I, 135-234, pp. 180 s.); Gertz, pp. 23 s.; 26 ss.; Palla, *Studi*, pp. 56 s.; 60 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, pp. 1238 s.; Moroni, *Nicobulo*, p. 52; Sicherl, pp. 20 ss.; 57 ss.; 118 ss.

Vc Vaticanus Chisianus R IV 16, chart., saec. XIV, ff. 53v-57r (continet II,1,13 vv. 1-190; II,1,10 vv. 25-36)

P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Graeci Chisiani et Borgiani*, Romae 1927, pp. 23 ss.; Canart - Peri, p. 174; Gertz, pp. 24 ss.; Palla, *Studi*, pp. 60 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, pp. 1238 s.; Ceresa, *Bibliografia 2*, p. 296; Moroni, *Nicobulo*, p. 52; Sicherl, pp. 20 ss.; 57 ss.;

Gli otto testimoni derivati da λ risultano indipendenti l'uno dall'altro, come dimostrano, *exempli gratia*, i seguenti errori o lezioni non difendibili peculiari di ciascuno di essi:

Pc: in II,1,13 ἑρμαλόγιον (per ἕρμα λόγοιο) al v. 5; δέχεσθαι (per δέχεσθε) al v. 24; ὄβρος (per ὄμβρος) al v. 92; καί ἀκίβωτον (per καὶ σὲ κιβωτὸν) al v. 136; κλινομέμη (per κλινομένην) al v. 137; πε (per πέρι) al v. 145; αἴχθος (per ἔχθος) al v. 161; ὦ (per ὥς) al v. 182; ζητῶν (per ζητῶ) al v. 206;

La: in II,1,13 φθέγγομαι (per φθέγξομαι) al v. 19; δ' οὐ δύναμαι (per οὐ δύναμαι) al v. 24; ἡμας (per δ' ὑμας) al v. 114; ἀθέσβατον (per ἀθέσφατον) al v. 208;

Pa: in II,1,13 παίζοισε (per παίζοιτε) al v. 12; Θεὸν Λόγον (per Λόγον Θεὸν) al v. 39; l'omissione di δὴ al v. 116; ἀγνοτάτοις (per ἀγνοτάτους) al v. 120; δεινός (per αἰνός) al v. 159; in II,1,10 οὐδὲν (per μηδὲν) al v. 21; Γρηγορίου (per Γρηγορίοιο) al v. 35;

Ma: in II,1,13 le omissioni di ξένος al v. 99 e di μέγας al v. 184; φίλον (per φίλτερον) al v. 17; κρατέειν (per χαδέειν) al v. 24; βροτοῖς (per βροτὸς) al v. 34; εἰ (per ἢ) al v. 95; καὶ (per δ' αὖ) al v. 124; οὐδὲ (per οὐ) al v. 183;

Vb: in II,1,13 l'omissione di ἀπ' εἰκόνος al v. 112; μηδ' (per νῦν δ') al v. 66; χλοάοντες (per χνοάοντες) al v. 84; μόνον (per μοῦνον) al v. 115; δορὸν (per δηρὸν) al v. 142; ληχόων (per λοχόων) al v. 163; ἀλλοτριούς (per ἀλιτρούς) al v. 170; ἠστὴρ (per ἀστὴρ) al v. 175; ἄλοισι (per ἄλλος) al v. 191; ἀρετῆς νόμοις (per νόμοις ἀρετῆς) al v. 193; in II,1,10 Θεὸν (per Θεοῦ) al v. 16; ἀδϋσάμενον (per ἀποδυσάμενον) al v. 36;

S: in II,1,13 μεθέρπων (per μεθέπων) al v. 101; ἡμετέρησι (per ἡμετέροισι) al v. 174; σχέτω (per σχέσθε) al v. 196; in II,1,10 πόθεοντο πάρος (per πόθεον τὸ πάρος) al v. 28;

Pg Parisinus gr. 995 (olim Colbertinus 4580; Regius 2889.3), chart., saec. XVI, ff. 213r-224v. Sul codice cfr. Omont I, p. 198; Gertz, pp. 21 s.; Moreschini, *Carmina Arcana*, p. 115; *Gedichtgruppe II*, p. 1242; Sicherl, pp. 27; 66.

Ri: in II,1,13 μυστιπόλις (per μυστιπόλοι) al v. 6; Χριστοφόροιο (per Χριστοφόροι) al v. 7; ἀντι ἄσαντες (per ἀντιάσαντας) al v. 38; ὁλίο (per ὅλος) al v. 53; εὐρυτέοντες (per εὐρυτένοντες) al v. 76; δολόνεντες (per δολόεντες) al v. 80; πτέρησιν (per πέτρῃσιν) al v. 83; ὀικνῶν (per ῥικνῶν) al v. 143; in II,1,10 ἤπλακον (per ἤμπλακον) al v. 21;

Vc: in II,1,13 le omissioni del v. 163 e di πέλοι al v. 175; ῥηγμένοισιν (per ῥηγνυμένοισιν) al v. 123; καλούμεθα (per καλεύμεθα) al v. 156; θεράποντας (per θεράποντα) al v. 189.

Pc, La, Pa, S, Ri e Vc, condividono la stessa *akolouthia* e trasmettono la stessa parafrasi anonima (*paraphr. 3*), ad eccezione di Vc, che ne è privo; Pa, invece, pur non riproducendola integralmente, presenta numerose glosse ad essa riconducibili.

Non c'è motivo di mettere in dubbio la discendenza di Pc e S da uno stesso esemplare perduto (λ^5) ipotizzata in modo concorde dagli studiosi[50], pur in assenza di elementi probatori al riguardo[51]. La derivazione di La e λ^5 da uno stesso esemplare perduto (λ^4) ipotizzata per la *Gedichtgruppe III*[52], trova conferma nei seguenti accordi in errore di Pc S e La contro il resto della tradizione manoscritta:

- II,1,13 v. 104 ὁ PcSLa, ὃς *cett.*;
- II,1,13 v. 190 τε *om.* PcSLa, *habent cett.*;
- II,1,13 v. 214 τρισσοφυοῦς PcSLa, τρισσοφαοῦς *cett.*

L'ipotesi di una parentela più stretta tra La e Ri contro il resto della tradizione, proposta da Gertz ed avallata da Sicherl[53], poggia, nel caso di II,1,13 e II,1,10 (e non solo), su basi errate e del tutto inconsistenti[54].

Una parentela stretta, già notata in studi precedenti[55], si coglie anche tra Ma e Vb, due manoscritti che riflettono, a seconda della sezione esaminata, tradizioni diverse e che, di

[50] Cfr. Gertz, pp. 31 s.; Palla, *Studi*, pp. 67 s.; Sicherl, *passim.*

[51] L'esempio riportato da Gertz, p. 32, relativamente a II,1,13 v. 19 (ἔκτοθι PcS, ἔκτοθε LaRiVcPa) risulta errato, in quanto la lezione ἔκτοθι è attestata in tutta la discendenza di λ (quindi anche in LaRiVcPa) ed in vari altri manoscritti.

[52] Mi riferisco alla ricostruzione proposta da Palla, *Studi*, pp. 64-72.

[53] Per la *Gedichtgruppe I* cfr. Gertz, p. 38; per le *Gedichtgruppen II,III* e *VIII* rimando alle considerazioni di Sicherl, in particolare pp. 23 s.; 60 s.; 120 s.

[54] A proposito di questi due carmi Gertz, p. 38, cita come *errores coniunctivi* ὑστατίοισι (per ὑστατίοισιν) in II,1,13 v. 61, ma la differenza consiste nella presenza o meno di un ν efelcistico in fine di esametro (che, tra l'altro, manca non solo in La, Ri e Ma, ma anche in Vb e L); στεινοῦντες (per στείνοντες) in II,1,13 v. 107, ma La legge invece στείνοντες, come Pc, S e vari altri manoscritti; ποθέων (per πόθεον) in II,1,10 v. 28, ma ποθέων, oltre che in Ri e La, è attestato anche in Vb; τοπάροιθεν (per τοπάροιθε) in II,1,10, v. 34, dove La Ri e B leggono τὸ πάροιθεν e Di legge τοπάροιθεν.

[55] Cfr. Gertz, pp. 101-105; Sicherl, pp. 166 s.

conseguenza, variano, di volta in volta, la propria posizione negli *stemmata codicum* proposti. Vale la pena di osservare, in partenza, che nessuno dei due presenta la parafrasi tipica di Σ, ma esibiscono uno (Ma) la stessa parafrasi di *Ambr.* (*paraphr. 1*), l'altro (Vb) quella tipica di Δ (*paraphr. 2*), il che si traduce, almeno nell'ipotesi più economica, nel fatto che l'esemplare comune cui essi risalgono (cui assegno la sigla di λ^6) fosse privo di parafrasi e che entrambi abbiano poi recuperato parafrasi diverse da fonti diverse. Tra gli errori o lezioni non difendibili che accomunano questi due manoscritti contro il resto della tradizione si possono ricordare:

- II,1,13 v. 5 λόγου Ma *a.c.*Vb, λόγοιο *cett.*;
- II,1,13 v. 25 δάκε θυμὸν MaVb, δακέθυμον *cett.*;
- II,1,13 v. 32 οὐρανίου MaVb, οὐρανίοιο *cett.*;
- II,1,13 v. 71 παριπταμένου MaVb, παριπταμένοις Cg[56], περιπταμένοιο Di[57], παριπταμένοιο *cett.*;
- II,1,13 v. 71 Θείων MaVb, Θεῶν *cett.*;
- II,1,13 v. 115 τοῦ το MaVb, τόδε *cett.*;
- II,1,13 v. 143 ἀναπνέω MaVb, ἀναπνείω *cett.*;
- II,1,13 v. 154 τ' MaVb, δέ τ' *cett.*;
- II,1,13 v. 163 μερόπεσσιν MaVb, νεπόδεσσιν *cett.*;
- II,1,13 v. 188 γέρηναν MaVb, γέραν B, γέρηραν *cett.*;
- II,1,13 v. 203 οὐχ ὁμόθρονος MaVb, ὁμόχρονος B[58], ὁμόθρονος *cett.*

Cercare di definire con maggior precisione, all'interno della discendenza di λ, i rapporti intercorrenti tra λ^4 (PcSLa), λ^6 (MaVb) e gli altri tre testimoni (PaVcRi) sarebbe un rischio inutile, considerando l'inconsistenza dei dati raccolti per questi due carmi e i diversi risultati cui sono giunti, al riguardo, gli studiosi precedenti.

Nella discendenza di σ si collocano i seguenti manoscritti[59]:

B Parisinus gr. 2875 (olim Fontainebleau 3443), chart., saec. XIII (c.a. 1260), ff. 247r-255r.

Omont III, p. 53; Tuilier, pp. 76 ss.; Höllger, pp. 141 ss.; Gertz, pp. 53 s.; 62 ss.; Palla, *Studi*, pp. 52 ss.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXX s.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 56 ss.; Sicherl, pp. 68 ss.; 129 ss.

Va Vaticanus gr. 482, chart., saec. XIV, ff. 38r-43r.

[56] Su questo manoscritto vd. *infra*, p. 39.
[57] Su questo manoscritto vd. *infra*, p. 39.
[58] Su questo manoscritto vd. *infra.*
[59] Per questo gruppo di codici si rimanda a Gertz, pp. 69 s., Palla, *Studi*, pp. 52 s.

Devreesse II, pp. 284 ss.; Canart - Peri, p. 437; Palla - Kertsch, pp. 37 ss.; 46 ss.; Höllger, pp. 82 ss.; Buonocore II, p. 830; Gertz, pp. 57; 73 ss.; Ceresa, *Bibliografia 1*, p. 345; Palla, *Studi*, pp. 17 ss.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 102 ss.; *Gedichtgruppe II*, pp. 1251 s.; Crimi - Kertsch, pp. 46 ss.; 85; Moreschini - Sykes, pp. X s.; Ceresa, *Bibliografia 2*, p. 433; Flammini, pp. 15 ss.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXXVII; Schwab, pp. 34 s.; Simelidis, p. 94; Sicherl, pp. 31 s.; 68 ss.; 159 ss.

E Cantabrigiensis Collegii Emmanuelis 32, chart., saec. XIV-XV, ff. 12v-16v (continet II,1,13 vv. 1-165).

M.Rh. James,*The western manuscripts in the Library of Emmanuel College*, Cambridge 1904, pp. 31-34; Gertz, pp. 56; 62 ss.

X Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 34, chart., saecc. XIV-XV, ff. 1r-3r (continet II,1,13 vv. 166-217 necnon II,1,10)[60].

Coxe, col. 53; Gertz, pp. 55 s.; 67 s.; Palla, *Studi*, pp. 39; 41 e in particolare 52 ss.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 57 ss.; Sicherl, pp. 68 ss.; pp. 129 ss., in particolare 135 ss.

Di Athous Dionysiou 214, chart., saec. XV, ff. 198r-203r.

Sp.P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge 1895, pp. 363 s., n. 3748; Gertz, pp. 54; 62 ss.; Palla, *Studi*, pp. 52 ss.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 57 ss.; Sicherl, pp. 68 ss.; pp. 129 ss., in particolare 135 ss.

Cg Romani Collegii Graeci gr. 8, chart., saecc. XVex.-XVIin., pp. 150-174[61].

Sp.P. Lambros, Τὸ ἐν Ῥώμῃ Ἑλληνικὸν Γυμνάσιον καὶ οἱ ἐν τῷ ἀρχείῳ αὐτοῦ ἑλληνικοὶ κώδικες, ‘Νέος Ἑλληνομνήμων’ 10, 1913, 3-32, pp. 16 s. (= Samberger, II, 255-284, pp. 268 s.); Palla - Kertsch, pp. 51 s.; Gertz, pp. 54 s.; 64 ss.; Palla, *Studi*, pp. 18; 23 s.; 52 ss.; *Centoni omerici*, pp. 222 ss.; Moreschini, *Carmina Arcana*, p. 103; Piottante, *Inni*, p. 32 nota 59; Moroni, *Nicobulo*, pp. 57 ss.; Sicherl, pp. 32 ss.; 68 ss.; 129 ss., in particolare 135 ss.; 186 s.; 205 s.; 235 ss.; 250.

Ciascuno dei suddetti manoscritti è caratterizzato da errori o lezioni non difendibili assenti negli altri, cosa che prova la loro reciproca indipendenza. Ne riporto una scelta:

---

[60] I codici E e X rappresentano due parti smembrate di uno stesso codice; nell’esame della tradizione manoscritta e nel computo dei testimoni sono stati perciò considerati come un unico esemplare in base alla costituzione originaria.

[61] Nel manoscritto le pp. 156-159, corrispondenti ai vv. 60-102 di *carm.* II,1,13, risultano vergate da una mano diversa ed inserite in seguito alla caduta di alcuni fogli. Dalla collazione di questi versi non sono emersi indizi sufficienti all’individuazione della loro fonte; è possibile tuttavia ipotizzare che si tratti di un codice privo di parafrasi, dal momento che in queste pagine sono assenti le glosse interlineari che accompagnano il resto del testo poetico.

Da eliminare in quanto derivati da Cg:

Pd Parisinus gr. 991 (olim Delamare 560; Reg. 2891,2), chart., saec. XVI, ff. 72v-83v. Sul codice cfr. Omont I, p. 198; Palla - Kertsch, pp. 52 ss.; Palla, *Studi*, pp. 18 e 24 ss.; *Centoni omerici*, pp. 222 ss.; Moreschini, *Carmina Arcana*, p. 106; Piottante, *Inni*, p. 32 nota 59; Sicherl, p. 255.

Pe Parisinus gr. 992 (olim Reg. 2891,2), chart., saec. XV, ff. 60v-70r. Sul codice cfr. Omont I, p. 198; Palla - Kertsch, pp. 52 ss.; 72; Palla, *Studi*, pp. 18; 24 s.; *Centoni omerici*, pp. 222 ss.; Moreschini, *Carmina Arcana*, p. 106; Bacci, p. 46; Piottante, *Inni*, p. 32 nota 59; Sicherl, p. 255.

B: in II,1,13 l'omissione dei vv. 10, 59, 137, 173, 175 e 200, di ὅδ' al v. 32, di εὐρὺς al v. 97; μηνυμένης (per ῥηγνυμένης) al v. 23; νύξ (per μήνη) al v. 42; πολλοῖς τε τοῖς κρατεροῖς τινάγμασιν (per πολλοῖς κρατεροῖς τε τινάγμασιν) al v. 46; τυτθὸν ὀλίγον (per τυτθὸν) al v. 63; ποίμνης δηλήμοσι λύκοις (per λύκοις δηλήμοσι ποίμνης) al v. 141; χαλεπὸς (per χαλκὸς) al v. 163; in II,1,10 l'omissione di ὁ al v. 8; καὶ ἄστεα, βασίλεια (per βασίλεια καὶ ἄστεα) al v. 27;

Va: in II,1,13 φέρονες (per φέροντες) al v. 3; ἔρδοιτε (per ἔρδετε) al v. 13; πολλοῖς τε (per πολλοῖς) al v. 46; ἀεθλοθόροισι (per ἀεθλοφόροισι) al v. 50; τιτθὸν (per τυτθὸν) al v. 63; ἔγραψον (per ἔγραψεν) al v. 112; ἱρὰς (per ἱερὰς) al v. 130; l'omissione di τε al v. 152;

E / X: in II,1,13 (E) φαεινοῖς (per φαεινῆς) al v. 6; τε (per ὅτε) al v. 20; λόγω (per λόγον) al v. 37; πτολίεθρου (per πτολίεθρα) al v. 59; γαστέρα (per γάστορες) al v. 76; χεῖρας (per παλάμας) al v. 80; ἔργα (per ἔργον) al v. 101; νεφέλην (per νεφέλης) al v. 118; (X) II,1,13 ἐξηπάφησα (per ἐξαπάφησα) al v. 187; ἔτοθεν (per ἔκτοθεν) al v. 192; in II,1,10 ἱερῆσσι (per ἱερῆες) al v. 1; ἀσπιδιώτου (per ἀσπιδιώτης) al v. 19;

Di: in II,1,13 κώλυσισιν (per κώλοισιν) al v. 9; παίζοιτ' ἅπερ (per παίζοιτε τά περ) al v. 12; ἔχος (per ἄχθος) al v. 40; πεσόντος (per πίπτοντος) al v. 53; τέταντο (per τέτανται) al v. 91; τυτθαῖαν (per Γετθαῖαν) al v. 149; αἵματι κῦδος καὶ χείρεσιν (per χείρεσσι καὶ αἵματι κῦδος) al v. 157; ἐδωδήν νεπόδεσσιν (per νεπόδεσσιν ἐδωδήν) al v. 163; αὐτῶν δὲ Θεός (per αὐτῶν Θεός) al v. 171; in II,1,10 τεμέων (per τεκέων) al v. 8; λίθοις (per λήθης) al v. 25;

Cg: in II,1,13 ὅλος (per ὅλης) al v. 28; σπείραντα (per σπείραντας) al v. 37; ὀλοίγιον (per ὀλοΐϊον) al v. 52; πώων (per πῶϋ) al v. 56; αἴσχα (per αἴσχεα) al v. 75; ἀάπτοις (per ἀάπτους) al v. 79; ἔδρασεν (per ἔδρακεν) al v. 118; ὀσσατίη (per ὀσσατίης) al v. 135; ἔκτοθι (per τἄκτοθι) al v. 138; l'omissione di ἀνὴρ al v. 191; in II,1,10 μοίρης καὶ θρασὺς (per μοίρης θρασὺς) al v. 19.

Tra i codici menzionati è possibile cogliere una stretta parentela tra E/X, Di e Cg[62], accumunati da una serie di errori e lezioni assenti nel resto della tradizione e riconducibili pertanto all'esemplare perduto σ^1. Ne riporto alcuni esempi:

in II,1,13 Χριστοῦ (per Θεοῦ) al v. 3; ὃς (per ὡς) al v. 13; βέλτιον (per φίλτερον) al v. 17; τοιᾶυτα (per τοῖα) al v. 23; ἀνισπεῖν (per ἐνισπεῖν) al v. 26; θ' ἔμβαλεν (per ἔμβαλεν) al v. 52; καὶ γὰρ καὶ (per καὶ γὰρ) al v. 53; l'omissione di δὲ al v. 56; ἔνδιον (per ἔνδικον) al v. 150; ἐκείνου (per κείνου) al v. 154; ὑπέχλυσεν (per ἐπήχλυσεν) al v. 158; ἄχθος (per ἔχθος) al v. 161; πολιῆς πινυτῆς (per πινυτῆς πολιῆς)al v. 167; μογεροῦ βίου βιότοιο (per μογεροῦ βιότοιο) al v. 168; ἀπόλλοιτο (per ἀπόλοιτο) al v. 169; εἴη (per ἔοι) al v. 171; περῶεν (per περόῳεν) al v. 205; κακὸν (per πικρὸν) al v. 208; ἀγείρων (per ἀγείρας) al v. 209; ὀρωδίκοιο (per ὀρθοδίκοιο) al v. 217; in II,1,10 ἀρθέντα (per ἀρθέντ') al v. 14.

Nella discendenza di σ^1 si può cogliere una parentela più stretta tra E/X e Di, derivati da uno stesso esemplare perduto che siglo σ^2, contro Cg: rispetto a Cg e al resto della tradizione σ^2 risultava caratterizzato da errori e lezioni non difendibili trasmessisi poi nei suoi discendenti:

[62] Cfr. a riguardo Gertz, pp. 70 s., Palla, *Studi*, p. 54 s. e Sicherl, pp. 71 s.

in II,1,13 l'omissione del v. 102; κόσμου οἰ (per κόσμοιο) al v. 5; ἐλαφρόν (per ἐλαφρά) al v. 13; ὑστατίησιν (per ὑστατίοισιν) al v. 61; ἀτιμήτοις (per ἀτιμήτοιο) al v. 63; ὅρκον (per ὅρον) al v. 71; ἐνὶ μεσσάτιοισιν (per ἐνὶ μεσάτοισιν) al v. 74; ἀριστενέων (per ἐρισθενέων) al v. 81; πολυστρέπτους (per πολυτρέπτου) al v. 82; πολυπόδεσι (per πουλύποδες) al v. 83; φαέσιν (per φαέεσσιν) al v. 85; μόχθος (per μόθος) al v. 153; εἰσὶ δὲ (per εἰσὶ) al v. 155; εὖ τ' (per ἐστ') al v. 166; λήξομεν (per λήξωμεν) al v. 196; κονέουσα (per κονίουσι) al v. 211.

Anche per B e Va si può supporre la derivazione da un medesimo esemplare perduto[63], che siglo σ^3, caratterizzato dai seguenti errori o lezioni non difendibili:

in II,1,13 l'omissione di λόγον al v. 39; φίλτρον (per φίλτερον) al v. 17 (lezione comune anche a S); βίαμενον (per βιώμενον) al v. 20 (lezione presente anche in La e S); αὖ (per αὖτε) al v. 29 ; ἀντιάσαντα (per ἀντιάσαντας) al v. 38 (lezione presente anche in Vc); πολύποδες (per πουλύποδες) al v. 83 (lezione presente anche in S e La); χροάοντες (per χνοάοντες) al v. 84 (χνο supra χρο Va).

La derivazione di σ^1 e σ^3 dall'esemplare σ è confermata solo da un paio di accordi in errore:

in II,1,13 ἐφεσταῶτες (per ἐφεσταῶτες) al v. 9 (lezione presente anche in Mq); ὅ (per οἷ) al v. 62 (lezione attestata anche in Vc e Mb).

Più evidenti le concordanze tra σ^1 e B, dalle quali Va risulta escluso:

in II,1,13 αὐτὰρ (per ἀτὰρ) al v. 19; l'omissione di τ' al v. 45; νὺξ (per γνὺξ) e πυρὸς (per πυρσὸς) al v. 48; αἶαν (per γαῖαν) al v. 49; ὀδεύει (per ὀδεύοι) al v. 114 (lezione comune anche a Pa); παίδων γαστὴρ (per γαστὴρ παίδων) al v. 132; βρίσσοντα (per βρίσαντα) al v. 133; ἀν (per οὐκ) al v. 213; in II,1,10 αἴης (per γαίης) al v. 6 ; φίλως (per φίλα) al v. 18; φροντίδι (per φορτίδι) al v. 22; ἐθρέψατο (per θρέψατο) al v. 35.

L'esclusione di Va da alcuni errori caratteristici di σ è dovuta al fatto che il manoscritto non presenta un'unica fonte ma segue, per ciò che concerne la *Gedichtgruppe I*, talvolta l'antigrafo di B talora quello di Mb[64]: è lecito pensare che gli stessi codici impiegati dal copista per trascrivere i carmi siano stati utilizzati anche per effettuare delle collazioni. In questo caso è probabile che la fonte delle correzioni sia l'esemplare perduto da cui è stato copiato Mb.

[63] La parentela tra questi due codici è già dimostrata in Gertz, pp. 74 e 77.
[64] A proposito di questo codice cfr. Palla - Kertsch, pp. 46 s., e, in particolare per la *Gedichtgruppe I*, Gertz, pp. 77-79.

Nella discendenza di Δ abbiamo tre testimoni fondamentali:

Mq Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156 (52 / LIII), membr., saec. XII, ff. 133r-144v[65]

Archimandrit Vladimir, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriarsej) Biblioteki. I. Rukopisi grečeskia*, Moskva 1894, pp. 158 ss.; Palla - Kertsch, pp. 35 ss.; Gertz, pp. 92; 98 ss.; Palla, *Studi*, pp. 72 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, pp. 1244 ss.; Bacci, pp. 46; 48 ss.; Piottante, *Inni*, p. 39 ss.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXXXIV ss.; Sicherl, pp. 41 ss.; 77 ss.; 182 ss.

Lb Florentinus Laurentianus plut. XXXII, 16, chart., saec. XIII ex. (c.a. 1280), ff. 352r-354r[66].

---

[65] Uno spostamento di fogli è segnalato sul margine altro del codice: il f. 142, contenente II,1,13 vv. 174b-195, doveva infatti precedere il f. 141, che presenta i vv. 196-215 dello stesso componimento.

Da eliminare come discendenti di Mq (cfr. Palla - Kertsch, pp. 51 ss.; Gertz, pp. 108 ss.; Bacci, p. 46; Sicherl, p. 182):

D Parisinus Coislinianus 56, chart., saecc. XIV-XV, ff. 77v-84r. Sul codice cfr. Omont III, p. 124; R. Devreesse, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits grecs. 2. Le fonds Coislin*, Paris 1945, pp. 52 s.; Oberg, p. 5; Jungck, p. 43; Palla - Kertsch, pp. 51 e 55 ss.; Höllger, pp. 117 ss.; Gertz, pp. 92 ss. e 108 ss.; Meier, p. 25; Crimi - Kertsch, pp. 43; 47 ss.; 76 ss.; Sicherl, pp. 49 s.; 184 s.;

N Neapolitanus II A 24 (olim Farnesianae Bibliothecae), chart., saec. XV, ff. 69r-75r. Sul codice cfr. *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae, 1. Digessit* G. Pierleoni, Roma 1962, pp. 82 ss.; Palla - Kertsch, pp. 51 ss.; Höllger, pp. 142 ss.; Gertz, pp. 94 s.; 108 ss.; Palla, *Studi*, pp. 39 ss. e in particolare 72 ss.; *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae, 1,1. Digessit* E. Mioni, Romae 1992, pp. 68 ss.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 102 ss.; *Gedichtgruppe II*, pp. 1246 s.; Bacci, pp. 48 ss.; Moreschini - Sykes, pp. X s.; Piottante, *Inni*, pp. 34; 37 s.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 57 ss.; Schwab, pp. 34 s.; Sicherl, pp. 49 s.; 84-86; 135-144; 186-191; 199-201; 240;

Ps Parisinus Supplementarius gr. 1090, chart., saec. XVI, ff. 98v-107r. Sul codice cfr. Omont III, p. 338; Astruc in Ch. Astruc - M.-L. Concasty, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits grecs. 3. Supplément grec*, Paris 1960, pp. 211 ss.; Palla - Kertsch, pp. 52 e 55; Gertz, pp. 96 s.; 113 s.; Sicherl, pp. 49 s.; 184 s.;

Iv Athous Iberon 388, chart., saec. XVI, ff. 366 (371)v-368(373)r. Sul codice cfr. Lambros II, pp. 122 ss. n. 4508; Palla – Kertsch, pp. 52; 57-61; Sicherl, pp. 84 ss.; 186-188; 235 ss.;

Al Alexandrinus gr. 172, chart., a. 1536, pp. 141-151 e 162 s. Sul codice Th.D. Moschonas, Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης, I, Salt Lake City 1965[2], pp. 117 s.; Palla – Kertsch, pp. 63 s.; Gertz, pp. 96; 112 s.; Palla, *Studi*, pp. 43 s.; Bacci, pp. 48 e 142; Piottante, *Inni*, pp. 34; 37 s.; Moroni, *Nicobulo*, p. 58; Sicherl, pp. 49; 84 ss.; 146-148; 246 s.

[66] Risalgono a Lb i seguenti manoscritti:

Vp Vaticanus Palatinus gr. 90, chart. (ff. 1-3, ex alio codice, membr.), saecc. XIII-XIV, ff. 65v-70r. Sul codice cfr. H. Stevenson, *Bibliotheca Apostolica Vaticana codicibus manuscriptis recensita... Codices manuscripti Palatini graeci*, Romae 1885, pp. 43 s.; Canart - Peri, p. 241; N. Gertz, *Der Palatinus graecus 90. Zur Geschichte einer Quelle der Editio princeps Aldina der Gedichte Gregors von Nazianz*, 'Scriptorium' 35, 1981, pp. 65-70; N. Gertz - M. Sicherl, *Der Palatinus graecus 90 und die Editio princeps der Gedichte Gregors von Nazianz*, in: AA.VV., II. Symposium Nazianzenum, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981. Actes édités par J. Mossay, Paderborn 1983, pp. 141-143; Palla - Kertsch, pp. 64; 67 ss.; Gertz, pp. 118 s.; 131 ss.; Buonocore, I, p. 485; Livrea, *Parafrasi XVIII*, pp. 74 s.; Palla, *Studi*, pp. 40 ss. ; 72 ss.; Ceresa, *Bibliografia 1*, pp. 185 s.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, p. 1247; Accorinti, *Parafrasi*, pp. 78 ss.; Bacci, pp. 46 s. nota 136; Piottante, *Inni*, p. 33 nota 60; Livrea, *Parafrasi II*, pp. 119 ss.; Palla, *Aldina*, pp. 250 ss.; De Stefani, pp. 46; 53 ss.; Agosti, *Parafrasi*, pp. 215 s.; 218 ss.; Greco, pp. 46 s.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXLVII ss.; Sicherl, pp. 50; 77; 145;

Pj Parisinus gr. 1220 (olim Medic.- Reg. 3066; Reg. 1770), chart. (ff. 1-2; 323-324 membr.), saec. XIV in., ff. 121v-126r. Sul codice cfr. Omont I, pp. 270 s.; Tuilier, pp. 100 ss.; Guillaumont - Guillaumont, pp. 205 ss.; Palla - Kertsch, pp. 64 e 68 ss.; Höllger, pp. 144 s.; Gertz, pp. 119 s.; Livrea, *Parafrasi XVIII*, pp. 74 s.; Palla,

Bandini II, pp. 140 ss.; A. Chiari, *De codice laurentiano XXXII,16*, in: AA.VV., *Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino*, Milano 1927, pp. 568-574; Gallavotti, pp. 37 ss.; Turyn, I, pp. 28 ss.; II, tabb. 16-23 e 223; Palla - Kertsch, pp. 35 ss.; Gertz, pp. 115 s.; 121 ss.; Palla, *Studi*, pp. 72 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, pp. 1244 s.; Bacci, pp. 46 ss.; Piottante, *Inni*, pp. 33; 36; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXLIII ss.; Simelidis, pp. 90 s.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 50 s.; Palla, *Agapeti*, pp. 123 ss.; Sicherl, pp. 41 ss.; 77 ss.; 191 ss.

Mb Venetus Marcianus gr. 83 (coll. 512; olim card. Bessarionis <467>), chart. (ff. I-II et 230 membr.), saec. XIV (a. 1327), ff. 81v-88v[67].

Turyn I, pp. 156 ss.; II, tabb. 135 e 245; Mioni, pp. 125 ss.; Palla - Kertsch, pp. 25 ss.; Gertz, pp. 116 s.; 121 ss.; Palla, *Studi*, pp. 28 ss.; 72 ss.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 110 s.; *Gedichtgruppe II*, pp. 1245 s.; Moreschini - Sykes, p. xvi; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CLII ss.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 51 s.; Palla, *Agapeti*, pp. 125 ss.; Sicherl, pp. 28 ss.; 48 s.; 66.

Tra gli errori o le lezioni caratteristiche di ciascun esemplare ricordiamo:

Mq: in II,1,13 ἔκτοθε (per ἔνδοθι) al v. 20; μαγαίρων (per μεγαίρων) al v. 43; ἀρίτων (per ἀρίστων) al v. 68; δίκαιον θε (per δίκαιον) al v. 132; ἐπικράζοντες (per ἐπικρώζοντες) al v. 200; II,1,10 v. 3 *s.l.* κομέοντες (per κομόωντες, che figura nel testo);

Lb: in II,1,13 πινασσόμενον (per τινασσόμενον) al v. 31; ξυνοί (per ξυνή) al v. 98; οὐδ' (per οἱ δ') al v. 151; in II,1,10 al v. 20 ἀλλὸτι (per ἄλλο τι);

Mb: in II,1,13 κόσμιο (per κόσμοιο) al v. 5; επ' (per ἐν) al v. 10; σπλάχνοισι (per σπλάγχνοισι) al v. 33; κτεάντεσσιν (per κτεάτεσσιν) al v. 79; ὅ τ' (per ὅς τ') al v. 93; ἔπυρον (per ἔμπυρον) al v. 101; ἄλλοις (per ἄλλους) al v. 119; in II,1,10 ἀρθέτ' (per ἀρθέντ') al v. 14; καὶ ῥοθέοισι (per καιροθέοισι) al v. 24.

Tutti gli studi precedenti[68] concordano nel collocare nella discendenza di Δ da un lato Mq, dall'altro un esemplare perduto (uso la sigla ν) cui risalgono, indipendentemente l'uno dall'altro, Mb e Lb. Nei due carmi in oggetto non ho trovato elementi a favore o contro questa ipotesi; ho trovato invece conferma della contaminazione, più volte notata dagli studiosi

---

Fonti, pp. 95 [13] ss.; *Studi*, pp. 32 s.; Moreschini, *Tradizione*, pp. 522 ss.; *Carmina Arcana*, pp. 111 s.; *Gedichtgruppe II*, pp. 1247 s.; R. Palla, *Versi inediti (?) in margine a un carme di Gregorio Nazianzeno*, 'Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata' n.s. 49-50, 1995-1996, 3-10, pp. 3 ss.; Bacci, p. 46 nota 136; Piottante, *Inni*, p. 33 nota 60; Livrea, *Parafrasi II*, pp. 121 s. ; De Stefani, pp. 46; 50; Agosti, *Parafrasi*, pp. 216; 218; Greco, p. 47; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CXLIX ss.; Sicherl, pp. 50; 77; 145; 243;

Ld Leidensis Vossianus gr. O. 10, chart., saec. XVI, pp. 120-130. Sul codice cfr. K.A. de Meyier, *Codices Vossiani graeci et miscellanei*, Lugduni Batavorum 1955, pp. 210 s.; Palla - Kertsch, pp. 72 ss.; Gertz, p. 140; Palla, *Studi*, pp. 41 ss; 72 ss.; Moreschini, *Gedichtgruppe II*, p. 1249; Bacci, pp. 46 s. nota 136; Piottante, *Inni*, p. 33 nota 60;

[67] Da eliminare come apografo di Mb (in questa sezione: vd. Gertz, pp. 121 e 134):

Bs Basileensis F. VIII. 4, chart., saecc. XIV-XV, ff. 115r-119v. Sul codice cfr. H. Omont, *Catalogue des manuscrits grecs des Bibliothèques de Suisse*, 'Centralblatt für Bibliothekswesen' 3, 1886, 385-452, pp. 402 s.; A. Vernet, *Les manuscrits grecs de Jean de Raguse* († 1443), 'Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde' 61, 1961, 75-108, p. 96 nota 45; Gertz, pp. 120; 133 s.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 106 s. e 115 s.; Bacci, p. 47 nota 137; Piottante, *Inni*, p. 33 nota 61; Sicherl, pp. 75 s.; 145 s.; 245 s.

[68] Cfr. Palla - Kertsch, pp. 37 ss.; Gertz, pp. 86 s.; Palla, *Studi*, pp. 50 ss.; Sicherl, pp. 79-84.

precedenti[69], di Mb con lezioni del gruppo Σ, come si può evincere dall'apparato critico relativo ai vv. 20, 40, 57 e 62.

Venendo ai gradi alti della tradizione, la distinzione tra Σ e Δ può trovare conferma nei seguenti casi:

- II,1,13 v. 20 ῥεῦμα Σ, κῦμα Δ (*praeter* Mb);
- II,1,13 v. 105 δ' οὔρεα Σ (*sed* δὲ οὔρεα La^2, δοὔρεα B), δούρεα Δ
- II,1,13 v. 206 ὑγρὸν Σ (*sed* πικρὸν B, λυγρὸν La^2), αἰνὸν Δ (*necnon* Va).

L'esistenza, nella discendenza di Σ, di due sottogruppi risalenti, rispettivamente, agli esemplari perduti λ e σ trova parziale conferma in un errore presente in tutti i manoscritti della discendenza di λ ed estraneo al resto della tradizione:

- II,1,13 v. 179 καλκός λ, χρυσός *cett.*;

Ho deliberatamente lasciato per ultimo il codice

L Florentinus Laurentianus plut. VII, 10, membr., saec. XI, ff. 31r-33v .

Bandini I, pp. 216 ss.; R. Vári, *S. Gregorii Nazianzeni codicis Mediceo-Laurentiani, celeberrimi, collatio*, I-IV, 'Egyetemes philologiai Közlöny' 20, 1896, pp. 759-772; 21, 1897, pp. 141-149; 22, 1898, pp. 515-525; 24, 1900, pp. 292-303 (la collazione di II,2,4 e II,2,5 in 21, 1897, pp. 142 s.); Werhahn, Σύγκρισις, pp. 4 s.; Jungck, pp. 39 s.; Palla - Kertsch, pp. 35 ss.; Höllger, pp. 77 ss.; Gertz, pp. 145 ss.; Livrea, *Parafrasi XVIII*, pp. 71 s. (dove la datazione è anticipata al X secolo); Meier, p. 23; Palla, *Studi*, pp. 28 ss.; 60 ss.; Moreschini, *Tradizione*, pp. 522 s.; 526 ss.; Crimi - Kertsch, pp. 45; 47 ss.; 82 ss.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 117 s.; *Gedichtgruppe II*, pp. 1250 ss.; Bacci, pp. 45 ss.; Moreschini - Sykes, pp. xi s.; Piottante, *Inni*, pp. 32; 35; Livrea, *Parafrasi II*, pp. 115 s.; De Stefani, pp. 43; 65 s.; Agosti, pp. 212; 221; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. XCII ss.; Moroni, *Nicobulo*, p. 49; Simelidis, pp. 91; 94; Palla, *Agapeti*, p. 127 ss.; Sicherl, pp. 41-45; 56 s.; 102-114; 223-227.

Negli studi precedenti la posizione assegnata a questo manoscritto varia[70]. La mancanza di elementi concreti che emerge dalla collazione dei carmi II,1,13 e II,1,10 mi impedisce di prendere posizione a favore dell'una o dell'altra ricostruzione.

[69] Cfr. Palla - Kertsch, pp. 37 ss.; Gertz, pp. 116 s.; Palla, *Studi*, pp. 73 ss.; Sicherl, pp. 28 ss.
[70] Cfr. Gertz, *passim*; Palla, *Studi*, *passim*; Sicherl, *passim*.

Le edizioni e le traduzioni

L'*editio princeps* dei carmi II,1,13 e II,1,10 vide la luce nel 1504 a Venezia, nel terzo volume dei *Poetae Christiani veteres*, progetto editoriale di Aldo Manuzio (*Ald.*) volto ad incentivare l'impiego dei poeti cristiani nell'insegnamento scolastico e a favorire, di conseguenza, una formazione non solo culturale ma anche morale dei discenti[71]. Nel volume, che trasmette oltre 7500 versi gregoriani, il testo poetico dei carmi è seguito dalla relativa traduzione latina: mentre per quest'ultima non è stato possibile avanzare ipotesi circa l'identità dell'autore, più complesso è il discorso sulle fonti manoscritte utilizzate per il testo greco. Inizialmente[72] si è creduto che il testo dei carmi derivasse da un apografo perduto del *Vaticanus Palatinus gr.* 90 (Vp) e che, in un secondo tempo, fosse stato modificato, a stampa avvenuta, sulla scorta di un altro manoscritto; studi più recenti[73] hanno dimostrato invece che la fonte primaria dell'*Aldina* va individuata in un manoscritto molto più vicino a Δ di quanto non lo sia Vp, che venne utilizzato piuttosto per le *emendationes.*

L'opera del Manuzio confluì, a quasi mezzo secolo di distanza, negli *Opera omnia* realizzati nella stamperia di Jan Herwagen (Joannes Hervagius), che in collaborazione con il teologo Wolfgangus Musculus stampò una prima edizione complessiva degli scritti del Cappadoce a Basilea nel 1550[74]: l'opera è articolata in due volumi, uno contenente i testi greci (*HervGr*), l'altro le relative traduzioni latine (*HervLat*)[75]. Negli stessi anni il più lungo e complesso dei carmi in esame, II,1,13, è inserito anche nel florilegio di poesie del Cappadoce allestito da Johann Lange su commissione dell'arciduca d'Austria Ferdinando I, di cui era cancelliere e *orator caesareus*[76]. L'opera, oggetto di successive ristampe e integrazioni, raggiunge la forma definitiva nell'edizione di Basilea del 1567 (*Lang.*): è di questa ultima, definitiva, redazione che si è tenuto conto nell'edizione critica del presente lavoro. Il Langus presenta il carme ai vescovi con il titolo di *Oratio seu obiurgatio Gregorii*: il testo greco è

---

[71] A proposito dell'edizione Aldina si rimanda a Anzivino, in particolare pp. 34 s.

[72] Cfr. N. Gertz, *Der Palatinus graecus 90. Zur Geschichte einer Quelle der Editio princeps Aldina der Gedichte Gregors von Nazianz*, 'Scriptorium' 35, 1981, pp. 65-70; N. Gertz - M. Sicherl, *Der Palatinus graecus 90 und die Editio princeps der Gedichte Gregors von Nazianz*, in: AA.VV., II. Symposium Nazianzenum, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981. Actes édités par J. Mossay, Paderborn 1983, pp. 141-143; Gertz, *Gedichtgruppe I*, pp. 139 e 141 ss., Palla - Kertsch, pp. 65 ss. e Bacci, p. 51.

[73] Cfr. Palla, *Aldina*, pp. 249 ss.

[74] A proposito di questo lavoro cfr. Crimi, *Edizioni*, pp. 156-165.

[75] La traduzione latina di II,1,13 è alle pp. 459 s., quella di II,1,10 alle pp. 460 s.

[76] Il lavoro del Langus è menzionato anche da Crimi, *Edizioni*, pp. 155 s., e Palla, *Edizioni antiche*, p. 136. Sul personaggio cfr. A. Schimmelpfenning, *Johann Lange*, *ADB* XVII, 1883, pp. 638 s.; Way, pp. 71-73.

seguito dall'*interpretatio latina*, talvolta interrotta da brevi interventi esegetici dell'editore[77].

L'anno dopo, nel 1568 a Lipsia, Nikolaus Selnecker[78] (Nicolaus Selneccerus, *Seln.*), teologo luterano, professore di teologia a Jena e successivamente a Lipsia, noto per essere tra i redattori della Formula di Concordia, pubblica una nuova edizione di II,1,13 a conclusione di una raccolta miscellanea di suoi componimenti[79]. Il testo greco del carme gregoriano è introdotto da una breve spiegazione *piae et studiosae iuventuti in Academia Lipsensi*, che include anche la traduzione latina di alcuni versi del carme, nello specifico vv. 75-84, 145-148 e 158-162: l'autore presenta la poesia sottolineandone la forte attualità per gli evidenti punti di contatto tra la battaglia condotta secoli prima dal Nazianzeno contro il mal costume del clero e la condizione della Chiesa contemporanea denunciata dai luterani. Al testo greco – ripreso dal Langus[80] – seguono alcune pagine di commento, introdotte come *Notatio ad carmen Nazianzeni*.

II,1,13 e II,1,10 ritornano a circolare insieme e nell'ordine consueto nelle traduzioni latine dei carmi gregoriani di Jacques de Billy[81] (Iacobus Billius Prunaeus), il quale lavora sulla base del testo greco offerto dall'Hervagiana. Nello specifico lo studioso francese elaborò per ciascun carme due traduzioni: la prima in prosa venne edita nel 1569 (*Bill. 1*)[82] e fu riproposta con variazioni minime negli *Opera omnia* di Johann Löwenklau (Iohannes Leuvenclaius) pubblicati a Basilea nel 1571 (*Leuv.*)[83]; la seconda traduzione in versi venne pubblicata postuma nel 1583 (*Bill. 3*)[84]. In entrambi i lavori il Billius non si è limitato a tradurre, ma ha inserito anche note di commento e di carattere testuale.

---

[77] Nello specifico i commenti dell'autore sono posti dopo la parte incipitaria del carme e a conclusione dei vv. 67,71,74,141,165,195 e 204. Sono distinti graficamente dal resto del testo perché in corpo minore.

[78] Cfr. V. Egloffstein, *Nikolaus Selneccer*, *ADB* XXXIII, 1891, pp. 687-692.

[79] Nell'opera del Selnecker la sezione relativa a II,1,13 è preceduta da due contributi del teologo tedesco (*Quaestiones duae: una de Filio Dei, altera de periurio Ethnicorum*), una lettera *ad studiosos Academiae Ienensis* e un *carmen* ἀπευχαριστικόν.

[80] Di esso vengono riprodotti tutti gli errori e le caratteristiche specifiche (ad esempio l'omissione del v. 89 e l'inversione dei vv. 41-42); rispetto all'edizione del Langus del 1567 si aggiunge un errore di stampa al v. 19 (ἔκτοδε per ἔκτοθε) e se ne elimina uno al v. 184, dove si legge correttamente ἦεν anziché ἦον (l'errore è comunque assente in altre edizioni di *Lang.*, ad esempio in quella del 1561).

[81] Sul personaggio e la sua opera cfr. Way, pp. 85 ss.; Palla - Kertsch, pp. 66 ss.; Palla, *Edizioni*.

[82] Cfr. *Bill.1*, pp. 818-822 per II,1,13; pp. 822 s. per II,1,10. L'indicazione delle pagine fa riferimento alla traduzione del testo e rispettivi *scholia*.

[83] Per la traduzione latina dei nostri carmi cfr. *Leuv.* pp. 940-943 per II,1,13 e p. 943 per II,1,10. Sul lavoro del Leuvenclaius e la polemica sorta con il Billius a proposito di questa traduzione, cfr. Palla - Kertsch, p. 75 n. 126, e Palla, *Edizioni*, pp. 168 ss. Nel caso dei carmi II,1,13 e II,1,10 le differenze tra le due edizioni si limitano alla punteggiatura e alle seguenti varianti: per quanto riguarda II,1,13 v. 5 *Bill. 1* columina, *Leuv.* columna; v. 9 *Bill. 1* ligneis pedibus insidentes, *Leuv.* ligneis pedibus insistentes; v. 42 *Bill. 1* quonammodo, *Leuv.* quonam modo; v. 96 *Bill. 1* coelum, *Leuv.* caelum; v. 114 *Bill. 1* ac, *Leuv.* at; v. 117 *Bill. 1* author, *Leuv.* auctor; v. 199 *Bill. 1* graculorum, *Leuv.* graeculorum; per II,1,10 v. 9 *Bill. 1* coelestis, *Leuv.* caelestis; v. 29 *Bill. 1* cum, *Leuv.* tum.

[84] Cfr. *Bill.3*, pp. 1310-1315 per II,1,13; pp. 1315 s. per II,1,10.

In questo stesso periodo l'interesse per i carmi di Gregorio coinvolse anche due studiosi italiani, entrambi legati alla figura del cardinal Sirleto: su invito di quest'ultimo, infatti, nel 1584 Giacomo Oliva di Cremona tradusse in versi alcune poesie[85] del Nazianzeno, tra le quali figurano anche II,1,13 e II,1,10, mentre Gregorio Florella[86] (Gregorius Florellus), religioso teatino e studente del cardinale, compose alcune annotazioni greco-latine alle opere del Cappadoce, conservate nel codice autografo *Neapolitanus Bibl. Nat*. II D. 52.

Tra il 1609 e il 1611 venne pubblicata a Parigi una nuova edizione degli *Opera Omnia* del Nazianzeno a cura di Frédéric Morel (Morellus)[87]: caratteristica di questo lavoro (*Mor.*), strutturato in due tomi, è l'assemblaggio del testo greco dell'*Hervagiana* e la resa metrica latina di *Bill. 3*, procedimento da cui derivano evidenti incoerenze tra testo e traduzione. Tra le più evidenti, per ciò che riguarda i carmi in nostro esame, si segnalano la resa di μεγάλοιο con *Tonantis* in corrispondenza del v. 2 di II,1,13, di μεγάλης μονάδος con *unum* al v. 2 di II,1,10 e le omissioni nella traduzione di *Bill. 3* per II,1,13 di φαεινῆς al v. 6, ἦν ὅτ' ἔην al v. 29, δηλήμοσι ποίμνης al v. 141, εἰσι θεοί al v. 155, τηκεδανός e κακόχαρτος al v. 160 e degli interi vv. 182 per *carm*. II,1,13 e 35 s. per II,1,10.

L'ultima edizione in cui II,1,13 e II,1,10 compaiono insieme è quella di Armand-Benjamin Caillau, pubblicata a Parigi nel 1840 (*Caill.*)[88] e successivamente ristampata nella *Patrologia Graeca*[89]. Tale edizione nasce dalla rielaborazione da parte dello studioso francese di materiale già assemblato nel secolo precedente da alcuni dotti della Congregazione benedettina di S. Mauro. I Padri, che avevano intrapreso una nuova edizione degli *Opera Omnia* del Nazianzeno, erano riusciti a stampare soltanto un primo volume nel 1778, lasciando inedito il secondo, che comprendeva i *carmina* dell'autore. Il Caillau, che riprese in mano l'iniziativa dell'edizione, accompagnò il testo poetico con una nuova traduzione latina

---

[85] Nello specifico il Cremonese, che si servì del testo greco dell'edizione Hervagiana, tralasciò nella sua attività di traduzione i carmi giambici e parte di quelli biblici. La traduzione relativa ai carmi II,1,13 e II,1,10 trova in questo lavoro la sua *editio princeps*: cfr. *infra*, «Appendice terza».

[86] Sul personaggio cfr. M. Fromont - X. Lequeux - J. Mossay, *Gregorius Florellus, commentateur de Saint Grégoire de Nazianze au XVIe siècle*, in: AA.VV., *Versiones orientales, repertorium Ibericum et studia ad editiones curandas. Edita a B. Coulie cum proemio a G. Garitte et praefatione a J. Mossay* (*CCG* 20, *Corpus Nazianzenum* 1), Turnhout 1988, 127-155, pp. 129 s.

[87] Cenni biografici su Frédérich Morel, che va distinto dall'omonimo padre, sono presentati in A. Franklin, in *Nouvelle Biographie Générale*, XXXVI, Paris 1861, coll. 519. Su questa edizione cfr. Way, pp. 94 ss.; Palla - Kertsch, pp. 65 ss.; Crimi - Kertsch, pp. 99 ss.

[88] Nell'edizione del Caillau per la prima volta II,1,10 (pp. 192 s.) viene inserito prima di II,1,13 (pp. 291-299). Su quest'opera e il suo autore cfr. Palla - Kertsch pp. 65 s.; 76 s.; Crimi - Kertsch, pp. 101 s.; Moroni, *Nicobulo*, p. 62.

[89] I nostri carmi si trovano nel vol. 37, II,1,10 alle coll. 1027-1029 e II,1,13 alle coll. 1227-1244.

in prosa e con quella in versi di *Bill. 3.*, senza dispensarsi dall'integrare e modificare il testo laddove gli sembrasse necessario e dall'inserire alcune note di commento[90].

Se per II,1,13 il testo della *Patrologia* resta ancora l'edizione di riferimento, II,1,10 è stato oggetto di due recenti lavori critici: quello dei primi undici *poemata de seipso*, a cura di A. Tuilier, G. Bady e J. Bernardi edito per *Les Belles Lettres* nel 2004[91] e l'edizione commentata di C. Simelidis, pubblicata nel 2009[92], nella quale sono presenti edizione critica e commento anche dei *carm*. I,2,17, II,1,19 e II,1,32. Si ricordano, infine, due traduzioni moderne di entrambi le poesie, basate sul testo di *PG*, una in lingua italiana realizzata da C. Crimi[93] e l'altra in lingua inglese a cura di S. Abrams Rebillard[94].

[90] In *Caill.* sono presenti note relative al v. 24 di II,1,10 e ai vv. 59, 61, 70, 75, 85, 112 e 149 di II,1,13.
[91] Del nostro carme, trattato in questa edizione alle pp. 53-56, vengono offerti unicamente il testo critico con apparato e note essenziali a piè di pagina.
[92] Cfr. pp. 107 s. per il testo e pp. 149-167 per il commento.
[93] Cfr. *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2* pp. 72-74 per II,1,10 e pp. 105-111 per II,1,13.
[94] Cfr. Rebillard, pp. 238-240 per II,1,10 e pp. 241-256 per II,1,13.

Criteri della presente edizione

L'apparato critico intende essere selettivo e, di norma, negativo. Sono omesse le varianti grafiche, le lezioni palesemente errate (ad eccezione di quelle che caratterizzano un gruppo di codici) e le *lectiones singulares.* Si prescinde da tale norma quando per un lemma si registrano altre varianti: in ciascun lemma, infatti, si è preferito presentare il quadro completo della tradizione manoscritta.

Vengono riportate le lezioni, anche se palesemente errate, delle edizioni a stampa, ad esclusione di *Seln.* (derivata da *Lang.*) e di *PG* (che riproduce, senza cambiamenti, *Caill.*): ciò allo scopo di fornire un quadro completo delle vicende editoriali del testo.

TESTO

II,1,13

CONSPECTUS SIGLORUM

L Florentinus Laurentianus plut. VII, 10, membr., saec. XI, ff. 31r-33r

Pc Parisinus gr. 990 (olim Fontainebleau-Reg. 2889), membr., saec. XI (a. 1028-1029), ff. 83r-89r

La Florentinus Laurentianus plut. VII, 18, membr., saec. XII, ff. 194r-208v

La^2 manus recentior codicem La corrigens

Pa Parisinus gr. 39 olim Reg. 3441), chart., saec. XIII, ff. 56v-61r

Ma Venetus Marcianus gr. 82 (coll. 373; olim card. Bessarionis <455>), membr., saec. XIII, ff. 352v-362r

Vb Vaticanus gr. 497 (olim 768), chart., saec. XIII, ff. 262v-266v

S Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 96, membr., saec. XIV, ff. 93v-96v

Ri Florentinus Riccardianus gr. 64 (K. I. 5), chart., saec. XIV, ff. 127v-136v

Vc Vaticanus Chisianus R IV 16, chart., saec. XIV, ff. 53v-56v (continet vv. 1-190)

B Parisinus gr. 2875 (olim Fontainebleau 3443), chart., saec. XIII (c.a. 1260), ff. 247r-254r.

Va Vaticanus gr. 482, chart., saec. XIV, ff. 38r-42r

E Cantabrigiensis Collegii Emmanuelis 32, chart., saec. XIV-XV, ff. 12v-16v (continet vv. 1-165)

X Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 34, chart., saecc. XIV-XV, ff. 1r-2r (continet vv. 166-217)

Di Athous Dionysiou 214, chart., saec. XV, ff. 198r-202r

Cg Romani Collegii Graeci gr. 8, chart., saecc. XVex.-XVIin., pp. 150-170

Mq Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156 (52 / LIII), membr., saec. XII, ff. 133r-143r.

Lb Florentinus Laurentianus plut. XXXII, 16, chart., saec. XIII ex. (c.a. 1280), ff. 352r-354r

Mb Venetus Marcianus gr. 83 (coll. 512; olim card. Bessarionis <467>), chart. (ff. I-II et 230 membr.), saec. XIV (a. 1327), ff. 81v-87v

Σ consensus codd. Pc La Pa Ma Vb S Ri Vc B Va E(X) Di Cg

Δ consensus codd. Mq Lb Mb

λ consensus codd. Pc La Pa Ma Vb S Ri Vc

σ consensus codd B Va E(X) Di Cg

codd. consensus L Σ Δ

Ald. editio Aldina, a. 1504

Ald.[2] emendationes Aldinae

Bill. 1 adnotationes I. Billii, a. 1569

Bill. 3 adnotationes I. Billii, a. 1583

Caill. editio Maurina, D.A.B. Caillau accurante, a. 1840

Herv. editio Hervagiana, a. 1550

Lang. editio I. Langi, a. 1567

Mor. editio Morelliana, a. 1611

edd. consensus *Ald. Herv. Lang. Mor. Caill.*

Cosm. versus qui leguntur in Cosmae Hierosolymitani commentario (Vaticanus gr. 1260 ff. 57r-61r necnon ff. 214r-214v)

Εἰς ἐπισκόπους

Ὦ θυσίας πέμποντες ἀναιμάκτους ἱερῆες.
Ὦ ψυχῶν ταμίαι μεγακύδεες. Ὦ μεγάλοιο
πλάσμα Θεοῦ χείρεσσιν ἐν ὑμετέρῃσι φέροντες.
Ὦ Θεὸν ἀνθρώποισι μέγ' ἔξοχον εἰς ἓν ἄγοντες.
Ὦ κόσμοιο θέμεθλα, βίου φάος, ἕρμα Λόγοιο,
μυστιπόλοι ζωῆς ἀτελευτήτοιο φαεινῆς,
χριστοφόροι, θώκοισιν ἐνεδριόωντες ἀρίστοις,
ὑψηλοί, θεάτροισι γεγηθότες εὐπρεπέεσσι,
σκηνοβάται, κώλοισιν ἐφεσταότες ξυλίνοισιν,
ἀδρανέως χάσκοντες ἐν ἀλλοτρίοισι προσώποις,
εὐσεβίης ὅσα δ' ἐντὸς ὁμοίϊα πᾶσιν ἔχοντες.
Ὑμεῖς μὲν παίζοιτε, τά περ καὶ παίζετ' ἀεικῶς,
καὶ σοβαρὸν φθέγγοισθε, τὰ δ' ἔρδετε ὡς μάλ' ἐλαφρά.
Αὐτὰρ ἐγών, εἰ καί με κακὸν καὶ ἀνάρσιον ἄνδρα
πάντες ὁμοῦ θείητε, χοροῦ δ' ἄπο τῆλε δίοισθε
ὑμετέρου, βάλλοντες ἐπασσυτέροισιν ὀϊστοῖς,
ἀμφαδίοις, κρυπτοῖς τε, τό περ καὶ φίλτερον ὑμῖν·
ἀλλ' ἔμπης τά με θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει
φθέγξομαι, οὐκ ἐθέλων μέν, ἀτὰρ λόγον ἔκτοθι ῥήξω
ψυχῆς, ὡς ὅτε ῥεῦμα βιώμενον ἔνδοθι λάβρῳ
πνεύματι, καὶ σήραγγας ὑποτρέχον, οὐκ ἐπίοπτα
καχλάζει, καὶ πού τι διεκπίπτει δαπέδοιο,
ῥηγνυμένης ὠδῖνος ἀνὰ στόμα. Τοῖα πέπονθα.

L PcLaPaMaVbSRiVc BVaEDiCg MqLbMb *Cosm. (vv. 18-23)*

Tit.: πρὸς ἐπισκόπους Va, *tit. om.* VcDi.

3 Θεοῦ] Χριστοῦ EDiCg χείρεσσιν] χείρεσιν Laσ (*praeter* Va) Mb ὑμετέρῃσι] ὑμετέροισι LaDiCg, ὑμετέραις B 6 μυστιπόλοι] μυστηπόλοι MaVbSEDiMqLb (ι *supra* η), μυστιπόλις Ri, μυστιπόλοι (ο *supra* ι Mb), μυστοπόλοι *edd.* 9 κώλοισιν] κώλυσιν PcRi, *non liquet* La (*sed* κώλοισιν La^2), σκώλοισιν MaVbB, κώλυσισιν Di ἐφεσταότες] ἐφεσταῶτες σMq 10 *om.* B ἀδρανέως] ἀδρανέες *Ald.*^{2} 11 εὐσεβίης] εὐσεβείης SPcLa^{2}Ri, εὐσεβείας La 13 ὡς] ὃς EDiCg ἐλαφρά] ἐλαφρόν EDi 16 ἐπασσυτέροισιν] ἐπ' ἀσσυτέροισιν RiVcVaDi, ἐπ' ἀμφοτέροισιν B 17 φίλτερον] φίλον Ma, φίλτρον SBVa, βέλτιον EDiCg 19 ἀτὰρ] αὐτὰρ σ (*praeter* Va) ἔκτοθι] ἔκτοθε VaΔ *edd.* 20 ῥεῦμα] κῦμα LΔ (*praeter* Mb) *edd.* βιώμενον] βίαμενον La (*sed* βιώμενον La^2) SBVa ἔνδοθι] ἔκτοθι LLb *edd.* (*praeter Caill.*), ἔκτοθε Mq 21 ὑποτρέχον] ὑποτρέχων LaMaσ (*praeter* Va), ἐπιτρέχων *Cosm.* 22 καχλάζει] καγχλάζει *edd.* (*praeter Ald.*) *Cosm.* 23 Τοῖα] τοιαῦτα EDiCg

Οὐ δύναμαι χαδέειν ἐντὸς χόλον· ἀλλὰ δέχεσθε,
25 εἴ τινα καὶ δακέθυμον ἐρῶ λόγον, υἱὸν ἀνίης.
Φάρμακον ἄλγεός ἐστι καὶ ἠέρι μῦθον ἐνισπεῖν.
Σῶμα μέγα Χριστοῖο, τὸ τίμιον εὖχος ἄνακτος,
λαὸς ὅλης γαίης βασιλήϊος, ἔθνος ἄπιστον,
ἦν ὅτε ἦν. Νῦν αὖτε Θεοῦ κτέαρ ἔνθα καὶ ἔνθα
30 σείεται, οἷά τε κῦμα πολυσμαράγοιο θαλάσσης,
ἠὲ φυτὸν ζαμενέσσι τινασσόμενον ἀνέμοισι.
Λαὸς ὅδ', ᾧ Θεὸς ἦλθεν ἀπ' οὐρανίοιο θοώκου,
κῦδος ἑὸν θνητοῖσιν ἐνὶ σπλάγχνοισι κενώσας,
καὶ μίχθη μερόπεσσι, Θεὸς βροτὸς εἰς ἓν ἀγερθείς,
35 καὶ μέγαν ὦνον ἔδωκε παθὼν δέμας, αἷμά τε θεῖον
ῥύσιον ἡμετέρης κακίης χέεν, ἄλλα τε πολλὰ
θύματα, τοὺς μετέπειτα Λόγον σπείραντας ἅπασι
καὶ γλυκεροῦ θανάτοιο πικρῆς χερὸς ἀντιάσαντας,
ὥς κε λόγῳ τίσωσι Λόγον Θεόν, αἵματι δ' αἷμα.
40 Τίς δονέει τόδε σῶμα; Πόθεν τόσον ἄχθος ἔμοιγε;
Πῶς δέ τε σῦς μονόφορβος ἐμὴν δηλήσατ' ἀλωήν;
Πῶς μήνη σκοτόεσσα τόσον κλέος ἀμφεκάλυψε;
Λυσσήεις, κακοεργός, ἐπεί, μερόπεσσι μεγαίρων,
ἐξέτι τοῦ ὅτε πρῶτον Ἀδὰμ βάλεν ἐκ παραδείσου,
45 ζωῆς τ' ἀθανάτου, κλέψας δηλήμονι καρπῷ,
καὶ πολλοῖς κρατεροῖς τε τινάγμασιν αἰὲν ἀτίζων,
οὐ σθένεν, ὡς ποθέεσκεν, ὅλον γένος, οἷσι δόλοισι

L PcLaPaMaVbSRiVc BVaEDiCg MqLbMb

24 δέχεσθε] δέχεσθαι Pc, δέχοισθε PaMaVbσ (*praeter* Di), δέχοσθε Ri 26 ἐνισπεῖν] ἀνισπεῖν EDiCg 28 ἄπιστον] ἄριστον *pro* ἄπιστον *legendum putavit Bill. 1* 29 ὅτε ἦν] ὅτ' ἔην B *Caill.* 31 ζαμενέσσι] ζαμένοισι LPaMaVbRiVcBMq, ζαμένοισιν PcLa, βιαζομένοισι EDi, βιαζαμένοισι Cg τινασσόμενον] τεινασόμενον Pc, τεινασσόμενον La, τινασσόμενον La^2, πινασσόμενον Lb *Caill.* 32 ἀπ' οὐρανίοιο] ἀπουρανίοιο LLaRiVc, ἀπ' οὐρανίου MaVb θοώκου] θωώκου RiEDiCg 34 μερόπεσσι] μερόπεσι VbRiBEDi 37 θύματα] θαύματα PcLaSBE *p.c.*, θύματα La^{2}E *a.c.* ἅπασι] ἅπασσι *Lang.* 38 ἀντιάσαντας] ἀντι ἄσαντες Ri, ἀντιάσαντα VcBVa 40 ἄχθος] αἶσχος Σ(*praeter* PaDi)Mb, ἔχος Di *ut vid.* 41-42 *ord. inv. Lang.* 41 τε] γε LBCgMq *Ald.*^{2} δηλήσατ'] δηλήσαθ' *edd.* 42 σκοτόεσσα] σκοτέεσσα *Caill.* 43 μερόπεσσι] μερόπεσι VbRiB 45 τ'] *om.* σ(*praeter* Va) 46 ἀτίζων] ἀτάζων *Caill.* 47 δόλοισι] δόλοισιν PcLaMb, δήλοισι *Caill.*

γνὺξ βαλέειν (σπινθὴρ δὲ Λόγου, καὶ πυρσὸς ἀερθείς,
πᾶσαν ἐπέδραμε γαῖαν ἀοίδιμος, οἱ δὲ διῶκται
50 καὶ πλέον ἐστήριξαν ἀεθλοφόροισι παγέντας),
δεύτερον εὕρετο μῆχος ἐπίκλοπον. Ὡς στρατὸν ἔγνω
καρτερόν, ἡγητῆρσιν ὀλοΐϊον ἔμβαλεν ἔχθος.
Καὶ γάρ, ἀγοῦ πίπτοντος, ὅλος στρατὸς ἐς χθόνα νεύει.
Ποντοπόρον δέ τε νῆα κακὸς πρήνιξεν ἀήτης,
55 ἢ σκοπέλοισιν ἔαξε, κυβερνητῆρος ἄτερθεν.
Ὡς δὲ δόμους τε, πόλεις τε, χόρους, βόας, ἅρματα, πῶϋ
βλάψεν ἀϊδρείη σημάντορος. Εἰδόσι μῦθος
ἡμετέρην κακίην, ὁπόσοι λαοῖο πρόεδροι.
Πρόσθε μὲν ἀνδροφόνοισι φυγῆς πτολίεθρα τέτακτο,
60 καὶ χῶρός τις ἔην ἀποπομπαίοις θυέεσσι,
καί τις καὶ πικρίης καὶ αἵματος ὑστατίοισιν
ἤμασιν, οἷ Χριστοῖο κακόφρονες ἐξεκένωσαν
μισθὸν ἀτιμήτοιο κακὸν καὶ τυτθὸν ἔχοντες,
οὔ τι μὲν ἐξ ἀέκοντος, ἐπεὶ Θεός ἐστιν ἄληπτος
65 χείρεσιν, εὖτ' ἐθέλῃσιν· ἀτάρ γε μὲν ἐξεκένωσαν.
Νῦν δ' ἕνα χῶρον ἴσασιν ἀτασθαλίης τε μόρου τε
πάντες, ὅσοι ξεῖνοί τε καὶ ἕρκεος ἡμετέροιο,
τὸ σεπτὸν τὸ πάροιθε σοφῶν ἕδος, ἕρκος ἀρίστων,
βῆμα τόδ' ἀγγελικῇσι χοροστασίῃσι τεθηλός,
70 κιγκλίδα τὴν μεσάτην κόσμων δύο, τοῦ τε μένοντος,
τοῦ τε παριπταμένοιο, θεῶν ὅρον, ἡμερίων τε.

L PcLaPaMaVbSRiVc BVaEDiCg MqLbMb

48 γνὺξ] νὺξ σ(*praeter* Va) πυρσὸς] πυρὸς σ(*praeter* Va) 49 ἐπέδραμε γαῖαν] ἐπέδραμεν γαῖαν Ri, ἐπέδραμεν αἶαν σ(*praeter* Va) 51 εὕρετο] εὕρατο LσLb, εὕρετο (α *supra* ε *altero* Mb) 52 ἔμβαλεν] θ' ἔμβαλεν EDiCg 53 Καὶ γάρ] καὶ γάρ καὶ EDiCg 54 τε] *om.* MaVbB 56 δὲ] *om.* EDiCg 57 ἀϊδρείη] ἀϊδρίη Lλ(*praeter* VbVc)VaDiCgMb, ἀϊδρίου Vb, ἀϊδρείῃ Vc, ἀϊδρίῃσι BE 59 *om.* B τέτακτο] τέτυκτο LPa 60 θυέεσσι] θυεέσσιν LLaMa, θυέσσι E, θυέεσι Mq 61 ὑστατίοισιν] ὑστατίοισι LLaMaVbRi, ὑστατίῃσι B, ὑστατίῃσιν EDi 62 οἷ] τὸ La^2, ὅ VcσMb *edd.*(*praeter Lang.* ὃν *et Caill.* οἷ) κακόφρονες] κακόφρονος BECg 65 ἀτάρ] αὐτάρ VbBEDi 68 τὸ σεπτὸν] τὸν σεπτὸν LΣ(*praeter* VbSBVa) τὸ πάροιθε] τὸ πάροιθεν PcVbCg, τοπάροιθε LaVaELb *edd.*, τοπάροιθεν Di 70 τοῦ τε] τοῦδε B *Caill.* 71 παριπταμένοιο θεῶν] παριπταμένου θείων MaVb, περιπταμένοιο θεῶν Di, παριπταμένοις θεῶν Cg

Ἦν ὅτε ἦν. Νῦν αὖτε γελοίϊον, ἡνίκα πᾶσιν
ἐντὸς ἀκληΐστοιο θύρης δρόμος, ὡς δοκέω μοι
κήρυκος βοόωντος ἐνὶ μεσάτοισιν ἀκούειν·
Δεῦρ' ἴθ' ὅσοι κακίης ἐπιβήτορες αἴσχεα φωτῶν,
γάστορες, εὐρυτένοντες, ἀναιδέες, ὀφρυόεντες,
ζωροπόται, πλάγκται, φιλοκέρτομοι, ἁβροχίτωνες,
ψεῦσταί θ' ὑβρισταί τε, θοῶς ἐπίορκον ὀμοῦντες,
δημοβόροι, κτεάτεσσιν ἐπ' ἀλλοτρίοισιν ἀάπτους
βάλλοντες παλάμας, φθονεροί, δολόεντες, ἄπιστοι,
θῶπες ἐρισθενέων χθαμαλοί, χθαμαλοῖσι λέοντες,
ἀμφίθετοι, καιροῖο πολυτρέπτου θεράποντες,
πουλύποδες πέτρῃσιν ἐειδόμενοι χρόα μύθῳ,
ἀρτίγαμοι, ζείοντες, ἔτι χνοάοντες ἴουλον,
ἦ κλέπται φυσικοῖο πυρός, φαέεσσιν ἔχοντες
ἠερίην φιλότητα, ὅτ' ἀμφαδίην ἀλέησθε,
νήϊδες οὐρανίων, νεολαμπέες, αἰθαλόεντες,
πνεύματι αἰγλήεντι συνερχομένης κακότητος.
Δεῦρ' ἴτε θαρσαλέοι, πᾶσι θρόνος εὐρὺς ἕτοιμος.
Δεῦρ' ἴτε, δεξιτερῇσι νέους κλίνοιτε τένοντας
πᾶσι προφρονέως, καὶ μὴ ποθέουσι τέτανται.
Μάννα πάλιν, ξένος ὄμβρος· ἅπας κόλποισι λέγοιτε,
ὃς πλέον, ὅς τ' ἐπιδευές, ἐμὴν χάριν. Εἰ δ' ἐθέλοιτε,
μηδ' ἁγίου φείδοισθε θεουδέος ἤματος ἀργοῦ.
Ἢ τάχα καὶ παλάμῃσιν ἐν ἀπλήστοισι πύθοιτο.

L PcLaPaMaVbSRiVc BVaEDiCg MqLbMb *Cosm. (v. 83)*

74 βοόωντος] βόωντος PcLaMaVbSRiBEDi ἐνὶ μεσάτοισιν] ἐνιμμεσάτοισιν LRiVc, ἐνὶ μεσσάτοισιν PaVb, ἐνὶ μεσσάτιοισιν EDi, ἐνὶ μεσάτοισιν Mq (μ *supra* μ *add.*), ἐνὶμμεσάτοισιν Lb 75 ἴθ'] ἴτε L, ἴθι PcLaMaVbRiE 76 ὀφρυόεντες] ὀφρύεντες MaVbRi 77 πλάγκται] πλάκται LaMaVbMq, πλάγιτες B 78 ἐπίορκον] ἐπὶ ὅρκον MaVbRiBΔ 82 πολυτρέπτου] πολυστρέπτου *codd.* (*praeter* LaEDiLb), πολυστρέπτους EDi 83 πουλύποδες] πολύποδες LaSBVa, πουλύποδες La^2, πολυπόδεσι EDi, πουλίποδες *Cosm.* ἐειδόμενοι] ἐκδόμενοι E, ἐηδόμενοι Di, ἀειδόμενοι *Caill.* μύθῳ] μύθων E, μόθων Di, βύθῷ *Cosm.* 89 *om. Lang.* 90 δεξιτερῇσι] δεξιτερῇσιν LaBE 91 πᾶσι προφρονέως *cum* καὶ μὴ ποθέουσι τέτανται *iungendum putat Bill. 1 (necnon Bill. 3), puncto post* τένοντας *apposito* 93 ὅς τ'] ὅστις L, ὅστ' PcLaRi, ὅς Di, ὅ τ' Mb ἐπιδευές] ἐπιδεές PcSBMb, *non liquet* La (*sed* ἐπιδευές La^2) ἐμὴν] ἴην *Caill.* 94 φείδοισθε] φείδεσθε MaVbVa

Ξυνὸς μὲν πάντεσσιν ἀήρ, ξυνὴ δέ τε γαῖα,
ξυνὸς δ' οὐρανὸς εὐρύς, ἅ τ' οὐρανὸς ὄμμασι φαίνει,
ξυνὴ δ' αὖ πόντοιο χάρις, ξυνοὶ δὲ θόωκοι.
Θαῦμα μέγ', οὐδὲ Σαοὺλ χάριτος ξένος, ἀλλ' ὑποφήτης.
100 Μὴ τέ τις οὖν ἀροτήρ, μὴ τέκτων, μὴ σκυτοεργός,
μὴ θήρην μεθέπων, μήτ' ἔμπυρον ἔργον ἐλαύνων,
τῆλε μένοι, μὴ δ' ἄλλον ἔχοι σημάντορα θεῖον.
Κρεῖσσον γὰρ κρατέειν, ἠὲ κρατέοντι πίθεσθαι.
'Αλλ' ὁ μὲν ἐκ χειρῶν πέλεκυν μέγαν, ὃς δ' ἄρ' ἐχέτλην
105 ῥίψας, ὃς δὲ δορήν, ὃς δ' οὔρεα, ὃς δὲ πυράγρην,
ἐνθάδ' ἴοι, θείην δὲ περιθλίβοισθε τράπεζαν,
στεινόμενοι, στείνοντες. Ὁ δ' ἄλκιμος ἄλλον ἐλαύνοι,
πολλάκι καὶ τὸν ἄριστον, ἐνιδρώσαντα θρόνοισι,
γηραιόν, σάρκεσσι τετρυμένον, οὐρανοφοίτην,
110 κόσμον ἀτιμάζοντα Θεοῦ μετὰ μοῖραν ἔχοντα,
καὶ νέκυν ἐν ζωοῖσι, θυηπόλον ἐσθλὸν Ἄνακτος.
Εἰκὼ μέν τις ἔγραψεν ἀπ' εἰκόνος ἀρχετύποιο,
στησάμενος προπάροιθε, πίναξ δ' ὑπεδέξατο μορφήν·
ὑμᾶς δ' εἰσορόων τις, ἐναντίον οἶμον ὁδεύοι.
115 Καὶ τόδε μοῦνον ὄνειαρ ἀφ' ὑμετέρης κακότητος.
Κήρυξ μὲν δὴ τοῖα βριήπυος. Αὐτὰρ ἔγωγε
δείδια μὲν Μωσῆος ἀγακλέος οἷον ἄκουσα,
ὃς μοῦνος νεφέλης εἴσω Θεὸν ἔδρακεν ἄντην,
τοὺς δ' ἄλλους ἐκέλευσεν ὑπὸ προπόδεσσι μένοντας,
120 ἀγνοτάτους ἀγνοῖσιν ἐν εἵμασι καὶ τρομέοντας
μούνης εἰσαΐειν θείης ὀπός. Οὐ γὰρ ἄμεινον

L PcLaPaMaVbSRiVc BVaEDiCg MqLbMb

98 δ'αὖ] δὲ PcLaMaVbSRiVcBE δὲ] τε *edd.* 102 *om.* EDi 103 πίθεσθαι] πείθεσθαι Σ(*praeter* PaE)Δ(*praeter* Lb), πείθεσθε E 104 ὃς] ὁ PcLa (*sed* ὃς La^2) S 105 δ' οὔρεα] δὲ οὔρεα La, δοῦρεα B, δούρεα Δ *edd.* 107 στείνοντες] στεινοῦντες LMaVbRiVaΔ *edd.*, τρέμοντες B 108 τὸν] τ' *Caill.* 109 σάρκεσσι] σάρκεσι LRiBEDi τετρυμένον] τετρυμμένον LaPaVbSVa 112 Εἰκὼ] εἰκών LLa (ν *del.* La^2) Vc, εἰκόνα B ἀπ' εἰκόνος] ἀπεικόνος LRiVc, *om.* Vb 114 ἐναντίον] ἐναντίαν BEDi, ἐναντίην Cg ὁδεύοι] ὁδεύει Paσ(*praeter* Va), ὁδεύσοι Ma

οὐδ’ αὐτοῖς θήρεσσι πατεῖν πέδον οὐρανίοιο,
μὴ καὶ ῥηγνυμένοισιν ὑπὸ σκοπέλοισι δαμεῖεν.
Δείδια δ’ αὖ παίδων Ἀαρὼν μόρον, οἵ ῥα θυηλὰς
θέντες ἐπὶ ξείνοιο πυρός, ξείνως καὶ ὄλοντο
αὐτίκα, καὶ θυέων χῶρος θανάτοιο τελέσθη,
καὶ παῖδές περ ἐόντες Ἀρὼν μεγάλοιο, δάμασθεν.
Ὣς δὲ καὶ Ἠλείδῃσιν ἐπέχραε λυγρὸς ὄλεθρος,
Ἠλείδαις, ὅτι μάργον ἔχον νόον. Ἦ γὰρ ἔβαλλον
οὐχ ἱερὰς παλάμας ἱερῶν καθύπερθε λεβήτων.
Οὐδὲ μὲν οὐδ’ Ἠλεὶ χόλον ἔκφυγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν
οὐχ ὁσίη γαστὴρ παίδων ἐχάλεψε δίκαιον,
καί περ ἀεὶ βρίσαντα ὀνειδείοις ἐπέεσσιν.
Εἰ δὲ τόση τοίῃσιν ἁμαρτάσι μῆνις ἔπεστιν,
ὁσσατίης δέος ἐστὶν ἐπὶ πλεόνεσσι κακοῖσι!
Καὶ σέ, κιβωτὸν ἄνασσαν, ὃς ἥδρασε χειρὶ βεβήλῳ
κλινομένην, θάνεν αἶψα. Θεοῦ δέ τε νηὸν ἔθηκεν
ἄψαυστον παλάμῃσιν, ἐρείσματα τἄκτοθι τοίχων.
Τοὔνεκεν αἰάζω, πίπτω δ’ ὑπὸ σεῖο πόδεσσι,
Χριστὲ ἄναξ, μὴ μοί τις ἀπαντήσειεν ἀνίη
χαζομένῳ. Κέκμηκα λύκοις δηλήμοσι ποίμνης,
ποιμέσι μαρνάμενος δηρὸν χρόνον. Ἐκ μελέων δὲ
ῥικνῶν ἔπτατο θυμός, ἀναπνείω δ’ ὀλίγον τι
τειρόμενος καμάτοισι, καὶ αἴσχεσιν ἡμετέροισιν.

L PcLaPaMaVbSRiVc BVaEDiCg MqLbMb *Cosm. (vv. 124-125.128-133.136-138)*

125 ὄλοντο] ὤλοντο BMq *Cosm.*, ὄλλοντο Di 127 Ἀρὼν] Ἀαρὼν *codd.* (*praeter* LLa^{2}Vc) *edd. praeter Caill.*, Ἀαρὼν La 129-130 *inv. ord.* S 131 οὐδ’] οὐδὲ La *Cosm.* 132 γαστὴρ παίδων] *inv. ord.* σ(*praeter* Va) 133 καί περ] καίπερ *Cosm.* βρίσαντα] βρίσσοντα σ(*praeter* Va) ὀνειδείοις] ὀνειδίοις LΣ(*praeter* PaS)Δ(*praeter* Lb) 134 ἔπεστιν] ἔπεστην B, ἐπέστη *Lang.* 137 *om.* B 140 ἀπαντήσειεν] ὑπαντήσειεν LaSB, ἀπαντήσει ἐν Ri 144 καμάτοισι] καμάτοισιν LaRiB

145 Ὧν, οἱ μὲν θώκων ἱερῶν πέρι δῆριν ἔχοντες,
ἀντία κυμαίνοντες, ἐπασσυτέροισι κακοῖσι
βαλλόμενοι, βάλλοντες, ἀτειρέες εἰσὶ μαχηταί,
εἰρήνην βοόωντες, ἐφ' αἵματι κυδιόωντες.
Ὡς ὄφελον Γετθαῖαν ἀναπλήσαιεν ἀνίην,
150 ἔνδικον ἑδρήεσσαν, ἐφ' ἕδρῃ τίσιν ἔχοντες.
Οἱ δ' ἄρα τοῖς ἑκάτερθε μεριζόμενοι, κλονέουσιν
ἀντολίην τε δύσιν τε, Θεὸς δ' ἐς σάρκας ἔληξεν,
ὧν ἄπο μαρναμένων καὶ οὔνομα καὶ μόθος ἄλλοις·
Παῦλος ἐμός, Πέτρος δὲ τεός, κείνου δέ τ' Ἀπολλώς·
155 εἰσὶ θεοί. Χριστὸς δὲ μάτην ἥλοισι πέπαρται.
Οὐ γὰρ ἀπὸ Χριστοῖο καλεύμεθα, ἐκ μερόπων δέ,
κείνου καὶ χείρεσσι καὶ αἵματι κῦδος ἔχοντες.
Τόσσος ἔρως φαέεσσιν ἐπήχλυσεν ἡμετέροισιν,
ἢ δόξης κενεῆς, ἢ κτήσιος, ἢ φθόνος αἰνός,
160 τηκεδανός, κακόχαρτος, ἐναίσιμον ἄλγος ἔχουσι!
Καὶ πρόφασις Τριάς ἐστι, τὸ δ' ἀτρεκές, ἔχθος ἄπιστον.
Διπλόος ἐστὶν ἕκαστος, ὅϊς λύκον ἀμφικαλύπτων,
καὶ χαλκὸς λοχόων πικρὴν νεπόδεσσιν ἐδωδήν.
Τοῖα μὲν ἡγητῆρες· ὁ δ' ἕσπεται ἐγγύθι λαός,
165 πρόφρονες ἐς κακίην, καὶ ἡγητῆρος ἄνευθεν.
Οὐδέ τις ἐστ' ἀγαθοῖο διάκρισις, οὐδὲ κακοῖο,

L PcLaPaMaVbSRiVc BVaEDiCg MqLbMb *Cosm. (vv. 149-150)*

146 ἐπασσυτέροισι] ἐπ' ἀσσυτέροισι VcBDiMq 148 βοόωντες] *non liquet* La, βοόωντες La^2, βόωντες RiEDiCg, βοῶντες B, κοόωντες Lb *ut vid.* αἵματι] αἵμασι σ(*praeter* Va) *Caill.* κυδιόωντες] κυδόωντες PcVcMb *a.c.* 149 ἀναπλήσαιεν] ἀναπλήσεεν Vb, ἀναπλῆσιν B *ut vid.*, ἀναπλήσειεν DiCg 150 ἔνδικον] νδικον Vc (*ubi tamen nonnulli versus prima littera carent*), ἔνδιον EDiCg 151 ἑκάτερθε] ἑκάτερθεν La(ν *del.* La^2)BDiMb 152 ἐς σάρκας] δ' ἐσσάρκας LSLaVbVcVaE 154 κείνου] ἐκείνου EDiCg τ'] τε EDiCg 157 χείρεσσι] χείρεσσιν La, χείρεσι BECg 158 Τόσσος] τόσσον PcLa *ut vid.* SEDi, τόσσος La^2 ἐπήχλυσεν] ὑπέχλυσεν EDiCg 160 ἐναίσιμον] ἀναίσιμον B, αἰνέσιμον σ(*praeter* B) 161 ἔχθος] αἴχθος Pc, ἄχθος EDiCg 163 *om.* Vc νεπόδεσσιν] μερόπεσσιν MaVb, νεπόδεσιν B 165 ἡγητῆρος] ἡγήτορος MaRiBVb, ἡγήτορες EDiCg 166 ἐστ'] ἐστὶν LBMq, ἐστὶ Pc, εὖ τ' XDi

οὐ πινυτῆς πολιῆς, οὐκ ἀφραδέος νεότητος,
οὐ μογεροῦ βιότοιο θεουδέος, οὐ μαλακοῖο.
Εἷς νόμος ἐστί, κάκιστον ἔχειν πλέον. Ὡς ἀπόλοιτο
170 κεῖνος ἀνήρ, ὃς πρῶτος ἀνήγαγεν ἐνθάδ' ἀλιτρούς.
Αὐτῶν κόσμος ἔοι, αὐτῶν Θεός, ὅσσα τ' ἀρίστοις
ἕσπεται ὑστατίοισιν ἐν ἤμασιν ἀντιτάλαντα·
οἱ δ' ἀγαθοὶ μογέοιεν ἐτώσια. Τοῖα δικασταῖς
εὕαδεν ἡμετέροισι. Δίκη φυγὰς ἔνθεν ἀπέλθοι.
175 Ἓν δ' ἄρα πάντα πέλοι, Χριστός, βροτός, ἥλιος, ἀστήρ,
φῶς, σκότος, ἄγγελος ἐσθλός, Ἑωσφόρος οὐκέτι λάμπων.
Πέτρῳ δ' ἴσα φέροιτο θεοκτόνος Ἰσκαριώτης,
καὶ Σολύμοις ἱεροῖσιν ἀλιτροτάτη Σαμάρεια.
Ἴσα δ' ἔχοι χρυσός τε καὶ ἄργυρος, ἠδὲ σίδηρος,
180 μάργαρος ὀκρυόεντι λίθῳ, πηγαῖς δὲ χαράδραι·
πάντα δ' ἅμ' ἀλλήλοισι πεφυρμένα εἰς ἓν ἄγοιτο.
Ὡς ποτ' ἔην, ὅτ' ἄκοσμος ἔην πρωτόκτιστος ὕλη,
κόσμον ἔτ' ὠδίνουσα διακριδὸν οὐ βεβαῶτα.
Ἦν δ' ὅτε Μωαβίταις νηὸς μέγας οὐ βατὸς ἦεν,
185 οὐδὲ μὲν Ἀμμανίτῃσιν, ἐπεὶ στρατὸν ἤκαχον ἠύν.
Ἄλλους δ' ὑδροφόροισιν ἐνηρίθμησεν Ἰησοῦς,
καὶ ξυλοφορτηγοῖσιν, ἐπεὶ ῥά μιν ἐξαπάφησαν·
Ταῦτα κακοῖς. Λευεὶ δὲ γόνον μεγάλοιο γέρηραν.
Σκηνῆς γάρ μιν ἔθηκαν ἐπουρανίης θεράποντα·
190 κἀνθάδ' ὅροι θυέων τε καὶ οὔδεος, ἠδὲ πόνοιο.
Ἄλλος γάρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ χέρας εἶχον ἐπ' ἔργοις,
ὅσσα τ' ἔην νηοῖο καὶ ἔκτοθεν ἐγκονέοντες.

L PcLaPaMaVbSRiVc(*usque ad v. 190*) BVaXDiCg MqLbMb *Cosm. (vv. 177-178.184-187.188 [a Λευὶ]-192)*

167 πινυτῆς πολιῆς] *ord. inv.* XDiCg 168 μογεροῦ βιότοιο] μογεροῖο βιότοιο PcMaVbSRi, μογεροῦ βίου βιότοιο XDiCg 169 Ὡς] *post* ὡς *add.* δ' *Lang.* ἀπόλοιτο] ἀπόλλοιτο XDiCg 171 ἔοι] εἴη XDiCg τ'] δ' XDiCg 172 ἀντιτάλαντα] ἀνφιτάλαντα Lb *edd.* 173 *om.* B 175 *om.* B 179 χρυσός] καλκός λ 182 Ὡς] ὃς *Caill.* ὅτ' ἄκοσμος] ὅστ' ἄκοσμος La, ὅτ' ἄκοσμος La^2, ὁ τά κοσμος Ri *ut vid.,* ὅτε κόσμος *edd (praeter Caill.)* πρωτόκτιστος] πρωτόκτιτος LPaVaLb 184 νηὸς] ναὸς PcLaMaSRiBX *Cosm.* ἦεν] ἔην MaB, ἦεν Ma *s.l.,* ἦον *Lang.* 185 ἐπεὶ] ἐπὶ *Cosm.* 187 μιν] μὴν PcB ἐξαπάφησαν] ἐξεπάφησαν MaB, ἐξηπάφησα X, ἐξηπάφησαν Cg, ἐξαπάτησαν *Cosm.* 188 Λευεὶ] Λευὶ *codd.* (*praeter* PcLaVbSRiVc), κελεύει Vb *ut vid., edd.* 189 ἔθηκαν] ἔθηκεν BXCg *Cosm.* ἐπουρανίης] ὑπ' ουρανίης VbVcXCg 190 τε] *om.* PcLaS 192 τ' ἔην] τε ἦν *Cosm.*

Κεῖνοι μὲν τοίοισι νόμοις ἀρετῆς προμάχιζον·
ἡμεῖς δ' αὖ κακίῃ γέρα θήκαμεν· ὦ θανάτοιο!
Τίς τάδε θρηνήσειε γόων πολύϊδρις ἀοιδός;
Σχέσθε, φίλοι· λήξωμεν ἀτασθαλίῃ μογέοντες·
ὀψέ ποτ' εὐαγέεσσι Θεὸς τίοιτο θυηλαῖς.
Εἰ μὲν δὴ πεπίθοιμεν, ὀνησόμεθ'· εἰ δὲ καλύπτοι
μῦθον ἐμὸν πολιήν τε νέων θράσος, ἠὲ κολοιῶν
οὖλον ἐπικρώζοντες ἐμοὶ νέφος ἀφραδίῃσι,
μαρτύρομ' ἀθανάτοιο Θεοῦ χέρα, καὶ τὸ κελαινὸν
ἦμαρ, ὃ τὴν κούφην πυρὶ βόσκεται ὕστατον ὕλην,
οὐ μὲν ἐγὼ κείνοισιν ὁμόθρονος, οὐχ ὁμοεργός,
οὐδέ τι συμφράδμων, οὐ σύμπλοος, οὐ συνοδίτης.
Ἀλλ' οἱ μὲν περόῳεν ἑὴν ὁδόν· αὐτὰρ ἔγωγε
ζητῶ Νῶε κιβωτόν, ὅπως μόρον αἰνὸν ἀλύξω.
Αὐτὰρ ἔπειτα φύγοιμι, κακῶν ἄπο τηλόθι μίμνων,
καὶ Σοδόμων πυρόεντα πικρὸν καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον,
ὧν ὅδε δεσμὸς ἔχει πλάγκτην νόον ἔνδον ἀγείρας,
εἴσω πᾶς ὁρόων, γελόων βιότοιο θυέλλας,
αἵ ῥά τε καὶ πινυτῶν αἰσχρῶς κονίουσι πρόσωπα,
αἰεί τε πραπίδεσσι νοήματα θεῖα χαράσσων,
χείροσιν οὐκ ἐπίμικτα, διαυγέα, φωτί πελάζων
τρισσοφαοῦς θεότητος, ἐπειγομένοισι πόθοισιν
ἵλαον ἀθανάτοιο Θεοῦ πρὸς θῶκον ἱκοίμην·
ἔνθα τε πάντ' ἀναφανδά, τὸ δὲ πλέον ἰσοτάλαντον
τῆμος ὅτ' ἐν χείρεσσι Θεοῦ ζυγὸν ὀρθοδίκοιο.

L PcLaPaMaVbSRi BVaXDiCg MqLbMb *Cosm. (vv. 206.208)*

195 θρηνήσειε] θρηνήσειεν Vbσ(*praeter* Va) 198 πεπίθοιμεν] πεποίθοιμεν PcB, πεποίθημεν XDiCg 199 νέων] νεόν BDi 200 *om.* B 205 περόῳεν] περῶεν XDiCg 206 αἰνὸν] ὑγρὸν Σ (*praeter*BVa), πικρὸν B, λυγρὸν La[2] *Cosm.* 208 πικρὸν] κακῶν B, κακὸν XDiCg 209 πλάγκτην] πλάκτην MaSMb, πλέκτην B ἀγείρας] ἀγείρων XDiCg 211 πινυτῶν] πινυτῶς B, πινυῶν *Caill.* 212 τε] δὲ *Lang.* πραπίδεσσι] πραπίδεσσιν La, πραπίδεσι BXDi 213 οὐκ] ἀν σ(*praeter* Va) 214 τρισσοφαοῦς] τρισσοφυοῦς PcLaS 217 χείρεσσι] χείρεσι BXDi ὀρθοδίκοιο] ὀρωδίκοιο XDiCg

COMMENTO

II,1,13

1-26

I versi di apertura del carme costituiscono un gruppo chiaro e ben delineato di carattere introduttivo. L'autore infatti non parte in *medias res*, entrando subito nel cuore della discussione e nel susseguirsi delle argomentazioni: piuttosto, come in un'orazione, procede per gradi, appellandosi innanzitutto ai destinatari, i vescovi, e delineando brevemente il contesto da cui ha origine la sua riflessione. L'andamento dell'*incipit* è modellato in un'*escalation*, nella quale lo sdegno del Nazianzeno per l'operato e il comportamento dei colleghi, in un primo tempo assente o impercettibile al lettore, finisce poi per svelarsi in tutta la sua foga. Inizialmente alla menzione degli ἱερῆες segue una serie di espressioni altisonanti ed encomiastiche, attinenti alla figura del sacerdote e al suo ruolo per la comunità cristiana (Ὦ θυσίας πέμποντες ἀναιμάκτους v. 1; ψυχῶν ταμίαι μεγακύδεες v. 2; κόσμοιο θέμεθλα, βίου φάος, ἕρμα λόγοιο v. 5; μυστοπόλοι ζωῆς ἀτελευτήτοιο φαεινῆς v. 6; χριστοφόροι v. 7; etc.). Con questa terminologia, unita all'anafora dell' ὦ enfatico ai vv. 1-5, l'autore sembra voler mettere in atto una *captatio benevolentiae* (vv. 1-7): è conferita una certa solennità al discorso, è trasmessa al lettore la levatura morale dei destinatari. In realtà l'ossequio di Gregorio nei confronti dei vescovi si rivela del tutto sarcastico: a partire dal v. 8, alle formule convenzionali subentrano perifrasi ispirate nelle immagini e nei vocaboli al teatro, sede per eccellenza secondo i cristiani del disordine morale e del dominio della finzione sulla realtà e scelto dall'autore per descrivere negativamente la gerarchia ecclesiale, in cui ritrova gli stessi vizi. Costituiscono una sorta di spartiacque tra le due parti i vv. 8-9, accumunati dalla stessa struttura: aggettivo in posizione incipitaria e perifrasi costruita intorno ad un participio nella seconda parte del verso. I vescovi godono dei loro begli spettacoli (θεάτροισι γεγηθότες εὐπρεπέεσσι v. 8) e cioè si compiacciono del loro stesso operato, talmente ridicolo e finto da essere paragonabile ad una farsa; amano calcare la scena (σκηνοβάται v. 9), riferimento al loro desiderio di visibilità; sono acrobati assisi su gambe di legno (κώλοισιν ἐφεσταότες ξυλίνοισιν v. 9) e cioè ridicoli e traballanti nell'interpretare un ruolo che è loro estraneo; parlano debolmente mentre indossano una maschera (cioè quando recitano la parte dell'uomo di fede) e nel loro animo non sono migliori degli altri (vv. 10 s.). L'impegno sacerdotale è ridotto dalle loro azioni a un *lusus* indecente (v. 12); alla magniloquenza dei discorsi corrisponde la futilità delle azioni concrete (v.13). Con la mordacità di queste immagini Gregorio palesa il suo giudizio, profondamente negativo, sui colleghi dell'episcopato, smascherando l'immagine che i vescovi vogliono dare di se stessi, l'ideale di sacerdote che fingono di incarnare. L'avversativo αὐτὰρ al v. 14 segna un punto di svolta ed introduce un nuovo segmento (vv. 14-26): se nella prima parte dell'*incipit* è

predominante la descrizione degli avversari, nella seconda l'attenzione su sposta sull'autore e sulla sua reazione allo scenario delineato (v. 12 ὑμεῖς μὲν - v. 14 αὐτὰρ ἐγών). Di fronte alla situazione di degrado e di crisi morale che ha colpito la Chiesa e nella quale è coinvolto in prima persona, Gregorio trova nella parola l'unica valvola di sfogo. Nonostante l'ostilità dimostratagli dai vescovi, che lo hanno escluso dalla loro comunità e non hanno perso occasione per attaccarlo, apertamente ma soprattutto alle spalle (vv. 14-17), il Nazianzeno reagisce dando voce a ciò che il suo cuore lo esorta a tirar fuori (vv. 18 s.). Il carme si configura così come uno sfogo irrefrenabile, che l'autore vorrebbe ma non riesce a trattenere e che esce dalla sua bocca con un'irruenza paragonabile a quella di una corrente sotterranea (vv. 20-24), che si muove silenziosa ed invisibile nel sottosuolo fin quando, trovata una frattura nel terreno, fuoriesce con tutta la sua energia. Nei versi finali il Nazianzeno ribadisce di non poter più trattenere il dolore che lo attanaglia nel cuore e prega i destinatari di accogliere quanto dice, sebbene si tratti di un 'discorso mordace', δακέθυμος λόγος, 'figlio dell'angoscia', υἱὸς ἀνίης (v. 25): infatti anche solo "restituire parole al vento", espressione metaforica per indicare lo sfogo dei propri pensieri, costituisce per l'autore una prima consolazione al suo disagio (v. 26 φάρμακον ἄλγεός ἐστι καὶ ἠέρι μῦθον ἐνισπεῖν).

1

La prima perifrasi con la quale Gregorio definisce i vescovi, *incipit* condiviso dal carme II,1,10, richiama il loro compito di ministri dell'eucarestia. Non è un caso che questo aspetto sia il primo ad essere menzionato: secondo l'autore infatti somministrare l'eucarestia è il compito fondamentale dei sacerdoti, attraverso il quale è permessa la comunicazione tra Dio e gli uomini: cfr. Greg. Naz. *carm.* I,2,17 v. 13 s. Ὄλβιος ὃς λαοῖο φέρων κράτος, εὐαγέεσσι / καὶ μεγάλαις, θυσίαις, Χριστὸν ἄγει χθονίοις. Sul tema si veda anche la riflessione di Baldoncini, p. 89, che ha sottolineato l'importanza della figura sacerdotale anche nelle religioni pagane e nel giudaismo.

θυσίας... ἀναιμάκτους

Il termine θυσία è impiegato spesso da Gregorio per indicare l'eucarestia: cfr. ad esempio *epist.* 171,1; *or.* 2,95; 25,2; 42,24; *carm.* I,2,17 v. 14; II,1,17 v. 39; II,1,28 vv. 9 s.; II,1,34 A v. 93; etc. Cfr. Baldoncini, p. 89. Il Nazianzeno si muove sulla scia dei primi autori cristiani, che impiegavano il sostantivo per indicare offerte di vario tipo rivolte dai fedeli a Dio: sono chiamati 'sacrificio' la preghiera (cfr. Clem. Al. *strom.* 7,31,7; 7,32,4), il digiuno e le buone azioni (Herm. *sim.* 5,3,7 s.; Ptol. *epist. Flora*), la liturgia (1 *Clem.* 40,2 ss.; 36,1) ma

soprattutto la celebrazione eucaristica, rinnovamento incruento della passione di Cristo in croce (*Did.* 14; Iust. *dial.* 41,3 e 117; Iren. *haer*. 4,17,5; Tert. *orat.* 19,1 e 4; Cypr. *epist*. 6; etc.). Sull'occorrenza del sostantivo nei Settanta e nel Nuovo Testamento vd. Behm, θύω, θυσία, θυσιαστήριον, *ThWbNT* III, 1938, 180-190, pp. 184-186; cfr. anche Lampe, *s.v.*; Meier, p. 158; L.-M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: a Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville 1995, pp. 254-259; Piottante, *Ellenio*, p. 179. In unione con ἀναίμακτος il termine θυσία costituisce una *iunctura* assai frequente nella letteratura patristica ed è impiegata per indicare sia in senso generico il rituale cristiano, in contrasto con i sanguinari sacrifici pagani, sia in modo più specifico l'eucarestia come rievocazione 'incruenta' della morte di Cristo. Per la prima accezione cfr. Athen. *leg.* 13,4 δέον ἀναίμακτον θυσίαν τὴν λογικὴν προσάγειν λατρείαν; Orig. *Cels*. 8,21; Ps.- Orig. *psalm.* 15,4; Meth. *symp*. 5,6; Greg. Naz. *carm.* II,1,83 v. 32. La differenza tra il sacrificio spirituale cristiano e quello brutale dei riti pagani è anche uno dei temi principali dell'orazione del Nazianzeno contro Giuliano l'Apostata: a proposito cfr. *or*. 4,29; 52; 68; etc. e per il commento vd. Lugaresi, *Oratio IV*. Per la seconda accezione cfr. Greg. Naz. *or*. 4,52; 5,29; Nil. *epist*. 2,294 (*PG* 79,345C); Isid. Pel. *epist.* 3,75; Eustrat. *v. Eutych. Proem.* 3 (*PG* 86,2277B) e 84 (*PG* 86,2372A); Evagr. *hist. eccl.* 4,31. Cfr. Lampe, *s.v.* ἀναίμακτος e θυσία.

ἱερῆες

Forma ionica di ἱερεύς senza metatesi quantitativa, attestata in epica a partire da Omero (cfr. Hom. *Il.* 24,221; Apoll. Rhod. 2,526; 4,259) e ricorrente nei carmi del Nazianzeno, dove può indicare preti o vescovi: cfr. *carm.* I,2,1 v. 301; I,2,15 v. 157; II,1,1 v. 387; II,1,16 v. 97; II,1,33 v. 91; II,2,3 v. 183 e 235. L'impiego del sostantivo ἱερῆες per i vescovi enfatizza la sacralità del loro ruolo di ministri di Dio. Già in uso presso i pagani per designare i sacerdoti, il termine viene ripreso dai cristiani, sebbene, come sottolinea B. Kotting, *Die Aufnahme des Begriffs Hiereus in den christlichen Sprachgebrauch*, in: AA.VV. *Text - Wort - Glaube, Arbeiten zur Kirchengeschichte* 80, Berlin 1980, pp. 112-120, tale assimilazione incontrò diverse resistenze almeno fino al IV secolo.: parole come ἱερεύς e ἀρχιερεύς sembravano troppo legate alla religione pagana, ai suoi sacrifici, e ai suoi ministri, e pertanto inadatte ad essere riutilizzate per la sfera sacrale cristiana. Ciò spiega come mai il sostantivo non ricorra mai nel Nuovo Testamento, neppure tra gli scritti più recenti, ovvero le Lettere pastorali, dove si preferisce utilizzare le denominazioni di ἐπίσκοπος, διάκονος e πρεσβύτερος (senza che tra un termine e l'altro ci sia alcuna distinzione gerarchica), e la lettera agli Ebrei, che si occupa in vari passi della riflessione sul sacerdozio. La prima attestazione di ἱερεύς in

riferimento al sacerdozio cristiano è da individuare in un apocrifo del Nuovo Testamento, la Didascalia cristiana, datato alla prima metà del III sec. Dalla traduzione latina del trattato, (la versione greca infatti è andata perduta), si deduce l'impiego del termine ἱερεύς per il sacerdote cristiano. Sul valore del sostantivo dalla grecità fino al Nuovo Testamento cfr. G. Schrenk, ἱερεύς, *ThWbN* III, 1938, pp. 257-265.

2 s.

In quanto custode delle anime, il sacerdote ha la responsabilità di guidare i fedeli e di custodirli da un punto di vista spirituale. Tale compito, ribadito in varie occasioni dal Cappadoce, trova una significativa spiegazione nel parallelo istituito dall'autore tra il medico, che deve preservare il benessere del corpo, ed appunto il sacerdote, che si occupa della salute delle anime, un campo ben più impegnativo. Sul confronto fra le medicine corporale e spirituale, le difficoltà dell'uno e dell'altro settore ed i motivi di tale giudizio cfr. *or*. 2,9-36. In particolare nel capitolo 22, riflettendo sugli scopi di entrambe le cure, l'autore sostiene che obiettivo della medicina sono la salute e il benessere della carne (ἡ ὑγίεια - ἡ εὐεξία σαρκός), mentre per l'altra cura, prerogativa dei sacerdoti, «lo scopo è quello di mettere le ali all'anima, di strapparla al mondo e consegnarla a Dio, di conservare ciò che è conforme all'immagine divina, rafforzare ciò che vacilla nel pericolo o correre al salvataggio di ciò che è scivolato via, per mezzo dello Spirito insediare Cristo nei cuori perché vi abiti e, per arrivare al nocciolo della questione, rendere Dio e degno anche della beatitudine del cielo colui che si è arruolato nel cielo»; per la traduzione vd. *Gregorio di Nazianzo, Orazioni*, p. 23. Sulla stessa linea si muove Giovanni Crisostomo: in *sac*. 2,95 illustra il ruolo del sacerdote paragonandolo a quello del pastore. Se quest'ultimo deve proteggere il suo gregge da lupi, ladri, malattie, etc. il ministro di Dio deve preservare l'anima da pericoli ben più gravi: prostituzione, idolatria, fornicazione, etc. Inoltre mentre l'eventuale danno subito dal pastore è una perdita materiale e quindi recuperabile, il sacerdote dovrà rendere conto personalmente a Cristo delle anime che non ha saputo custodire. Il tema ritorna anche in *sac*. 3,195, dove il termine di paragone è costituito dai genitori. I padri proteggono i figli dai mali del corpo, i sacerdoti devono curarne l' anima, distogliendoli fin dall'inizio dal peccato o riportandoli alla giusta condizione con l'ammonimento e la preghiera, rendendo più lieve la punizione divina.

ψυχῶν ταμίαι

Nella letteratura greca pagana la locuzione ψυχῶν ταμίας è attestata sempre in riferimento ad Ermes: cfr. Diog. Laert. 8,31 τὸν δ''Ερμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο

πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδήπερ οὗτος καὶ εἰσπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπό τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης. Il Nazianzeno se ne serve in due occasioni: in *or*. 7,24 dove è riferita a Dio, invocato come ψυχῶν ἡμετέρων ταμία καὶ εὐεργέτα e nel carme in analisi. La definizione dei sacerdoti come 'custodi delle anime' è probabilmente da attribuire a Gregorio stesso e da collegare alla concezione dell'anima come componente privilegiata dell'essere umano, in cui è impressa l'immagine di Dio (sul tema rimando alla ricca bibliografia fornita in Tringali, p. 286). L'anima, tesa per sua natura ad aspirare a Dio, è ostacolata in questo slancio dalla componente corporale dell'uomo e dall'attrazione verso il basso esercitata dalla mondanità, dai piaceri fisici e della corruzione. Da qui si sono sviluppati l'idea dell'anima come un tesoro prezioso, da salvaguardare e custodire, ed il conseguente ruolo di protezione e tutela dei pastori cristiani (cfr. *supra*, nota vv. 2 s.). Per ciò che concerne il sostantivo ταμίας, esso ricorre più volte nella produzione letteraria del Nazianzeno e con varie accezioni: al valore di 'amministratore' attestato in *carm*. I,2,15 v. 26, II,1,11 v. 1481, *or*. 28,25 e 43,8, si affianca quello di 'dispensatore', spesso impiegato come titolo della divinità: Cristo è definito πνεύματος ταμίας in *carm*. I,1,32 v. 4 e ζωῆς ταμίης in *carm*. II,1,45 v. 31; in *or*. 5,1 Dio è chiamato a testimone contro i soprusi di Giuliano in quanto τῷ τεχνίτῃ Λόγῳ δοκῇ καὶ ταμίᾳ τῶν ἡμετέρων.

μεγακύδεες

Come già segnalato da Moroni, *Nicobulo*, p. 254, l'aggettivo μεγακυδής è impiegato da Gregorio esclusivamente nel passo in analisi, dove si trova nella forma non contratta, fenomeno ionico tipico della lingua omerica, ed in *carm*. II,2,5 v. 167, dove è riferito a Dio …καὶ Θεὸν ὑμνείω μεγακυδέα. Nella produzione poetica del Nazienzeno sono frequenti gli aggettivi composti dal prefisso rafforzativo μέγα: ad esempio μεγάθυμος (tre attestazioni), μεγακήτης (una attestazione), μεγακλεής (quindici attestazioni), μεγάλαυχος (quattro attestazioni), μεγαλήτωρ (tre attestazioni). Cfr. *Th. Greg. Naz. 2*.

μεγάλοιο / πλάσμα Θεοῦ

L'espressione è attestata anche in Greg. Naz. *carm*. I,2,2 vv. 449 e 645 s. (cfr. Zehles - Zamora, p. 199). Cfr. anche *carm*. II,1,45 v. 9 Ναὶ γὰρ δὴ μεγάλοιο Θεοῦ καὶ πλάσμα.

μεγάλοιο… Θεοῦ

L'uso dell'aggettivo μεγάς come attributo di Dio è molto ricorrente nell'opera letteraria dell'autore, sia in quella poetica (cfr. *carm*. I,1,2 v. 7; I,1,4 v.1; I,1,7 v. 57; I,1,8 vv. 4 e 126; I,2,9 A vv. 20; 76; I,2,9 B v. 6; 12; 52; I,2,31 vv. 35 e 53; II,1,1 vv. 100; 132; 400; 465;

II,1,30 v. 161; II,1,34 A v. 77; II,2,1 v. 361; II,2,5 v. 42; II,2,6 v. 89; etc.) sia in quella prosastica (cfr. *or*. 9,6 e 20,4). Come sottolinea Sundermann, p. 64, l'origine della locuzione va individuata nella percezione della divinità quale essere grande ed inequiparabile alla dimensione umana: diffusa già nelle prime civiltà orientali, l'espressione μέγας Θεός è ricorrente anche nel periodo ellenistico nelle epiclesi di tipo religioso o celebrative dei sovrani. A proposito cfr. anche W. Grundmann, μέγας, *ThWbNT*, IV, 1954, 534-550, pp. 544-546. Per ciò che concerne il Nazianzeno, la formula è applicata di norma in riferimento al Dio Trinitario, a volte limitatamente alla persona del Padre e più di rado a quella del Figlio. La ripresa di questa espressione è legata senz'altro alla sua presenza nel testo biblico, dove μέγας compare più volte come epiteto di Dio: cfr. ad esempio *deut*. 7,21; 10,17; *Sir*. 39,6; *Dan*. 2,45; *Tit*. 2,13 etc. Tuttavia non è da sottovalutare anche l'influenza esercitata sul nostro autore dalle frequentissime attestazioni nella letteratura intertestamentaria: cfr. 1 *Hénoch* 1,3; 14,1; 25,3; 81,3; 103,4; etc.; e *Orac. Sib*. 1,53; 165; 268; 3,19;71;91;556;671; etc. Tali osservazioni, unite al confronto con le rare occorrenze in Basilio e Gregorio di Nissa, che fanno ricorso alla formula solo nel contesto di citazioni bibliche, hanno portato Jean Bernardi a ipotizzare che per il Nazianzeno l'espressione sia un'eredità del vocabolario paterno, diventata poi di uso comune per il nostro autore: «Le père de notre auteur avait été formé dans un milieu (si fa riferimento alla setta degli Ipsistarii) qui avait une certaine pratique du livre d'Hénoch ed des Oracles sibyllins. Il en avait conservé des habitudes de langage après sa conversion au christianisme. C'est sur les lèvres de ce père que Grégoire avait cueilli l'expression 'le Grand Dieu'» (cfr. Tuilier – Bady - Bernardi, pp. 138-140). Per ulteriori informazioni sulla *iunctura* rimando anche a Waltz, p. 50 nota 4; Palla - Kertsch, p. 136; Bacci, p. 123; Marziali, p. 224; Conte, p. 211.

3 πλάσμα Θεοῦ

Nel linguaggio cristiano il sostantivo πλάσμα indica l'uomo in quanto creatura modellata da Dio. La locuzione è utilizzata innanzitutto in riferimento ad Adamo, in base al racconto di *gen*. 2,7: καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς: cfr. Ius. *dial*. 40,1; Greg. Naz. *carm*. I,2,14 v. 87 (vd. Domiter, p. 185 e Marziali, p. 193); II,1,54 vv. 6 s.; *or*. 24,9; 39,11; etc. Più spesso, come nel carme in esame, πλάσμα è riferito genericamente all'essere umano: vd. Clem. Al. *prot*. 1,6 Θεῷ, τοῦ Θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς; Ps.- Orig. *psalm*. 54,4 δούλου μορφὴν φέρων, ἵνα σώσω τὸ πλάσμα τὸ ἠλεώτερον; Ps. Didym. *Trin*. 3,15 (*PG* 39,864,29) καὶ διὰ τὸ πλάσμα τῶν ἰδίων χειρῶν, ὑπὸ τῶν χειρῶν τοῦ

πλάσματος παθεῖν; altri esempi in Lampe, *s.v.* Per quanto riguarda Gregorio cfr. *carm.* I,1,7 v. 64 (Moreschini – Sykes, p. 208); I,2,2 v. 449 (cfr. Zehles - Zamora, p. 199); I,2,9 B v. 46 (vd. Palla - Kertsch, p. 205); I,2,10 v. 115 (vd. Crimi - Kertsch, p. 219); I,2,15 v. 2 (cfr. Tasso, p. 115); I,2,28 v. 322; I,2,34 v. 20; II,1,45 vv. 8 ss. e 183 s.; II,2,6 v. 91 (Bacci, p. 124); *or.* 7, 22; 40,2; altre occorrenze sono indicate in Crimi - Kertsch, *loc. cit.* Da segnalare anche l'accezione più rara di 'parvenza', 'apparenza', attestata ad esempio in *or.* 21,5: cfr. a proposito Lampe, *s.v.* Sul tema cfr. anche H. Braun, πλάσσω..., *ThWbNT* VI, 1959, 254-263, pp. 260 ss.

χείρεσσιν ἐν ὑμετέρῃσι φέροντες

Espressioni analoghe al v. 217 τῆμος ὅτ' ἐν χείρεσσι Θεοῦ ζυγὸν ὀρθοδίκοιο di questo componimento e in *carm.* I,2,2 vv. 447 s. ὧν (riferito ai genitori) βίος ἐν χείρεσσιν, καὶ αἴσχεα, καὶ κλέος ἐσθλὸν / παρθενικῶν, II,1,1 v. 92 ἢ σκιὰν ἐν χείρεσσιν ἔχειν... e II,2,1 v. 157 Ἀλλὰ τὰ μὲν κρατεροῖο Θεοῦ ἐν χείρεσι κείσθω.

4 Ὦ Θεὸν ἀνθρώποισι μέγ' ἔξοχον εἰς ἓν ἄγοντες

Allusione alla funzione del sacerdote come mediatore tra Dio e gli uomini: per la presenza di questa riflessione nell'opera gregoriana cfr. Serra, pp. 369 ss.; Althaus, pp. 191 s.; Gautier, p. 113. Al riguardo risultano interessanti le considerazioni di Trisoglio, *Oratore*, pp. 41 ss., secondo il quale tale ruolo di intermediario è legato alla natura umana del ministro, chiamato ad innalzarsi ad una vocazione infinita e investito dall'alto del suo potere, rimanendo pur sempre una creatura finita. Il concetto del rinnovamento dell'unione tra l'uomo e Dio attraverso la consacrazione eucaristica trova espressione nel testo biblico (*Ioh.* 6,56; *I Cor.* 10,17): cfr. Simelidis, p. 132. Gregorio lo ripropone nei suoi scritti servendosi di espressioni di significato affine a quella del carme in analisi, ad esempio in *carm.* I,2,17 v. 14 καὶ μεγάλαις θυσίαις Χριστὸν ἄγει χθονίοις (cfr. Baldoncini, p. 90); II,1,34 A vv. 93 s. γλῶσσαν καὶ θυέεσσιν ἁγνὴν ἁγνοῖσι φυλάξω / οἷσιν Ἄνακτα μέγαν εἰς ἓν ἄγω χθονίοις (cfr. Piottante, *Inni*, p. 98) ed infine *epitaph.* 59,3 (= *Anth. Pal.* 8,17,3) θνητοὺς ἀθάνατόν τε Θεὸν μέγαν εἰς ἓν ἀγείρων in riferimento al padre Gregorio. Riguardo l'ultimo passo menzionato segnalo la diversa interpretazione proposta da Marinella Corsano, in *Autobiografia e tecnica poetica: gli epitaffi di Gregorio Nazianzeno al padre (Anth. Pal. 8,12-23)*, 'Rudiae' 13-14, 2001, 43-55, p. 47, secondo la quale l'espressione fa riferimento all'impegno profuso da Gregorio il Vecchio per fronteggiare l'eresia ariana: il vescovo

riconduce i fedeli a Dio non attraverso la consacrazione eucaristica, ma grazie alla sua battaglia in difesa dell'ortodossia.

μέγ' ἔξοχον

L'aggettivo ἔξοχον è generalmente impiegato in un contesto comparativo ed accompagnato dal complemento partitivo, espresso in genitivo (Hom. *Il*. 2,480; 6,194; 18,56; Aesch. *Prom.* 459; Quint. Smyrn. 3,246) o in dativo (Hom. *Il*. 2,483; *Od.* 15,227; 21,266; etc.). Cfr. *ThLG, s.v.*; *LSJ, s.v.* In questo caso il binomio costituisce una formula autonoma, con funzione appositiva rispetto a Θεὸν. L'aggettivo perde il valore comparativo ed è utilizzato piuttosto con l'accezione di 'eminente', 'superiore', preceduto dal rafforzativo μέγας. L'espressione costituisce un titolo per indicare la divinità, presentata appunto come 'somma eminenza' e posta su un livello più alto rispetto a quello degli uomini. L'unione di μέγας con ἔξοχος è attestata in Hom. *Il.* 2,480; *Od.* 15,227; 21,266; Opp. Ap. *Cyn.* 3,343 e 364; Dionys. Perieg. 935; *Arg. Orph.* 295, mentre nell'opera gregoriana si riscontra in *carm.* I,2,1 v. 697 …ἐκ ψαμάθου δὲ μέγ' ἔξοχος ἔπλετο χρυσός e in *epigr.* 57,3 [= *Anth. Pal.* 8,184,3] …Καππαδόκεσσιν ἔγωγε μέγ' ἔξοχος.

εἰς ἓν ἄγοντες

Cfr. vv. 34 e 181. Frequente l'unione di εἰς ἓν con ἄγω nell'opera di Gregorio: cfr. *carm.* I,1,4 vv. 10 e 29; II,1,11 v. 213; II,1,15 v. 42; II,1,34 A v. 94; II,2,1 v. 296; *epitaph.* 20,4 (= *Anth. Pal.* 8,99,4). Cfr. Piottante, *Inni*, p. 98. Come fa notare Trisoglio, *Autobiografia*, p. 187, l'espressione εἰς ἓν indica il raggiungimento o lo stato di unità tra molteplici e diversi elementi. Ricorre, ad esempio, in *or.* 43,23 per indicare l'unità di prontezza e vigore intellettuale nella figura di Basilio e analogamente in *carm.* II,2,1 v. 125 quando si parla della condivisione di sapienza e vita tra Asterio e i suoi fratelli, un'anima sola separata nei corpi. Spesso è attestata in campo religioso per rendere la perfetta compresenza in Cristo della natura umana e divina (vd. *carm.* I,1,9 v. 48; I,1,10 v. 50; I,2,1 v. 149; II,1,13 v. 34) o in riferimento all'unità di Padre, Figlio e Spirito Santo nella Trinità (come in *carm.* I,2,1 v. 27; I,2,2 vv. 685 s.; II,1,11 v. 1705; II,1,34 A v. 78; II,2,5 v. 66). Εἰς ἓν indica inoltre il ricongiungimento dopo liti e posizioni divergenti, come in *carm.* II,1,11 v. 1538; II,2,1 v. 296 s.; in generale la fusione tra due o più entità, come il giorno e la notte in II,2,4 v. 184 (cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 165), i vari elementi del creato in II,1,13 v. 181, le antiche leggi romane e il culto personale dell'imperatore in *or.* 4,81; etc.

5 Ὦ κόσμοιο θέμεθλα, βίου φάος, ἕρμα Λόγοιο

Combinazioni analoghe si ritrovano in *carm.* I,2,1 v. 328 Ἕρμα Λόγου, κόσμου τε κλέος, λαοῦ τε θέμεθλα, dove le espressioni sono rivolte ai sacerdoti, successori dei dodici apostoli, e in II,2,1 v. 117 Ἕρμα Λόγου, λαοῦ δὲ κλέος, κόσμου δὲ θέμεθλον in riferimento ai monaci.

κόσμοιο θέμεθλα

La locuzione ricorre tre volte all'interno dell'opera del Nazianzeno: oltre al verso in esame è attestata in *carm.* II,1,38 v. 13 in riferimento a Cristo, e in II,2,1 v. 117 (già menzionato, vd. *supra* nota al v. 5). Secondo Piottante, *Ellenio*, p. 120, la metafora potrebbe essere stata suggerita all'autore dalle Sacre Scritture, in particolare dalla visione di Cristo in *Rom.* 15,20 e *I Cor.* 3,11 (θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός) e da quella degli apostoli e dei profeti di *Eph.* 2,20 (τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ).

βίου φάος

La luce e le realtà che ad essa si connettono sono tra le immagini preferite da Gregorio per indicare la natura di Dio e delle singole Persone della Trinità, allegoria la cui fonte primaria è individuabile nelle Sacre Scritture (*psalm.* 35,10; *Ioh.* 1,9; *I Cor.* 1,24; etc.), ma anche nell'influsso della cultura pagana, in particolare della speculazione platonica (*res.* 508c ss.). Sull'argomento cfr. Plagnieux, pp. 71-113 e nello specifico pp. 81-108; R. Keydell, *Ein Dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz*, '*Studi Bizantini e Neoellenici*' 7, 1953, 134-143, p. 318; Moreschini, *Filosofia*, pp. 69-81; Crimi - Kertsch, pp. 378 s.; Piottante, *Inni*, p. 91. Tra gli autori cristiani i primi a fare uso della *Lichtsterminologie* sarebbero i rappresentanti della scuola alessandrina, in particolare Clemente ed Origene, individuati da Moreschini, *Gregorio*, p. 76, come i modelli essenziali del Cappadoce. Per ciò che concerne la locuzione βίου φάος, essa risulta attestata nel *corpus* gregoriano anche in *carm.* I,1,36 v. 28 e II,2,5 v. 3 come epiteto cristologico; nel verso in esame l'autore la impiega in riferimento ai sacerdoti, influenzato probabilmente dalla dottrina dell'assimilazione di origine platonica, secondo la quale chi giunge alla conoscenza di Dio, che è luce, diviene luminoso anch'egli (cfr. *or.* 28,17). I ministri sono 'luce di vita' in quanto insigniti del compito di diffondere la luce divina nel mondo (*or.* 2,36), ruolo che il Nazianzeno, rifacendosi a *Matth.* 5,14 e *Fil.* 2,15, arriva ad estendere a tutti i fedeli che hanno ricevuto il battesimo: cfr. a proposito *or.* 39,20; 40,37. Sulla vocazione illuminatrice del sacerdozio cfr. anche Ioh. Chrys. *sac.* 6,4 φωτὸς δίκην τὴν οἰκουμένην καταυγάζοντος λάμπειν δεῖ τοῦ ἱερέως τὴν ψυχήν.

ἕρμα Λόγοιο

Il sostantivo ἕρμα è impiegato metaforicamente in riferimento agli uomini già in Omero (cfr. *Il*. 16,549; *Od*. 23,121); per attestazioni successive cfr. Plat. *leg*. 737b καὶ τοῦτο μὲν οἷον ἕρμα πόλεως ἡμῖν κείσθω τὰ νῦν; Plut. *praec. ger. reip*. 814c ὥσπερ ἕρμα τῆς πολιτείας βέβαιον ed altri esempi forniti da Sundermann, p. 82. Nella produzione poetica di Gregorio il termine ricorre in diversi contesti: in *carm*. 2,1,45 v. 314 è riferito a Dio, ζωῆς ἡμετέρης ἕρμα, mentre in *epigr*. 10,3 s. (= *Anth. Pal*. 8,7,3 s.) è utilizzato due volte in riferimento a Basilio, celebrato come Χριστοῖο μέγα κλέος, ἕρμ' ἱερήων, / ἕρμα πολυσχίστου νῦν πλέον ἀτρεκίης. Infine in *epigr*. 69,6 (= *Anth. Pal*. 8,28,6) e 123,3 (= *Anth. Pal*. 8,164,3) è attestata la locuzione ἕρμα γυναικῶν, ad indicare nel primo caso Nonna e nel secondo Tessebio. Diverso invece è il caso di *carm*. I,2,9 B v. 147 dove l'espressione ἕρματος ἀψεύστοιο, riferita a Cristo, va letta alla luce della metafora marittina dei versi precedenti e resa pertanto da Laudizi in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 1,* p. 141, come 'ancora saldissima': sul tema vedi Palla - Kertsch, p. 214.

6 μυστιπόλοι

La lezione μυστιπόλοι è da preferire, su base stemmatica, a μυστηπόλοι, tramandata da codici risalenti a Σ e a Δ, e a μυστοπόλοι, attestata *supra lineam* in Mb e presente in tutte le edizioni a stampa (cfr. *supra*, apparato critico). Il sostantivo, interpretato dal Kalamakis con il sinonimo μυσταγωγοὶ, è attestato in questa forma solo nel carme in esame. Originario del lessico dionisiaco, il termine indicava nelle sue prime occorrenze il sacerdote di un culto misterico, come mostrano le seguenti attestazioni: IG XIV 269, nr. 1018,5; IG XIV 270, nr-1020,7; IG III/1 68, nr. 172,8. Successivamente il vocabolo perde il riferimento specifico a questi riti ed è impiegato nella letteratura greca, pagana e cristiana, in senso generico: in funzione di sostantivo, per indicare il sacerdote (cfr. Nonn. *Dion*. 12,19 e 65; 13,189; *par*. 1,65 e 79; 5,129 e 9,161; *hymn. Orph*. 18,18; 25,10; 48,6; 49,2; 68,12; 79,12) e, come aggettivo, con il valore di 'sacro' (cfr. Eud. *Cypr*. 2,2). Sul'argomento e per gli esempi riportati cfr. De Stefani, pp. 153 s.

ζωῆς ἀτελευτήτοιο

Il sostantivo ζωή può indicare di per sé sia la vita terrena che quella spirituale; cfr. Lampe *s.v.* e per alcune occorrenze in Gregorio cfr. Tasso, p. 118. Al riguardo cfr. Althaus, pp. 12 ss. Nel carme in oggetto i dubbi sull'accezione del termine vengono eliminati dalla presenza dell'aggettivo ἀτελεύτητος.

7 χριστοφόροι

Il termine è attestato per la prima volta nell'epistolario di Ignazio di Antiochia, precisamente in *epist*. 1,9 dove compare in una serie di espressioni (θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ) che designano i destinatari della lettera come combattenti guidati da Cristo. Cfr. Bénin, p. 805. 'Portatori di Cristo' sono definiti in generale i cristiani: cfr. Athan. *ar*. 3,45; Ps.- Athan. *de passione et cruce domini* 2 (*PG* 28,188,17); *ibid.*30 (*PG* 28,237,8); Ps.- Cyril. Hier. *catech mystag*. 4,3 Οὕτω γὰρ καὶ χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη; Greg. Naz. *carm.* I,1,4 v. 57; II,1,1 v. 610; II,2,1 v. 29; *epitaph*. 121,2 (= *Anth. Pal.* 8,150,2) Ξώλων ἠγαθέων θρέμματα χριστοφόρων. Più nello specifico il termine è riferito a singoli personaggi che, in virtù della loro spiritualità o per mezzo del martirio, hanno costituito un esempio per la comunità cristiana: ai passi già citati in Moreschini - Sykes, p. 162 aggiungo Ps.-Ign. *epist*. 1,1 (in riferimento alla Vergine); 3,3 (Timoteo); 11,6 (San Paolo); *martyrium Ignatii* 5,1 (Sant'Ignazio); Athan. *v. Anton*. 61,1 (Policrazia); Bas. *epist.* 261,2 (la Vergine Maria); Greg. Naz. *epitaph.* 70,5 [= *Anth. Pal*. 8,29,5] (Nonna); 121,2 [= *Anth. Pal*. 8,150,2] (Eusebia e Basilissima); Greg. Nyss. *Steph.* 2 Εἰσῆλθεν εἰς τὸ συνέδριον τῶν Χριστοφόνων ὁ Χριστοφόρος (Santo Stefano). Il Nazianzeno se ne serve anche come epiteto per la città di Betlemme, ἔμπα δὲ χριστοφόρος (*epitaph*. 63,2 [= *Anth. Pal.* 8,21,2]), in riferimento all'anima umana (cfr. *carm*. I,2,38 v. 8) e alla bocca che prega (cfr. *carm.* II,2,7 v. 313).

θώκοισιν ἐνεδριόωντες ἀρίστοις,

Come è stato segnalato in Zehles - Zamora, p. 264, il sostantivo θῶκος è impiegato dal Cappadoce con diverse accezioni; tale polisemia trova riscontro anche in questo stesso carme. Nel verso in esame, ad esempio, come nei vv. 98 e 145, sta ad indicare la cattedra vescovile: con lo stesso significato è attestato in *epitaph.* 55,2 (= *Anth. Pal*. 8,12,2); *carm*. II,1,10 v. 14; II,1,16 v. 102; II,1,17 v. 29. Diversa invece è l'accezione con cui ricorre al v. 32 (…ἀπ' οὐρανίοιο θοώκου), dove si riferisce il trono celeste, analogamente a *carm*. I,1,7 v. 13 s. (= I,2,1 vv. 31 s.); II,1,1 v. 487; II,2,1 v. 172. Infine il sostantivo può indicare il seggio di un tribunale, dal quale un giudice (umano o divino, come al v. 215 del nostro carme) pronuncia la sua sentenza: cfr. al riguardo *carm.* I,2,1 v. 355; I,2,2 v. 629; 2,1,1 v. 152. Per quanto riguarda la forma ἐνεδριόωντες, il verbo, composto di ἑδριάω, risulta attestato soltanto in

questo carme; si tratta probabilmente di un conio del Nazianzeno, così come il verbo ὑφεδριάω impiegato in *carm.* II,1,16 v. 9 Οἱ δέ μοι ἀμφοτέρωθεν ὑφεδριόωντο γεραιοί.

8 ὑψηλοί

Il termine ὑψηλός rappresenta generalmente un titolo di elogio, 'eccelso'; in questo caso è invece impiegato in senso ironico come allusione alla reale posizione dei vescovi, 'elevati' in quanto assisi su alti troni. L'aggettivo costituisce una variante di ὑψίθρονος, riferito con intento polemico ai vescovi in *epist.* 154,1; *carm.* I,2,2 v. 452; II,1,1 vv. 29 s.; II,1,32 v. 34. Cfr. Conte, p. 276.

θεάτροισι γεγηθότες εὐπρεπέεσσι

Difficile comprendere con certezza il senso di questa espressione e capire quali siano gli spettacoli di cui godono i vescovi. La mia ipotesi è che il Nazianzeno si riferisca proprio alla condotta dei colleghi e la definisca con il termine θέατρον in senso dispregiativo per qualificarla come ingannevole e falsa; il richiamo al teatro viene qui introdotto a livello lessicale, per poi essere sviluppato attraverso immagini più palesi ed incisive nel proseguo dei versi. Riferimenti al mondo teatrale sono frequenti nella produzione letteraria del Cappadoce, che se ne serve con modalità e obiettivi molteplici. Per ciò che concerne le orazioni tale aspetto è già stato affrontato da Lugaresi in *Spettacoli e vita cristiana nelle orazioni di Gregorio Nazianzeno*, 'Annali di storia dell'esegesi' 15 (1998), pp. 441-466. Dall'analisi dello studioso emerge un giudizio negativo sul teatro, condannato da Gregorio per la sua implicazione con il paganesimo ed in quanto espressione e stimolo delle passioni umane: in particolare, agli occhi del Nazianzeno, la rappresentazione scenica è caratterizzata da radicale inautenticità. A mio avviso proprio questa considerazione è alla base delle immagini teatrali proposte in questo verso e nei successivi: Gregorio ricorre a figure e vocaboli legati al θέατρον per descrivere negativamente la gerarchia ecclesiale, in quanto in essa, come sulla scena, la finzione domina sulla realtà. Allusioni analoghe trovano riscontro in numerosi passi dell'orazione IV (cfr. 4; 9; 71; 78; 79; 82; 83; 113; 114), in cui l'autore richiama al teatro per designare negativamente, come fittizio, il progetto dell'Apostata di ripristinare il paganesimo: su questi passi cfr. Lugaresi, *Oratio IV*, pp. 36; 400-406. Il mondo teatrale è evocato in contesto polemico anche in *or.* 27,2 e 36,2, dove, come nel carme *Ai vescovi*, immagini ed elementi caratteristici dello spettacolo vengono impiegati allo scopo di ridicolizzare i κακοὶ ἐπίσκοποι e smascherarne la falsità. Nello specifico in *or.* 27,2 il Cappadoce si scaglia contro gli eunomiani, paragonati per l'uso disinvolto della parola a quanti in teatro scimmiottano la

lotta agonistica e strappano gli applausi del pubblico con trucchi e finzioni. In *or.* 36,2 viene denunciata la condotta dei vescovi ariani, predicatori malvagi che attirano gli uditori con l'adulazione ed il fascino della parola: tali sacerdoti operano una teatralizzazione della liturgia cristiana, che non è quindi vissuta in maniera reale, ma solamente esteriorizzata secondo i modi della comunicazione politica e del teatro. Gli stessi accenni di carattere polemico al contesto teatrale sono presenti anche nella produzione poetica dell'autore. Nel carme *de vita sua*, ad esempio, la gerarchia ecclesiale, ormai appannaggio di tutti, è definita θέατρόν ἐστι πᾶσιν ἠνεῳγμένον (v. 1726a); in *carm.* II,1,12 vv. 359 s. l'operato dei vescovi è descritto come una bella farsa, σκηνή τις, οἶμοι, παίζετ' εὐπρεπεστέρα, in cui ad emergere sono le maschere piuttosto che i volti (νῦν τὰ προσωπεῖα, τὰ πρόσωπα δ' ὕστερον), espressione del conflitto tra la finzione (che regna ora nella gerarchia ecclesiastica) e la realtà (che l'autore intende svelare con la sua invettiva). La metafora teatrale è infine attestata in *carm.* II,1,17 vv. 77-82 per descrivere quei vescovi che preferiscono rigettare la spiritualità, pur di godere di applausi e di pubblici spettacoli. Sul *topos* del *theatrum mundi* rimando a H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, I. Introduzione al dramma*, Milano 1980 [*Theodramatik, I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973], pp. 128-249 e a E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970 [*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965], pp. 8-10; per la rielaborazione dell'immagine da parte del Nazianzeno in *or.* 7,9 cfr. G. Mossay, *La morte et l'au-delà dans Saint Grégoire de Nazianze*, Louvain 1996, p. 97 nota 3, e Lugaresi, *Spettacoli*, pp. 455 s. Infine sulla recezione del teatro antico presso gli autori cristiani cfr. L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008.

εὐπρεπέεσσι

L'aggettivo esprime generalmente sia il concetto di bello da un punto di vista estetico sia quello di conveniente sotto il profilo morale: per le varie occorrenze cfr. *LSJ, s.v.* Tuttavia in alcuni casi, come ha già notato Meier, p. 111, εὐπρεπής è attestato in riferimento a qualcosa che è bello soltanto all'apparenza, dietro la quale si nasconde una realtà tutt'altro che piacevole: cfr. Eur. *troad.* 951; Herodot. 3,72,3; Thuc. 3,82,4; 6,76,3. Nel verso in esame Gregorio potrebbe essersi servito di εὐπρεπής con questa valenza in polemica contro la falsa reverenza dei vescovi. Un'espressione analoga è attestata in ai vv. 359 s. di *carm.* II,1,12, passo già citato *supra*, nota *s.v.* θεάτροισι.

9 σκηνοβάται

Il vocabolo, oltre che in questo carme, sembra essere attestato solo in Ps.- Macar. *hom*. 21,1,4 καὶ χαρὰ ἐπουράνιος καὶ ἀνεκλάλητος γίνεται τοῦ σκηνοβάτου Χριστοῦ ἐν τῇ ψυχῇ πνευματικῶς ἑορτάζοντος καὶ εὐφροσύνῃ. Secondo il Lampe, che rimanda al verso in analisi come esempio del lemma, il sostantivo va interpretato in senso positivo: descrivere i vescovi 'sulla scena' significa presentarli come personaggi eminenti e di spicco nella società. A mio parere non è appropriato dare al termine una lettura unicamente positiva, fuorviante rispetto alle reali intenzioni dell'autore. Gregorio infatti ha scelto un sostantivo che resti volutamente ambiguo, come buona parte delle espressioni impiegate nei vv. 8 s., in posizione intermedia tra gli epiteti celebrativi dei destinatari e le perifrasi successive più palesemente sarcastiche e tutt'altro che lusinghiere. L'essere sulla scena non è tanto un riferimento all'eminenza dei vescovi, che si distinguono per opere e virtù; piuttosto è un espediente per descriverli come attori che recitano una parte, in un palcoscenico di decadenza morale e falsità. Tale sfumatura negativa si percepisce anche nel verbo da cui il sostantivo ha origine: σκηνοβατέω ha il significato di 'recitare sulla scena' o, con diatesi passiva, 'essere rappresentato a teatro' (cfr. Phil. Al. *Legat*. 204 ὅσοι δὲ σκηνοβατοῦσιν ἐμπορευόμενοι θεαταῖς καὶ θεάτροις; 351; Strabo 5,3,6), ma anche il senso metaforico di 'recitare una parte' (Clem. Al. *paed*. 3,68,1; Vett. 228,31; etc.). Cfr. *LSJ, s.v.*

10 ἀδρανέως χάσκοντες

Relativamente all'opera del Cappadoce χάσκω risulta attestato solo in questo verso, dove è impiegato con il valore di 'parlare'. Derivato da χάω, come il sinonimo χασκάζω (attestato solo in Aristoph. *Ve*. 695), il verbo ha subito nel corso del tempo una restrizione del significato. In origine infatti è impiegato nell'accezione generica di 'aprirsi', 'spalancarsi', ed è applicato a vari elementi: la terra (cfr. ad esempio la locuzione omerica εὐρεῖα χθών attestata in *Il*. 4,182; 6,282; 8,150;17,417); la frutta giunta a maturazione (Marc. Aur. 3,2; *Geop*. 10,30); una ferita (Soph. *frag*. 508 Radt [*TrGF*, IV, p. 399]); ed in particolare la bocca, di uomini (Hom. *Il*. 16,350 e 409 o *Od*. 12,350) o animali (Hom. *Il*. 20,168; Herodot. 2,68,5; Xenoph. *Hip*. 10,7; Eub. 114). Nel periodo postomerico il significato si restringe ad 'aprire la bocca' con sfumature diverse in base al contesto emotivo: l'attesa (Sol. *frag*.13,36 West; Aristoph. *Ach*. 10), la delusione (Aristoph. *frag*. 350 [= *PCG*, III,2 p. 100]; Eub. 14,11; Euphr 1,30; Men. *Asp*. 373), lo stupore (Aristoph. *Nub*. 996; *Eq*. 651 e 804; Porph. *Marc*. 9; Philostr. *v. Apoll*. 2,7). Allo stesso modo il verbo è attestato come corrispettivo di 'sbadigliare' (Aristoph. *Ach*. 30; *Eq*. 1032; Mnesim. 4,22) e 'gridare' (sebbene tale accezione sia più rara, cfr. Soph. *Aiax* 1227; Aristoph. *Ve*. 342; Callim. *hymn*. 2,24). Cfr. *ThLG* e *LSJ, s.v.*

Ritornando al verso in esame risulta interessante il valore dell'avverbio ἀδρανέως. Secondo l'interpretazione proposta da Vox, p. 170, esso non allude tanto alla debolezza della voce dei vescovi, quanto alla loro mancanza di fede: l'assenza di forze è metafora di una spiritualità fragile ed inconsistente. Dall'indagine condotta dallo studioso la stessa immagine è presente in *carm*. II,1,17 v. 14, sempre in riferimento ai sacerdoti, descritti come una casa lucente, robusta all'esterno, ma interiormente fragile (ἔνδοθεν ἀδρανέων, ἔκτοθε κάρτος ἔχων).

ἐν ἀλλοτρίοισι προσώποις

Un ulteriore richiamo lessicale al mondo del teatro è suggerito dal termine πρόσωπον, sostantivo che indica la maschera (cfr. Aristot. *poet*. 1449a; Demost. *or*. 19,287; Lucian. *Iup. Trag*. 41), il personaggio che tramite essa è rappresentato dall'attore (Luc. *Calumn*. 6; Epict. *diss*. 1,29,45; 1,29,57) oppure, in senso più ampio, l'aspetto esteriore di una persona, il suo volto, ciò che appare (Hom. *Il*. 7,212; 18,24; *Od*. 18,192; Hes. *op*. 594; Soph. *Oed. tyr*. 448; Eur. *Hipp*. 720; etc.). Cfr. *LSJ s.v*. Nel verso in esame Gregorio paragona la capacità degli attori di assumere sulla scena identità diverse in base alla maschera che indossavano con il comportamento dei vescovi, i quali non mostrano il loro vero volto, ma si muovono sotto mentite spoglie, recitando una parte di facciata e nascondendo la vera indole malvagia. Il concetto ritorna con la stessa terminologia anche in *carm*. II,1,12 vv. 397-399 (cfr. al riguardo Meier, p. 116) Ἢ κωμικὸν πρόσωπον, ἀθρόως τεθὲν / τῶν εὐτελεστάτων τε καὶ μικρῶν ἑνί, / πέφηνεν ἡμῖν οὗτος εὐσεβὴς νέος. A proposito di πρόσωπον si segnala che negli autori cristiani il vocabolo è attestato come sinonimo di ὑπόστασις per indicare le tre Persone divine nell'ambito della riflessione trinitaria del IV secolo: cfr. *Lampe, s.v.* e più in generale, E. Lohse, πρόσωπον, *ThWbNT* VI, 1964,769-781, pp. 770 s.

ἀλλοτρίοισι

L'aggettivo ritorna anche al v. 79 del nostro carme, collocato nella stessa posizione metrica: δημοβόροι, κτεάτεσσιν ἐπ' ἀλλοτρίοισιν ἀάπτους. L'idea di 'diversità', espressa da ἄλλος e dai suoi composti, è spesso percepita nel mondo greco con un'accezione negativa. In particolare ἀλλοτρίος risulta attestato come sinonimo di 'nemico', 'ostile' (cfr. Hom. *Il*. 5,214; *Od*. 16,102; Lys. 31,34; Isocr. 10,50; Polib. 28,4,4; 36,15,7), di 'anormale' in campo medico (cfr. Soran. 2.5, Galen. 14.780), di 'artificioso' (cfr. Achil. Taz. 2,38,3); cfr. *LSJ, s.v.* Lo stesso si può dire sull'impiego in ambito cristiano, dove il termine indica lo scomunicato, percepito come 'estraneo' in quando estromesso dalla comunità (cfr. Eus. *eccl. theol*. 1,14,2; 6,43,2; etc.), personaggi e discorsi eretici (cfr. Athan. *epist. ad episcopos Aegypti et Libyae* 21

[*PG* 25,588,11]; Greg. Naz. *epist*. 102,3; *carm*. II,1,2 v. 6; etc.), in generale ciò che è ostile al cristianesimo e a Dio, arrivando a designare anche il diavolo (cfr. Greg. Naz. *or*. 14,27; Trisoglio, *Reminiscenze* p. 181). In merito a queste accezioni cfr. *Lampe s.v*; Baldoncini, p. 149; Marziali, p. 156.

11 εὐσεβίης

Forma epica ionica del genitivo partitivo retto da ὅσα. Il termine εὐσέβεια, corrispettivo del latino *pietas*, indicava nel mondo antico il rispetto nei confronti degli dei (cfr. Aesch. *sept*. 344 μιαίνων εὐσέβειαν Ἄρης; Soph. *El*. 1097 ἄριστα τᾷ Ζηνὸς εὐσεβείᾳ; Plat. *symp*. 193d ἡμῶν παρεχομένων πρὸς θεοὺς εὐσέβειαν; etc.) ma anche dei genitori (Soph. *El*. 464 πρὸς εὐσέβειαν ἡ κόρη λέγει; Plat. *res*. 615c; etc.); *LSJ*, *s.v*. In ambiente cristiano il termine esprime generalmente la devozione verso Dio, accezione con cui ricorre nel verso in esame: cfr. per esempio Iust. *dial*. 23,5; 47,2 μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν καὶ τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς; Eus. *praep. ev.* 1,1,3 ἔστιν δὲ αὕτη ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα Θεὸν ἀνάνευσις καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωῆς ἔξαψις; etc. Negli scritti antieretici, inoltre, il sostantivo è impiegato anche per indicare la professione della fede ortodossa in contrasto con le eresie: al riguardo cfr. Athan. *tom. ad Ant.* 5 (*PG* 26,800,41) ἀλλ' ἀρκεῖσθαι τῇ ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν Πατέρων ὁμολογηθείσῃ πίστει, διὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ λείπειν, ἀλλὰ πλήρη εὐσεβείας εἶναι; *ar*. 2,45 ἀλυσιτελὲς ἔχουσι καὶ τὸ παρ' αὐτῶν διδόμενον ὕδωρ, λειπόμενον εὐσεβείᾳ; Bas. *spir*. 27,66 ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν; Greg. Nyss. *Eun.* 2,1,12 ἔστι τοίνυν τὸ κεφάλαιον τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐσεβείας τὸ πιστεύειν τὸν μονογενῆ Θεόν (I, p. 230, 18 s.); Epiph. *haer*. 34,21. Per le occorrenze segnalate rimando a Lampe, *s.v*. Dell'impiego del termine in riferimento all'ortodossia si ha traccia anche nell'opera del Cappadoce, che non a caso in *carm*. I,2,34 v. 152 definisce l'εὐσέβεια come προσκύνησις τῆς Τριάδος, menzionando il dogma trinitario, sulla cui definizione e difesa spese moltissime energie negli anni costantinopolitani.

12

Invito sarcastico ai vescovi a continuare a giocare ignobilmente con il sacerdozio e le cose divine. La scelta lessicale del verso in esame è già di per sé espressiva del giudizio estremamente negativo dell'autore sul comportamento dei colleghi. Il ricorso al verbo παίζω, infatti, evidenziato dal poliptoto παίζοιτε - παίζετ' e riferito all'operato dei vescovi, è volutamente provocatorio. Nella produzione poetica del Nazianzeno tale forma è attestata con

diverse sfumatore di significato, che richiamano tuttavia sempre la dimensione dello scherzo o del divertimento lascivo: è impiegata nell'accezione di 'scherzare' in *carm.* II,1,12 v. 50; I,2,28 v. 233; I,2,29 v. 96; I,2,8 v. 188; 'illudere', 'prendersi gioco' in II,2,1 v. 34; II,1,32 v.13; 'divertirsi' a fare qualcosa in I,2,2 v. 589 e II,1,39 v. 45. Interessante in relazione al nostro carme la presenza del verbo in alcuni passi caratterizzati dalla metafora teatrale, dove, l'azione del 'recitare' rappresenta un comportamento artificioso, falso, ingannevole. A tal proposito richiamo *carm.* II,1,12 v. 359 Σκηνή τις, οἶμοι, παίζετ' εὐπρεπεστέρα e *epist.* 96,2 ἄλλοις τοῦ κράτους τῆς Ἐκκλησίας παραχωρήσας καὶ τῆς εὐπρεπεστέρας σκηνῆς (ἵν' οὕτως εἴπω διὰ τοὺς παίζοντας εὐκόλως τὰ μὴ παιδιᾶς ἄξια, dove παίζω, analogamente al carme II,1,13, è usato in riferimento polemico all'operato dei vescovi che riducono ad una farsa il loro ministero; si veda anche *or.* 22,8 in cui la stessa critica è rivolta più in generale alla città di Costantinopoli, rea di divertirsi con le cose divine che andrebbero trattate con rettitudine: διὰ τοῦτο τῶν Ἐκκλησιῶν ὑφείλομεν οὐκ ὀλίγον, καὶ τῇ σκηνῇ προσεθήκαμεν· καὶ ταῦτα ἐν τοιαύτῃ πόλει, ἣ σπουδάζει τὸ τὰ θεῖα παίζειν, ὥσπερ τι ἕτερον, καὶ θᾶττον ἄν τι τῶν ἐπαινουμένων γελάσειεν, ἢ παρίδοι τι τῶν γελοίων ἀγέλαστον. Servirsi di tale verbo per designare la condotta dei colleghi, significa per Gregorio mettere in luce la frivolezza, la superficialità e, in linea con la metafora del teatro, la falsità con cui rivestono il compito sacerdotale, in contrasto con la responsabilità che esso esige (cfr. *or.* 2, 90-92; Trisoglio, *Oratore*, pp. 13 ss.).

13

Il verso si concentra sulla contraddizione tra ciò che i sacerdoti affermano (σοβαρὸν φθέγγοισθε) e quanto fanno effettivamente (τὰ δ' ἔρδετε ὡς μάλ' ἐλαφρά). Come ha sottolineato Vox, pp. 114 s., il contrasto tra parola e azione era motivo di biasimo già presso gli antichi, che ritenevano fondamentale per una retta condotta di vita la coerenza tra il dire e il fare (Aesch. *Prom.* 335 s.; Philostr. *v. Apoll.* 8,12; Plat. *res.* 400d; etc.). Tale riflessione si è estesa poi in ambito cristiano (*Did*, 2,5; 11,10; 2 *Tim.* 2,2-4) e ha lasciato ampia testimonianza negli scritti dei Padri della Chiesa: cfr. Bas. *epist.* 295, 24-29; Cyr. Hier. *catech.* 4,2 (*PG* 33,456 B2-6); Greg. Nyss. *hom.* 12 *in cant.* (VI, p. 353, 8-10) ed altri passi menzionati in. Trisoglio, *Pastore*, p. 34. In particolare il Nazianzeno, nelle orazioni per Atanasio (*or.* 21,6) e Basilio (*or.* 43,13), celebrati come incarnazioni viventi del suo ideale di sacerdozio, pone l'accento sulla perfetta sintesi di speculazione intellettuale e condotta morale realizzata dai due vescovi. Nel *corpus* gregoriano è altresì frequente il motivo del contrasto tra opera e parole, realizzato attraverso l'antitesi λόγος... ἔργον o quella λόγος... πράγμα. Agli esempi

citati da Conte, p. 186, aggiungo *or*. 27,1 dove l'autore condanna gli eunomiani, eccelsi e pomposi a parole, ma non altrettanto abili nei fatti, nelle opere: ὥσπερ τὴν γλῶσσαν εὔστροφον ἔχουσι καὶ δεινὴν ἐπιθέσθαι λόγοις εὐγενεστέροις τε καὶ δοκιμωτέροις, οὕτω τι καὶ περὶ τὰς πράξεις ἠσχολοῦντο. Per un'analoga polemica rivolta contro quanti, privi della preparazione necessaria, si pavoneggiandosi in discorsi magniloquenti ma vuoti nel contenuto, cfr. Clem. Al. *strom.* 1,3,22; Greg. Naz. *carm.* II,1,12 v. 736 s.; *or*. 20,1; altri esempi relativi all'opera del Nazianzeno sono citati da Trisoglio, *Teologo*, p. 49. Cfr. anche *or*. 3,7 dove Gregorio afferma che il più delle volte, in materia teologica, è preferibile tacere piuttosto che dare adito a discorsi sconvenienti.

καὶ σοβαρὸν φθέγγοισθε

Gregorio ricorre alla stessa combinazione in *epist*. 233,1 πυνθάνομαί σε σοφιστικῆς ἐρᾶν, καὶ τὸ σχῆμα εἶναι θαυμάσιον, οἷον σοβαρὸν φθέγγεσθαι, μέγα βλέπειν, βαδίζειν ὑψηλὸν καὶ μετέωρον..., nella quale, rivolgendosi a un sofista di nome Ablabio, ironizza contro il vacuo uso dei virtuosismi retorici; cfr. *Gregorio Nazianzeno, Epistole*, p. 300. Lo stesso intento polemico è percepibile anche nel verso in esame, dove alla grandiosità del discorso a livello comunicativo si contrappone la pochezza nei contenuti, riducendo le parole dei vescovi a magniloquenza vuota e falsa. In seguito l'unione di φθέγγομαι e σοβαρός risulta attestata in seguito solo in Theodoret *hist. rel*. 8,2 τίς γὰρ τῶν ἐπ' εὐγλωττίᾳ βρενθυομένων καὶ τὰς ὀφρῦς συναγόντων καὶ σοβαρῶς φθεγγομένων... περιεγένετο πώποτε. Trova invece riscontro l'impiego dell'aggettivo con sostantivi e verbi legati alla sfera della comunicazione: cfr. ad esempio Gorg. *frag*. 1,8 ὁ λόγος ἡδίων ἑαυτοῦ γίγνεται καὶ σοβαρώτερος; Men. *colax* 95 B σοβαρὸς μὲν ὁ λόγος; Plut. *v. Pyrr.* 18,2 συντάττοντες ἑτέρας προθύμως, καὶ λόγους ἀδεεῖς καὶ σοβαροὺς περὶ τοῦ πολέμου λέγοντες; *v. Dem.* 28,8; etc.

ὡς μάλ' ἐλαφρά

La stessa clausula ricorre in Greg. Naz. *carm.* I,2,2 vv. 368 s. πίπτουσιν, ἀνόλιστον ἔχειν βίον, οὐ μάλ' ἐλαφρόν. / Ἄνθρακές εἰσι πόδεσσιν ἅπας βίος, οὐ μάλ' ἐλαφροί; I,2,9 B v. 15 Αὐτὸς δ' ἐν μεσάτῳ σταδιηδρόμος οὐ μάλ' ἐλαφρὸς e II,2,7 v. 156 Σχεῖν ρόον, ἔργον ἔμοιγε· τὸ δ' ἐς πρανές, ὡς μάλ' ἐλαφρόν.

14-17

La dichiarazione dell'*io loquens* sulla necessità di pronunciare il discorso è preceduta da un breve accenno ai rapporti di Gregorio coi destinatari della sua invettiva. Come spiega l'autore

stesso in *carm*. II,1,10 vv. 19-22 (Οὐ γὰρ ἰῆς γενόμην μοίρης θρασὺς ἀσπιδιώτης, / οὐδ' ἔθελον Χριστοῦ ἄλλο τι πρόσθε φέρειν. / Ἀμπλακίη δ' ὅτι μηδὲν ὁμοίϊον ἤμπλακον ἄλλοις, / μηδ' ὡς νηῦς ὀλίγη φορτίδι συμφέρομαι) l'essere rimasto fedele al suo compito di pastore, senza mai anteporre altri interessi a Dio, ha scatenato invidie ed ostilità nei suoi confronti. Coloro che avrebbero dovuto condividere con lui le fatiche e gli obiettivi della missione episcopale si dimostrarono i nemici più accaniti: lo esclusero dalla loro compagnia, lo calunniarono, il più delle volte alle spalle, dando prova della loro viltà e codardia. Nell'opera del Cappadoce tali accuse nei confronti dei vescovi ritornano frequentemente, espresse in generi letterari diversi e disseminate nel tempo; cfr. ad esempio *epist*. 96,2; 97; 132,4; 138,1; *carm.* II,1,9 vv. 4 e s.; II,1,11 vv. 1798-1817;; II,1,12 vv. 35 s. e 136 s.; II,1,30 vv. 113-22; II,1,33 vv. 16-21; e numerosi altri passi proposti in Trisoglio, *Pastore*, pp. 98 s.

14 Αὐτὰρ ἐγών

Locuzione di valore avversativo, usata soprattutto in poesia e spesso in *incipit* di verso: cfr. Hom. *Il*. 3,290; 7,237; 7,296; 9,314; *Od*. 10,203; 11,152; 12,206; Theogn. 1,253 e 475; Theocr. *idyll.* 6,32; 16,66; 17,7; Apoll. Rhod. 3,177; 788; 907; 4,415; Opp. Ap. *Cyn*. 4,16; Orph. *Arg*. 310; 419; 605; 988; etc. Nella produzione poetica del Nazianzeno ricorre nella stessa sede metrica anche in *epigr*. 10 (= *Anth. Pal*. 8,148,3); *carm*. I,2,1 v. 409; I,2,15 v. 147; II,1,1 vv. 221 e 495; II,2,4 v. 140. Nel verso in analisi l'impiego di αὐτὰρ ἐγών permette al poeta di esplicitare il passaggio ad nuova sezione del suo discorso (vv. 14-27), e contemporaneamente, sfruttando la sfumatura avversativa della locuzione, di marcare il suo distacco dalla condotta riprovevole degli altri vescovi finora descritta.

15 ἄπο τῆλε

Locuzione avverbiale attestata in poesiea a partire da Omero: cfr. *Il*. 17,301; 22,467; *Od*. 3,313; 5,315; Hes. *frag*. 43a West-Merkelbach; Apoll. Rhod. 1278; Quint. Smyrn. 2,49; 5,447; 7,468; 10,320; etc. Sull'argomento cfr. Tringali, p. 148, che fornisce un elenco delle numerose attestazioni nell'opera del Cappadoce.

16 s. βάλλοντες ἐπασσυτέροισιν ὀϊστοῖς, / ἀμφαδίοις, κρυπτοῖς τε

Gregorio si esprime similmente in *carm*. II,1,19 vv. 14 ss. ἡμεδαποῖς τε καὶ ἀμφαδόν, ἢ λοχόωσι, / μύθοις τ' ἀντιθέτοις, καὶ λαινέαις νιφάδεσσι / βέβλημαι...

βάλλοντες... ὀϊστοῖς

Nel passo in esame la costruzione del sostantivo ὀιστός con il verbo βάλλω (attestata anche in Thuc. 2,75,5; Aristot. *hist. an.* 616a 12; Callim. *hymn.* 2,102; Flav. Arr. *anab.* 2,21,3; Ael. *nat. anim.* 4,52; etc.) esprime l'idea della lingua malevola scagliata come dardo. L'immagine, cara al Nazianzeno e attestata già nei tragici e in ambito biblico (sull'argomento cfr. Marziali, pp. 224 s.), allude qui agli attacchi verbali subiti dal Cappadoce da parte degli altri vescovi. La metafora ha ampio sviluppo in *carm.* II,1,34 A vv. 39-45 (per il commento vd. Piottante, *Inni*, pp. 77 ss.), dove le malelingue sono descritte come frecce scagliate da un arciere: Ἐγγὺς ὁ τοξευτήρ, τόξῳ δ' ἔπι πικρὸς ὀϊστός, / νευρὴ κύκλον ἄγει, δάκτυλον ἐν γλυφίσι. / Νοῦς ἀφέηκε βέλεμνα· τὰ δ' ἔπτατο, πάντα δὲ βάλλει, / οὐρανίους, χθονίους, ζῶντας, ἐπεσσομένους / ὅσσοι μιν δοκέουσι, καὶ οὐ δοκέοντας, ὁμοίως / ἐσθλοὺς ἠδὲ κακούς, δυσμενέας, φιλίους, / τηλόθεν, ἐγγὺς ἐόντας· ἀπόσκοπον οὐδὲν ὀϊστῷ. Altre attestazioni trovano riscontro in *carm.* II,1,1 v. 252 e II,1,15 vv. 45 s. Per la condanna alla lingua maldicente nell'opera del Nazianzeno rimando alle numerose testimonianze raccolte da Dziech, pp. 137 ss. note 266 ss.; in particolare per la critica alla γλῶσσα sconsiderata ed inopportuna, soprattutto femminile, cfr. Bacci, pp. 118 s.

17 ἀμφαδίοις, κρυπτοῖς τε,

I due aggettivi di significato antitetico si trovano accostati anche in Greg. Naz. *carm.* I,1,9 *additamentum L* v. 32 ...πλαξὶν δὲ χαράξατο ἀμφοτέρωθεν / κρυπτόν τ' ἀμφάδιόν τε, ὅσον σθένε λαὸς ἀτειρής; I,2,29 v. 12 Ἠὲ λίνου μαλακοῖο διαυγάζουσαν ἔθειραν / κρυπτήν, ἀμφαδίην, τήνδε μετωπιδίην; *epigr.* 8,52b,2 s. Μάρτυρες, ἱλήκοιτε· μόγοις γε μὲν οὔτι χερείων / Νόννα φίλη, κρυπτῷ κἀμφαδίῳ πολέμῳ. Come ha osservato Tasso, p. 187, l'opposizione nascosto/manifesto gode di diverse occorrenze nel *corpus* gregoriano: in *carm.* I,2,2 v. 220 e II,1,54 v. 5 è impiegata per presentare l'azione del diavolo, che colpisce l'uomo sia apertamente che di nascosto; in I,2,15 v. 117 il contrasto permette di distinguere la gente leale (ἀμφαδίους) da quella che trama insidie (λοχόωντας); in II,1,2 v. 24 allude alla punizione inflitta al nemico, τισαίμην δολίως, ἠὲ καὶ ἀμφαδίην. Infine, in II,1,85 v. 9 l'autore se ne serve per distinguere due tipi di mali del corpo, quelli oscuri e quelli manifesti σαρκός τε σκοτίοισι καὶ ἀμφαδίοισι κακοῖσιν.

18 ἀλλ' ἔμπης

Forma epica di valore concessivo, posta generalmente in *incipit* del verso: cfr. Hom. *Il.* 8,33 (= 8,464); *Od.* 4,100; 14,214; 20,311; 23,83; Hes. *op.* 179; Arat. 81; 117; 202; Callim. *hymn.*

4,94; Opp. An. *hal*. 2,553; 5,41; 5,519; Opp. Ap. *Cyn*. 1,168; 3,249; 3,498; etc. Per le occorrenze nell'opera del Cappadoce cfr. Sundermann p. 112.

ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει

Clausola di origine omerica (cfr. *Il*. 6,439; 15,43; 725; *Od*. 5,139), attestata anche in prosa limitatamente a Dio Chrys. *or*. 32,21: Θεὸς δ', ὅπερ ἔφην, θαρρῆσαί μοι παρέσχεν, ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκης ῥηιδίως, τοτὲ δ' αὐτὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει.

19

Nel verso, che ritorna identico in *carm*. II,2,3 v. 177, Gregorio ricorre alla προδιόρθωσις / *correptio*, figura retorica che consiste nel preparare l'uditorio a ciò che si sta per dire, scusandosi in anticipo per quanto di audace verrà affermato: sull'argomento cfr. Lausberg, p. 786 e Ruether, pp. 77-79, il quale preferisce parlare di *praeteritio* / παράλειψις. Lo stesso espediente retorico trova riscontro in altri *loci* della produzione gregoriana, nei quali l'autore si trova ad introdurre delle affermazioni scomode: alludo, ad esempio, a *or*. 3,2 ὀκνῶ μὲν εἰπεῖν, εἰρήσθω δὲ ὅμως; 11,3 καὶ γὰρ εἰ τραχύτερος ὁ λόγος, ὅμως εἰρήσεται; *carm*. I,2,1 v. 475; I,2,25 vv. 498 s. Εἴπω τι καὶ τεχνικόν, οὐ μὴν ἄξιον / τοῖς τὸ πρᾶον τιμῶσιν· ἀλλ' ὅμως ἐρῶ; II,1,12 v. 361 αἰσχύνομ' εἰπεῖν, ὡς ἔχει, φράσω δ' ὅμως; vv. 658 s. Πῶς μή τι ῥήξω ῥῆμα τῶν ἐμοὶ ξένων; II,1,30 v. 197 s. ψεύστης μὲν εἴην καὶ κακός, ἐρῶ δ' ὅμως λόγον; II,2,4 v. 197 φθέγξομαι, οὐκ ἐθέλων μέν, ἀτὰρ σύ με καὶ τὸ κελεύεις. Sul motivo cfr. Oberhaus, pp. 181 s.; Conte, p. 230; Tringali, p. 206.

οὐκ ἐθέλων μὲν

Attraverso tale inciso Gregorio sembra giustificarsi di fronte al lettore: quanto sta per dire non nasce della sua volontà di parlare, ma è uno sfogo che, nonostante gli sforzi, non riesce più a trattenere. Tali remore sono forse legate alla consapevolezza di quanto la lingua, specie se mossa dal rancore, possa risultare pericolosa e dannosa: nell'*incipit* di *carm*. II,1,12 vv. 1-7, ad esempio, l'autore non nasconde la preoccupazione che la sua invettiva contro i vescovi possa compromettterlo davanti a Dio e privarlo del premio per la pazienza dimostrata fino a quel momento; cfr. Meier, p. 78. La concezione negativa della lingua, più volte ribadita dal Nazianzeno (solo per fare alcuni esempi cfr. *carm*. I,2,33 vv. 59 s. Γλώσσης δὲ φείδου· καὶ γὰρ εὐκολωτέρα / βλάπτειν· τὸ κέρδος δ' ἧσσον εὖ κινουμένης; II,1,45 vv. 45-50; ed in particolare II,1,32 A e B dove costituisce il tema dominante della riflessione), risulta

influenzata dalle Sacre Scritture (cfr. ad esempio *psalm.*, *prov.* e *Sir.*, *passim*; *Iac.* 3,8. 10; etc.) nonché dagli scritti gnomici o diatribici (vd. ad esempio Men. *sent.* 305 [p. 50 Jaekel]. Cfr. al riguardo J. Behm, γλῶσσα…, *ThWbNT* I, 1933, 719-726, pp. 720 s.; Bacci, pp. 118 s. e Piottante, *Inni* p. 61.

μέν, ἀτὰρ

La particella ἀτὰρ, usata in correlazione con μὲν, crea una contrapposizione più marcata tra due proposizioni rispetto al più usuale δέ. Tale uso è attestato in Opp. An. *hal.* 2,456; 4,535; Dionys. Perieg. 47;196; Athen. *Deipn.* 10, 4 Kaibel; Opp. Ap. *Cyn.* 2,98; 173; 3,65; 407; Apoll. Rhod. 2,176; etc. Oltre che nel carme in analisi Gregorio ricorre a questa correlazione oppositiva in *carm.* I,1,2 v. 63; I,2,1 vv. 334; 475; 696; I,2,9 A v. 1; II,2,1 v. 261; etc. Cfr. Sundermann p. 84.

λόγον... ῥήξω

Secondo Moreschini – Sykes, p. 80, la costruzione di ῥήγνυμι con λόγος può essere considerata una reminiscenza di locuzioni come ῥῆξαι φωνήν o αὐδήν, molto frequenti nella letteratura post-omerica: cfr. ad esempio Herodot. 1,85 ὑπὸ δέους τε καὶ κακοῦ ἔρρηξε φωνήν; 2,2; 5,93 ὑπὸ δέους τε καὶ κακοῦ ἔρρηξε φωνήν; Eur. *Suppl.* 710 ἔρρηξε δ' αὐδὴν ὥσθ' ὑπηχῆσαι χθόνα; Aristoph. *nuv.* 357 οὐρανομήκη ῥήξατε κἀμοὶ φωνήν, ὦ παμβασίλειαι; 960; etc. La formula, attestata anche nelle varianti ῥήγνυμι- ἔπος (*carm.* II,2,3 vv. 85 s. ...νῦν δὲ τόδ' οἶον / ῥήξομεν ἡμετέρων στομάτων ἔπος...; cfr. Tringali p. 144) e ῥήγνυμι- ῥῆμα (*carm.* I,2,10 v. 685 πρὶν ἤ τι ῥῆξαι ῥῆμα δοῦλον τῆς βίας e II,1,12 v. 658 Πῶς μή τι ῥήξω ῥῆμα τῶν ἐμοὶ ξένων), presenta diverse occorrenze nell'opera del Nazianzeno. In *carm.* I,1,1 v. 8 è impiegata per suggerire l'irrompere del discorso dopo un periodo di silenzio, dovuto a remore di tipo reverenziale, mentre al v. 12 del *carm.* I,1,20 v. 12 esprime il prorompere della voce da un uomo fino a quel momento muto, decimo miracolo compiuto da Cristo secondo Matteo. Cfr. Crimi - Kertsch, p. 323.

20-23

L'irruenza con cui l'attacco ai vescovi fuoriesce dalla bocca del Nazianzeno è paragonata a quella di una corrente sotterranea, che spinta dal vapore scorre nelle cavità della terra fino a riemergere rumorosamente in superficie. Descrizioni analoghe dei flussi ipogei sono presenti in diverse orazioni del Cappadoce ed espresse con la stessa terminologia del carme in oggetto. Ad esempio in *or.* 4,30 il movimento delle acque sotterranee è impiegato, insieme all'immagine del fuoco nascosto sotto la legna ma visibile dalle scintille che emana, per

criticare l'ipocrisia di Giuliano l'Apostata e i suoi tentativi di mascherare la sua empietà: ...εἰ βούλει δέ, τῶν πηγῶν αἱ σήραγγάς τινας ὑποτρέχουσαι μετὰ πνεύματος, εἶτ' εὐρυχωρίαν οὐκ ἔχουσαι, οὐδὲ διέξοδον ἐλευθέραν, πολλαχοῦ τῆς γῆς ἀναφυσῶσι καὶ ὑπηχοῦσι κάτωθεν, ὑπὸ μὲν τῆς τοῦ πνεύματος ἀνωθούμεναι, ὑπὸ δὲ τῆς ἄνωθεν βίας κατεχόμεναί τε καὶ ἀνακοπτόμεναι· οὕτω καὶ αὐτὸς τὸ μὲν πολὺ τῆς ἀσεβείας κατέκρυπτεν ὑπὸ τοῦ καιροῦ καὶ τῆς τοῦ κρατοῦντος παιδαγωγίας. In *or.* 28,26 la stessa descrizione è inserita in un elenco di fenomeni naturali che testimoniano la forza del Creatore e risultano inspiegabili all'uomo (...καὶ ποταμούς, καὶ πηγὰς δαψιλεῖς τε καὶ ἀενάους, οὐ μόνον ψυχρῶν καὶ ποτίμων ὑδάτων, καὶ τῶν ὑπὲρ γῆς, ἀλλὰ καὶ ὅσαι ὑπὸ γῆν ῥέουσαι, καὶ σήραγγάς τινας ὑποτρέχουσαι, εἶτ' ἐξωθούμεναι βιαίῳ τῷ πνεύματι καὶ ἀντιτυπούμεναι, εἶτ' ἐκπυρούμεναι τῷ σφοδρῷ τῆς πάλης καὶ τῆς ἀντιθέσεως, ὅπη παρείκοι κατὰ μικρὸν ἀναρρήγνυνται...), mentre in *or.* 42,14 i diversi movimenti condotti dall'acqua nel sottosuolo sono paragonati ai possibili atteggiamenti assunti dai sacerdoti nei confronti dei fedeli: Ὥσπερ γὰρ τῶν βρυχίων ὑδάτων, τὰ μὲν ἐν βάθει κρύπτεται παντελῶς, τὰ δὲ παφλάζει στενοχωρούμενα, καὶ τὴν ἔκρηξιν ὑπισχνεῖται μὲν ταῖς ἀκοαῖς, μέλλει δὲ ἔτι, τὰ δὲ καὶ ἀναῤῥήγνυται· οὕτω καὶ τῶν φιλοσοφούντων περὶ Θεοῦ, ἵνα μὴ λέγω τοὺς παντελῶς ἀγνώμονας, οἱ μὲν πάντη κρύφιον καὶ λανθάνουσαν ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς τὴν εὐσέβειαν· οἱ δὲ τῆς ὠδῖνος ἐγγύς, ὅσοι τὸ μὲν ἀσεβὲς φεύγουσι, τὸ δὲ εὐσεβὲς οὐ παῤῥησιάζονται, εἴτε οἰκονομίᾳ τινὶ χρώμενοι περὶ τὸν λόγον, εἴτε δειλίᾳ πρὸς τοῦτο καταφεύγουσιν· ἀλλὰ τὴν μὲν διάνοιαν ὑγιαίνουσιν, ὥς φασι, τὸν λαὸν δὲ οὐχ ὑγιάζουσιν, ὥσπερ ἑαυτῶν οὐκ ἄλλων προστασίαν ἐγχειρισθέντες· οἱ δὲ καὶ δημοσιεύουσι τὸν θησαυρόν, οὐ στέγοντες τὴν ὠδῖνα τῆς εὐσεβείας, οὐδὲ τὸ μόνοι σώζεσθαι σωτηρίαν νομίζοντες, εἰ μὴ καὶ ἄλλοις τὸ καλὸν ὑπερβλύσειεν. Descrizioni di questo tipo trovano riscontro anche nell'opera di Basilio, come si evince da *hex.* 4,3-4. Secondo Lugaresi, *Oratio IV,* pp. 259 s., la presenza di queste immagini negli scritti dei due Cappadoci testimonia le loro conoscenze di cultura scientifica, derivate dalla formazione scolastica e dall'uso, proprio ad entrambi, di compendiari su argomenti di questo tipo.

20 ῥεῦμα

Lezione caratteristica della discendenza Σ e trasmessa anche dal commentario di Cosma di Gerusalemme, che prende in esame i vv. 18-23 del nostro componimento nella seconda sezione del suo lavoro, dedicata agli aspetti naturalistici nei carmi del Cappadoce (cfr. *infra,* «Appendice prima»). Equivalente sotto il profilo metrico alla variante κῦμα, attestata nel codice L, negli esemplari conservati della famiglia Δ, ad eccezione di Mb, e trasmessa in tutte

le edizioni a stampa, la lezione ῥεῦμα risulta preferibile dal punto di vista del significato. Infatti, mentre il sostantivo κῦμα è impiegato per designare l'onda del mare, accezione con cui è attestato anche nel carme in oggetto al v. 50, il termine ῥεῦμα indica piuttosto una corrente d'acqua: risulta pertanto più appropriato alla similitudine proposta dal Cappadoce, che paragona la forza con cui le parole fuoriescono dalla sua bocca a quella con cui si origina una sorgente.

βιώμενον...λάβρῳ / πνεύματι

Il verbo βιάω, forma epica del più frequente βιάζω, è qui impiegato con il significato di 'essere incalzato, sospinto' in riferimento all'azione del vento, come già in Herodot. 1,19 (πῦρ) ἀνέμῳ βιώμενον ἅψατο νηοῦ Ἀθηναίης ἐπίκλησιν Ἀσσησίης. Per ciò che concerne l'attestazione di λάβρος come attributo di πνεύμα, esso trova svariati riscontri nella letteratura classica e in quella successiva: cfr. Aesop. 25,1; 25,3; Aesch. *pers*. 101; Flav. Jos. 8,346; Plut. *quaest. conv*. 663d; App. *Iber*. 398; *Annib*. 140; Long. 1,32; Heliod. *Aeth.* 5,27.

21 ὑποτρέχον

Il verbo presenta diverse attestazioni nell'opera gregoriana, dove è impiegato con l'accezione tradizionale di 'scorrere sotto': cfr. *carm*. II,1,11 v. 1354 νέφους ὑποδραμόντος ἡλίου κύκλον; *or*. 6,2 οἷόν τι νέφος τὴν ἐμὴν καρδίαν ὑποδραμὸν συνεκάλυψε τὴν ἀκτῖνα τοῦ λόγου e i passi citati *supra*, nota ai vv. 20-23. Va segnalato tuttavia anche il caso di *carm*. II,1,30 v. 39 ὡς εἶδον, ὦχ' ὑπέδραμε, unica occasione in cui Gregorio se ne serve nel significato di 'venire in mente', frequente della prosa antica: sul passo cfr. Conte, p. 103.

22 καχλάζει

La lezione καχλάζει è sicuramente da preferire a καγχλάζει, trasmessa nelle edizioni a stampa. Il verbo onomatopeico è per lo più impiegato per esprimere il ribollire dei liquidi, di qualsiasi natura essi siano: cfr. Aesch. *Sept*. 761; Pind. *Olymp*. 7,2; Eur. *Hypp*. 1211;Theocr. *idyll*. 6,12; Lycophr. *Alex*. 80; Apoll. Rhod. 2,570, etc. ed altri esempi riportati da Piottante, *Inni*, p. 102. Nell'opera del Nazianzeno la forma verbale è attestata limitatamente al passo in esame e al *carm*. II,1,34 A v. 114 dove indica il rinvigorire del fuoco ἔνδοθι καχλάζοι φλὸξ πυρὸς.

23 ῥηγνυμένης ὠδῖνος ἀνὰ στόμα

Emistichio ambiguo e di difficile interpretazione. Tale difficoltà emerge anche dal confronto con le parafrasi antiche e le traduzioni latine del carme, nelle quali manca una lettura chiara e omogenea del verso in esame; a problemi legati all'*ordo verborum* e alla collocazione sintattica del verso nel periodo si uniscono difficoltà di intepretazione e resa nella traduzione. Una possibilità consiste nel concepire ῥηγνυμένης ὠδῖνος come genitivo dipendente da στόμα, soluzione adottata ad esempio in *Bill. 3* (*angustoque antrorum erumpit ob ore*) e dal Caillau (*per rupti sinus aperturam*). L'emistichio tuttavia può essere letto anche come un genitivo assoluto, ῥηγνυμένης ὠδῖνος, seguito dal complemento di moto per luogo ἀνὰ στόμα: così nella traduzione presente nell'edizione Aldina (*fracto dolore per os*), in quella di Langus (*flumine diffuso patefacta per ostia campis*), e, pur con una maggior libertà rispetto al testo poetico, nella versione di Rebillard (*a birth pang erupting up through my mouth*). Le ultime traduzioni menzionate mettono in luce un'ulteriore ambiguità nella lettura dell'emistichio: se Langus lo interpreta come parte integrante della similitudine naturalistica del v. 20 ed espressione della fuoriuscita delle acque sotterranee dal terreno, scelta sostenuta anche dalle parafrasi bizantine, gli altri traduttori lo concepiscono piuttosto come proseguo del v. 19 ἀτὰρ λόγον ἔκτοθε ῥήξω, in una costruzione circolare evidenziata dalla ripetizione del verbo ῥήγνυμι ai vv. 19 e 23. Sebbene le soluzioni sintattiche proposte risultino possibili ed l'emistichio sia appositamente concepito per restare nell'ambiguità, preferirei interpretarlo come genitivo assoluto e svincolarlo dalla similitudine dei versi precedenti, spostando nuovamente l'attenzione sullo sfogo del Cappadoce: come le acque sotterranee prima bloccate dal terreno sovrastante sgorgano con energia quando trovano una frattura nel suolo, allo stesso modo il dolore che il Nazianzeno ha trattenuto dentro di sé fuoriesce con grande impeto attraverso la bocca. Meritevole di attenzione anche la scelta lessicale proposta dall'autore, che suggerisce un accostamento tra l'erompere del discorso e quello del feto che fuoriesce dal ventre materno, come si evince già dalla nota esplicativa di Caillau in *PG*: *cum aqua illa latens in visceribus terrae, velut infans intra matris viscera, hinc subito erumpit.* Anche in altre occasioni l'autore ricorre all'immagine del parto in riferimento alla parola proferita. In *carm*. II,2,5 vv. 111-113 il Nazianzeno, sviluppando i motivi del trattenersi dal parlare e della pericolosità della lingua inopportuna, afferma che le parole non dette non saranno pericolose, perché non squarceranno l'uomo come fanno i figli della vipera con il ventre della madre al momento della nascita: Οὐδεὶς γὰρ πόνος ἐστὶ μένειν ὑπὸ χείλεσι μῦθον· / οὐ γὰρ ἐχιδναῖός τε γόνος διὰ γαστέρα ῥήξει / μητρὸς ἀναβρώσκων, ποινὴν πατρὸς οὐλομένοιο. Cfr. a questo proposito Moroni, *Nicobulo*, pp. 231 s., secondo la quale, la similitudine con il parto della vipera sviluppata nel passo potrebbe essere alla base

dell'impiego del verbo ῥήγνυμι in riferimento alla parola in *carm.* II,2,3 vv. 177 s., Φθέγξομαι οὐκ ἐθέλων μέν, ἀτὰρ λόγον ἔκτοθε ῥήξω, / ὄφρα με μὴ ῥήξειεν ἐεργόμενος πραπίδεσσιν: la parola tenuta dentro al cuore può squarciarlo. Oltre alla poesia menzionata dalla studiosa vanno considerati anche *or.* 27,9 dove l'autore, scagliandosi contro gli eunomiani, ne rimprovera l'implacabile loquacità (καὶ τὴν γλῶσσαν δεῖ δυναστεύειν πάντως, καὶ οὐ κατέχεις τὴν ὠδῖνα τοῦ λόγου); *carm.* II,1,19 v. 8 in cui le parole del Nazianzeno vengono presentate nei termini di ἐρευγομένη φρενὸς ὠδίς e II,1,34 A v. 131 dove al discorso viene accostato il participio ὠδίνοντα, a richiamare non tanto il dolore del parto quanto la sua irrefrenabilità, simile a quella della parola che non può più essere trattenuta.

ῥηγνυμένης

Il ricorso al verbo ῥήγνυμι, attestato, secondo l'interpretazione da me proposta, nel valore postomerico di '*let loose the voice*', '*break into speech*', '*speak out'* (cfr. al riguardo *supra*, nota v. 19), comporta in questo contesto anche un richiamo al suo significato originario, '*break asunder*', '*rend*', '*shatter*': cfr. Hom. *Il.* 2,544; 12,198; 23, 673; Aesch. *pers.* 199; Aristoph. *Pl.* 515 etc. e, per le occorrenze nell'opera del Nazianzeno, vd. Conte, p. 206. Si segnala come il verbo risulti impiegato anche per indicare la fuoriuscita delle acque dal terreno: cfr. Herodot. 2,99 εἰ γὰρ ἐθελήσει ῥήξας ὑπερβῆναι ὁ ποταμὸς ταύτῃ; Plut. *Mar.* 19,2 ῥήγνυσι γὰρ αὐτόθι ναμάτων θερμῶν πηγὰς ὁ χῶρος; *Pel.* 16,6 ὀπίσω δὲ τοῦ ναοῦ δύο ῥήγνυνται πηγαὶ.

ὠδῖνος

Impiegato in senso stretto, il sostantivo ὠδίς indica le doglie del parto (Hom. *Il.* 11,271; Pind. *Pyth.* 9,85; Eur. *Suppl.* 920; *Ion* 452; *hymn. Orph.* 36,4; etc…) o il neonato in quanto frutto del travaglio (Aesch. *Agam.* 1418; Pind. *Olymp.* 6,31; Eur. *Ion* 45; etc.). Spesso risulta attestato più genericamente anche come sinonimo di 'pena', 'angoscia': cfr. Aesch. *Choeph.* 211; *Suppl.* 770; Soph. *Trach.* 42; Plat. *epist.* 313a ; *exod.* 15,14; *Matth.* 24,8; *Mar.* 13,8. Cfr. G. Bertram, ὠδίν..., *ThWbNT* IX, 1973, pp. 668-675. Tale ricchezza semantica è testimoniata anche nella produzione del Nazianzeno, dove la parola è usata in contesti diversi. L'autore se ne serve principalmente per indicare le doglie di un parto vero e proprio (cfr. *or.* 14,11; 15,9; 15,10; 33,17; *carm.* I,1,17 v. 12; I,2,3 v. 75; I,2,32 v. 129; II,1,1 v. 428; II,2,3 v. 194; II,2,4 v. 34; etc.), ma non mancano i *loci* in cui è impiegata nell'accezione più ampia di sofferenza (cfr. *or.* 8,22; *carm.* I,1,29 v. 8; II,1,11 v. 488; II,2,1 v. 351). Esemplare al riguardo il caso di

carm. II,1,51 v. 7 …ἐπ’ ὠδίνεσσι νέας ὠδῖνας ἔχουσα dove, attraverso il poliptoto ὠδίνεσσι - ὠδῖνας, il sostantivo ricorre due volte, la prima nel valore di doglia vera e propria, la seconda per il dolore in senso generico. In alcuni passi Gregorio impiega metaforicamente il termine per descrivere la fatica dell’episcopato, presentando il popolo dell’Anastasia come frutto delle sue doglie: cfr. II,1,11 v. 1138 τὸν τῆς ἐμῆς ὠδῖνος εὐγενῆ τόκον e II,1,15 v. 17 ὅστις ἐμῆς ὠδῖνος ἁγνὸν τόκον ἐξετίναξεν.

24 χαδέειν ἐντὸς χόλον

Cfr. Hom. *Il.* 4,24 (=8, 461) Ἥρῃ δ’ οὐκ ἔχαδε στῆθος χόλον; Quint. Smyrn. 14,426 χόλον δέ οἱ οὐ χάδε θυμός.

χόλος

In *carm*. II,1,13 il Nazianzeno ricorre al sostantivo due volte: nel verso in esame, in riferimento alla rabbia che è lui stesso a provare nei confronti degli altri vescovi e al v. 131 per descrivere il disappunto di Heli davanti al comportamento riprovevole dei figli. In entrambi i casi χόλος viene impiegato per designare l’ira degli uomini, mentre per quella di Dio l’autore ricorre ad un sostantivo diverso, μῆνις, attestato al v. 134 Εἰ δὲ τόση τοίῃσιν ἁμαρτάσι μῆνις ἔπεστιν. È probabile che tale distinzione sia da ricollegare ad una accortezza diffusa presso gli autori cristiani, i quali evitavano di ricorre al sostantivo χόλος per l’ira divina, considerando il termine troppo legato al mondo profano e al *pantheon* olimpico per essere applicato al Dio biblico. Sul tema cfr. Oberhaus, p. 41 e Piottante, *Inni*, p. 82. Nelle riflessioni degli autori cristiani l’ira è spesso associata alla dimensione del λόγος in quanto causa di parole sconsiderate: cfr. Or. *exp. in Pr.* (*PG* 17,216,40) Στόμα καὶ γλῶσσαν καὶ νοῦν, θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν ὃς φυλάσσει, διατηρεῖ ἐκ τῆς ἐν κρίσει θλίψεως τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; Bas. *hom.* 10 (*PG* 31,356) Διὰ θυμὸν ἀχάλινοι γλῶσσαι, καὶ ἀπύλωτα στόματα; Greg. Naz. *carm*. II,2,3 v. 315 θυμὸς γλῶσσαν ἔφλεξεν ed altri esempi proposti da Tringali p. 317.

ἀλλὰ δέχεσθε… λόγον

Ampliamente attestata tra gli scrittori greci, sia pagani che cristiani, soprattutto in prosa, la costruzione del verbo δέχομαι con λόγον nel significato di ‘accettare’, ‘sopportare’: cfr. Aesch. *Agam*. 1060; Herodot. 9,5; Eur. *Med*. 773; Thuc. 1,95; Plat. *Laches* 187d; *Philebus* 11c; Diod. Sic. 16,79; Flav. Jos. *Ant. Jud.* 1,232; 17,329; 18,101; Ael Arist. *Aegypt.* p. 351,13 Jebb; Eus. *in Is.* 2,13; Greg. Nyss. *v. Mos*. 2,293 (VII,1, p. 134,17); *Eun.* 2,1,116 (I, p. 260, 5);

3,1,57 (II, p. 24, 4). Per le occorrenze nell'opera del Cappadoce, cfr. *carm.* I,2,10 v. 156; I,2,28 vv. 310 e 370 e altri passi menzionati in Crimi - Kertsch, p. 228.

25 δακέθυμον ἐρῶ λόγον

L'emistichio, che ricorre identico in Greg. Naz. *carm.* II,2,4 v. 39 εἴ τινα καὶ δακὲθυμον ἐρῶ λόγον, presenta le parole dell'autore come un discorso molesto, che divora il cuore e lo consuma dal dolore. L'aggettivo δακέθυμον, spiegato da Esichio con la perifrasi λυποῦντα τὴν ψυχήν (cfr. Hesych. δ 127 Latte), è attestato per la prima volta in Simonid. *frag.* 579, 5 s. Campbell ᾧ μὴ δακέθυμος ἱδρὼς / ἔνδοθεν μόλῃ e ripreso in Soph. *Phil.* 705, dove è attributo di ἄτα, e *anacreont.* 37,9 Campbell δακέθυμά μοι λέγοντες; cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 105. Il termine costituisce la rielaborazione dell'espressione proverbiale θυμὸν ἔδων, attestata a partire da Hom. *Od.* 10,379. Cfr. Domiter, p. 57.

26 Φάρμακον ἄλγεός ἐστι καὶ ἠέρι μῦθον ἐνισπεῖν

La presentazione della parola come strumento terapeutico per superare il dolore costituisce un *topos* molto diffuso nella letteratura greca ed attestato a partire da Aesch. *Prom.* 378 ὀργῆς νοσούσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι. Oltre alle testimonianze già attestate da Moroni, *Nicobulo*, p. 256, il motivo è presente in Gorgias *Helen* 8 λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτωι σώματι καὶ ἀφανεστάτωι θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι; Eur. *frag.* 962 Nauck[2] [= 962 *TrGF*, V,2, p. 962] ἄλλ' ἐπ' ἄλλῃ φάρμακον κεῖται νόσῳ· λυπουμένῳ μὲν μῦθος εὐμενὴς φίλων, ἄγαν δὲ μωραίνοντι νουθετήματα; Isocr. 8,39 ὑμᾶς δὲ χρὴ πρῶτον μὲν τοῦτο γιγνώσκειν, ὅτι τῶν μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσημάτων πολλαὶ θεραπεῖαι καὶ παντοδαπαὶ τοῖς ἰατροῖς εὕρηνται, ταῖς δὲ ψυχαῖς ταῖς ἀγνοούσαις καὶ γεμούσαις πονηρῶν ἐπιθυμιῶν οὐδέν ἐστιν ἄλλο φάρμακον πλὴν λόγος ὁ τολμῶν τοῖς ἁμαρτανομένοις ἐπιπλήττειν; Callim. *frag.* 714 Pfeiffer κουφοτέρως τότε φῶτα διαθλίβουσιν ἀνῖαι, / ἐκ δὲ τριηκόντων μοῖραν ἀφεῖλε μίαν, / ἢ φίλον ἢ ὅτ' ἐς ἄνδρα συνέμπορον ἢ ὅτε κωφαῖς / ἄλγεα μαψαύραις ἔσχατον ἐξερύγῃ; sull'argomento cfr. *Aeschylus, The Prometheus Bound. Edited with Introduction, commentary and translation* G. Thomson, New York 1979, p. 154. Gregorio riprende questo motivo in diversi passi, in cui è riposta nella parola la speranza di trovare conforto alle amarezze della vita: cfr. *epist.* 196,1; *carm.* I,2,14 vv. 3 s. dove rimedio ai propri tormenti è il dialogo interiore tra il poeta e il suo cuore; I,2,28 v. 206; I,2,34 v. 128 in cui afferma che il λόγος migliore è quello che è φάρμακον ai mali; II,1,12 v. 45 ἀλγοῦντός ἐστιν ἐξερεύγεσθαι πάθος; II,1,19 v. 8; II,2,5 vv. 182-187; cfr. Domiter, p. 57. Anche Basilio si

esprime in maniera analoga, quando definisce la confessione del dolore come valvola di sfogo in *epist*. 92,1 φέρει μέν τινα παραμυθίαν ταῖς ὀδυνωμέναις ψυχαῖς καὶ στεναγμὸς πολλάκις ἐκ τοῦ βάθους τῆς καρδίας ἀναπεμπόμενος, καί που καὶ δάκρυον ἀποστάξαν τὸ πολὺ τῆς θλίψεως διεφόρησεν e 212,2 φέρει γάρ, ὡς οἶσθα, καὶ τὸ ἐξειπεῖν ῥᾳστώνην τινὰ τοῖς ὀδυνωμένοις.

Φάρμακον ἄλγεός ἐστι

L'emistichio ricorre identico in *carm*. II,2,6 v. 42. Cfr. Bacci, p. 100 per un elenco di locuzioni simili attestate in Gregorio e nella letteratura greca classica.

Φάρμακον

Impiegato nell'accezione di 'rimedio', 'soluzione', il sostantivo è per lo più costruito con il genitivo della cosa di cui costituisce la cura: cfr. ad esempio Hippon. 34,2 χλαῖναν δασεῖαν ἐν χειμῶνι φάρμακον ῥίγεος; Aesch. *Agam*. 548 πάλαι τὸ σιγᾶν φάρμακον βλάβης ἔχω; Eur. *Bacch*. 283 …οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων; *frag*. 1079,1 Nauck[2] [= 1079,1 *TrGF*, V,2, p. 1010] οὐκ ἔστι λύπης ἄλλο φάρμακον βροτοῖς; Plat. *leg*. 647e φόβου φάρμακον ἔσθ' ὅστις Θεὸς ἔδωκεν ἀνθρώποις; Clem. Alex. *strom*. 1,11,1 λήθης φάρμακον. Presso autori e testi cristiani il termine viene impiegato anche per designare le attività della Chiesa, la comunione, la preghiera, l'uso dell'olio benedetto per la guarigione, la lettura di testi biblici, etc., presentate come una medicina spirituale per le anime dei fedeli: φάρμακον è riferito all'eucarestia in Ign. *epist*. 1,20 ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, Greg. Naz. *or*. 8,18 εἶτα τῷ παρ' ἑαυτῆς φαρμάκῳ τούτῳ τὸ σῶμα πᾶν ἐπαλείφουσα, etc; al battesimo in Clem. Alex. *paed*. 1,29,5 ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων ἑνὶ παιωνίῳ φαρμάκῳ, λογικῷ βαπτίσματι, Theodoret *Is*. 4,290 ταῦτα ὁ εὐ αγγελικὸς κατώρθωσε λόγος σύντομον προσφέρων φάρμακον σωτηρίας τὸ πανάγιον βάπτισμα, etc.; in generale alla vita cristiana in Clem. Alex. *protr*. 106,2 καλόν ἐστι τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας· στήσατέ ποτε τοὺς ὁλκοὺς τοὺς ἑρπηστικούς, *strom*. 7,61,5 καὶ δὴ μάλιστα ὁ φοβερώτατος θάνατος, ἄτρεπτος μένει κατὰ τὴν ψυχήν, πάντα εἰδὼς τὰ τοιαῦτα κτίσεως ἀνάγκην εἶναι, ἀλλὰ καὶ οὕτως δυνάμει τοῦ Θεοῦ φάρμακον γίνεσθαι σωτερίας, etc; cfr. Simelidis, p. 216 e Lampe, *s.v.*

ἠέρι μῦθον ἐνισπεῖν

La locuzione indica innanzitutto il venir fuori del discorso: le parole, a lungo trattenute nel cuore, vengono affidate al vento e cioè esternate. Il Nazianzeno si esprime in modo analogo

anche in *carm.* II,1,38 vv. 1 s. Χριστὲ ἄναξ, σὲ πρῶτον, ἐπεὶ λόγον ἠέρι δῶκα, / δηναιὸν κατέχων, φθέγξομ' ἀπὸ στομάτων… A mio avviso, almeno per il carme in esame, la formula sottende un'ulteriore sfumatura: affidare le proprie miserie al cielo o al vento, infatti, non significa solo esprimersi, ma anche farlo invano e rimanere inascoltati. Si tratta di un motivo ricorrente nei classici greci (cfr. Hom. *Od*. 8,408 s.; Eur. *Andr.* 91 s.; *Ion.* 870 s.; *Med*. 56-58; *Tro*. 418 s.; *Suppl*. 1155 s.; Theocr. *idyll.* 22,167; Alciphr. 1,8; etc) e ripreso in *I Cor*. 14,9 οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες. Sull'argomento cfr. Pfeiffer, p. 459. L'espressione trova corrispondenza anche nel mondo latino, dove *ventis verba profondere / dare* indica l'azione inutile per antonomasia e ricorre in contesti diversi, specie in riferimento alla vanità dei giuramenti degli innamorati (Plaut. *merc.* 3-5; Lucr. 4,931; Catull. 64,58 s.; 142; Tibull. 1,4,21 s; Prop. 2,28,7; 4,7,21; Ovid. *am.* 1,6,41 s.; etc.). Cfr. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, pp. 200 s. Sull'inattendibilità dei giuramenti fatti al vento e all'acqua, *topos* della produzione elegiaca greca e latina cfr. R. Palla, *Parole scritte sull'acqua, parole scritte al vento. Le promesse dell'amante ed altro*, in: AA.VV. *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi*, Perugia 15-16 novembre 2001, Alessandria 2004, 1-17, pp. 6-8.

μῦθον

Come già evidenziato da Tasso, p. 143, le numerose accezioni del termine μῦθος possono essere ricondotte a due valori semantici principali, 'parola' e 'storia', da cui derivano le relative sfumature. In II,1,13 il sostantivo ricorre tre volte, nel verso in esame e ai vv. 57 e 199, sempre riferito al carme in esame, presentato da Gregorio come un discorso di condanna e di denuncia. Per le numerose occorrenze del termine nei carmi del Cappadoce, cfr. Demoen, pp. 212 ss.

27-58

Già dai primi versi il lungo sfogo dell'autore si configura come una denuncia delle condizioni della Chiesa, ormai ben lontana dall'ideale cristiano che dava ragione della sua esistenza. La decadenza dei tempi presenti è enfatizzata dal ripetuto confronto con un passato glorioso: quella comunità che un tempo era il grande corpo di Cristo, il vanto del Signore (vv. 27 s.) appare ora agli occhi del Nazianzeno in tutta la sua debolezza, simile ai flutti del mare (οἷά τε κῦμα πολυσμαράγοιο θαλάσσης v. 30) o ad una pianta agitata dalla violenza del vento (ἠὲ φυτὸν ζαμενέσσι τινασσόμενον ἀνέμοισι v. 31). Con un tono che rivela amaro stupore e incredulità l'autore ricorda che a mostrarsi fragile e compromesso dal peccato è

proprio il popolo per il quale Cristo prima (vv. 32-36) e i martiri poi (vv. 36-40) hanno sacrificato la vita. Artefice di tale crisi è il diavolo, furioso (λυσσήεις), malefico (κακοεργός), invidioso del genere umano (μερόπεσσι μεγαίρων, v. 43). Desideroso di abbattere il popolo di Dio fin dalla cacciata di Adamo, non vi era riuscito con le persecuzioni, che al contrario avevano avuto l'effetto di rafforzare ancora di più i fedeli (vv. 44-50). Lucifero ricorre perciò a una nuova strategia (δεύτερον εὕρετο μῆχος ἐπίκλοπον…, v. 52): distruggere la Chiesa dal suo interno, colpendo cioè i capi della comunità. Proprio i vescovi infatti, che dovrebbero essere il pilastro e la guida del popolo di Dio, sono diventati l'elemento di debolezza: …Εἰδόσι μῦθος ἡμετέρην κακίην, ὁπόσοι λαοῖο πρόεδροι (vv. 57 s.).

27 σῶμα... Χριστοῖο

L'immagine della Chiesa come 'corpo di Cristo' risale a San Paolo: cfr. a proposito *Rom*. 12,5 οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη; *I Cor.* 12,12 καθάπερ γὰρ τό σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός; 12,27 Ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους; *Col*. 1,18; 24; *Ef*. 1,22-23. L'apostolo avrebbe ripreso e riadattato un *topos* diffuso nella letteratura pagana: il paragone di un gruppo sociale con un organismo, immagine che sottolineava l'importanza della coordinazione e dell'equilibrio tra le parti costituenti. Si ricordi il caso dell'apologo con il quale Menenio Agrippa avrebbe domato la rivolta della plebe ritiratasi sull'Aventino nel 494 a.C. (Liv. *hist*. 2,32,7-12; Dio Chris. *or*. 33,16; Dion. Alicarn. *ant. rom*. 6,86-87) o l'accostamento platonico tra una società ben organizzata e un corpo governato dall'anima e caratterizzato dalla solidarietà tra le parti (Plat. *res*. 10,462c-e), ripreso con una certa frequenza dagli autori stoici (Cic. *off*. 3,5,22; Sen. *epist*. 95,52; Epitt. *diss.* 2,10,1-6; Marc. Aurel. 5,26; 7,13). Sull'argomento cfr. R. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, Milano 1999, p. 173. L'impiego di σῶμα in riferimento alla Chiesa gode di numerose attestazioni presso gli autori cristiani: cfr. ad esempio Ign. *epist*. 6,1,2 ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ; Clem. Alex. *strom*. 7,87,3 σῶμα δὲ ἀλληγορεῖται ἡ ἐκκλησία κυρίου; *eclog*. 56,2 σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν; Orig. *Ioh*. 10,35 ἀμφότερα μέντοι γε, τό τε ἱερὸν καὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, κατὰ μίαν τῶν ἐκδοχῶν τύπος μοι εἶναι φαίνεται τῆς ἐκκλησίας; Ioh. Chrys. *hom.* 10 *in Eph.* 1 Δύο γάρ εἰσι διαιρέσεις ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ; Greg. Nyss. *hom.* 13 *in Cant.* καὶ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν ἓν σῶμα τοῦ νυνφίου ποιήσασα (VI, p. 386, 13 s.); cfr. Lampe *s.v.* ἐκκλησία e σῶμα. Nell'opera del Nazianzeno la locuzione σῶμα Χριστοῖο, oltre che nel

passo in esame, ricorre anche in *epist*. 41,6; *or*. 6,1; 21,7 e 32,10. Definire la Chiesa 'corpo di Cristo' significa innanzitutto sottolineare il forte legame tra il Figlio di Dio e la comunità, sua eredità sulla terra. Nel nostro carme, inoltre, l'espressione è funzionale a introdurre la necessità dell'ordine all'interno della comunità religiosa, aspetto che il Nazianzeno avrà modo di approfondire nel proseguo del componimento: come un corpo, infatti, per funzionare rettamente ha bisogno della salute e della cooperazione tra le membra che lo costituiscono, allo stesso modo la Chiesa necessita di una chiara gerarchia tra le sue componenti e del rispetto del proprio compito da parte di ciascuna di esse.

Χριστοῖο

Per la denominazione del Figlio Gregorio preferisce di norma il nome Χριστός anzi che Ἰησοῦς: cfr. I. Hausherr, *Noms du Christ et Voies d'Oraison*, Roma, 1960, p. 55; Rudasso, pp. 77 ss. Così anche nel nostro carme, dove il primo termine è attestato ben sei volte (vv. 27, 62, 140, 155, 156, 175) contro una di Ἰησοῦς (v. 186). Sul tema cfr. Baldoncini, p. 166.

εὖχος ἄνακτος

Oltre che nel verso in esame la clausola è impiegata dal Nazianzeno anche in *carm.* I,2,1 v. 55 e II,2,7 v. 217, sempre in riferimento al genere umano, ed in *epitaph.* 18,5 (= *Anth. Pal.* 8,97,5) come epiteto per Cesario. La formula risulta attestata anche in Nonno *Dion*. 41,143 e Paul. Sil. *Soph*. 980. Sul valore di εὖχος, impiegato tanto con accezione negativa per il futile vanto derivato dall'esercizio di una carica quanto in senso positivo per la gloria data da una vita encomiabile, cfr. Trisoglio, *Teologo*, pp. 134 ss.

28 λαὸς

Nella Bibbia e nella letteratura cristiana delle origini λαός designa principalmente Israele, 'popolo di Dio', diversamente da sostantivi come ἔθνος o ὄχλος, impiegati in riferimento ad altre genti. A partire da Clemente Romano (1 *Clem.* 59,4; 2 *Clem.* 2,3) il termine arriva ad indicare l'intera comunità dei credenti: cfr. *Barn*. 5,7; 13,1; Herm. *sim.* 5,5,2; Iust. *dial*. 70,5; Clem. *paed*. 1,7; Lampe *s.v.* Con la stessa accezione viene impiegato dal Nazianzeno, che in *carm.* I,2,34 al v. 223 definisce λαός come σύνταγμ' εἰς Θεοῦ σέβας; cfr. al riguardo *carm*. I,2,9 B v. 65; I,2,17 v. 13; I,2,29 v. 302; II,1,5 v. 3; II,1,17 v. 39; Knecht, p. 127; Baldoncini, pp. 88 s. In generale sul sostantivo e la sua evoluzione semantica rimando a H. Strathmann, λαός, *ThWbNT* IV, 1942, pp. 29-57 e O. Montevecchi, *Laos. Linee di una*

ricerca storico-linguistica, in AA. VV., *Actes du XVe Congrès International de Papyrologie*, IV, Bruxelles 1979, pp. 51-67.

ἔθνος ἄπιστον

Frequente l'unione di ἄπιστον con il sostantivo ἔθνος (Plut. *Alex. fort.* 341f; App. *bell. civ.* 1,1,10; Clem. Alex. *strom.* 6,84,5; Eus. *hist. eccl*. 4,7,10; 6,3; 9,1; *dem. ev.* 4,16; 6,20; 10,6; etc.), impiegata nel verso in esame con un'accezione positiva per designare la comunità cristiana delle origini, 'stirpe incredibile'. Possibili difficoltà nella resa dell'espressione, evidenti nelle divergenze tra le traduzioni latine, sono legate alle molteplici sfumature con cui l'aggettivo ἄπιστος ricorre nella produzione del Nazianzeno: come ha indagato Conte, p. 233, il termine è impiegato infatti nelle accezioni di '*not trusty, faithless*' (*carm*. I,2,2 vv. 507 e 577; I,2,3 v. 92; I,2,15 vv. 55 e 71; II,1,1 v. 102; etc.), '*unbeliever*' (*carm*. I,2,2 v. 312; I,2,10 v. 217; II,1,17 v. 45; or. 8,15.18; 17,7; 32,4; etc.) e di '*incredible, not to be believed*' (*carm.*,2,1 v. 148; I,2,2 vv. 503, 508 e 577; I,2,10 vv. 667 e 754; II,2,1 v. 71; *or*. 4,21.53.85; 5,5.26; 33,6; *epist.* 22,3; 41,7; etc.). Nel verso in esame è il contesto in cui la locuzione ricorre ad eliminare possibili dubbi di interpretazione: l'autore sta descrivendo positivamente e con toni nostalgici la luminosa condizione della comunità cristiana del passato, da contrapporre a partire dal v. 30 allo scenario di degrado morale e di corruzione offerto dalla Chiesa del suo tempo. Per questo ἄπιστος va inteso nel senso di '*incredibily great or good*', come segnala anche Lampe *s.v.* a proposito del verso in esame e di *epist*. 26,2.

29 s.

Impiegate in questi versi per evocare il caos e l'instabilità che caratterizzano la Chiesa contemporanea, le similitudini ispirate al mondo della natura sono frequenti nell'opera dell'autore. Gregorio se ne serve per presentare la comunità di Costantinopoli prima del suo arrivo, vessata dagli assalti degli eretici: in *or*. 42,2-4 la Chiesa nicena è colta in tutta la sua fragilità attraverso il paragone con un residuo di gregge, senza pastori né diritto di pascolo, senza ovile, esposto agli attacchi di tutte le belve e di tutte le tempeste, mentre in *carm*. II,1,68 ai vv. 49-52 la stessa comunità è descritta come una nave in balia dei cavalloni. Ancora immagini naturali, uno scoglio lambito dalle spume e una conifera avvolta da venti, sono poi impiegate dal Cappadoce in riferimento alla propria condizione in *or*. 22,9, allo scopo di enfatizzare la solidità e la fermezza del vescovo di fronte alle avversità che gli si pongono davanti; sull'argomento cfr. Trisoglio, *Teologo*, p. 81. Sul ricorso frequente a coppie di immagini da parte nel Nazianzeno, cfr. Pellegrino, p. 54, il quale cita tra gli esempi anche i

versi in analisi. Secondo lo studioso l'impiego della dittologia, tanto nella prosa quanto nella poesia, è da ricondurre a volte a ragioni di simmetria, altre all'esigenza di maggiore chiarezza, ancora più sovente a puro desiderio di ornamentazione.

29 ἦν ὅτε ἦν

L'espressione, impiegata soprattutto ad inizio verso ed attestata anche al v. 72 del nostro componimento, sottolinea il contrasto tra una situazione passata, esposta nei versi precedenti, e quella presente, come mostra anche la correlazione con νῦν: altre occorrenze nell'opera del Nazianzeno sono rappresentate da *carm.* II,1,34 B v. 3; II,1,89 v.1; II,2,7 v. 232, etc. Cfr. Piottante, *Inni*, p. 114.

ἔνθα καὶ ἔνθα

Locuzione omerica attestata frequentemente nella poesia epica e nelle opere di Gregorio, specie in clausola: cfr. *carm.* I,2,2 vv. 315, 341 e 590; I,2,12 v. 9; I,2,14 v. 19; I,2,15 v. 139; I,2,29 v. 7; II,1,1 vv. 215 e 613; II,1,32 v. 57; II,1,42 v. 6; II,1,45 v. 41; II,1,51 v. 4; II,2,1 v. 33; II,2,3 v. 144; II,2,4 v. 10; II,2,5 v. 46; II,2,7 v. 272. Sul nesso rimando a Sundermann, p. 104 e Zehles - Zamora, p. 146

30 σείεται

Sull'uso del verbo σείω e dei suoi composti per descrivere terremoti e scoinvolgimenti, conseguenza di varie eventi cfr. i passi menzionati in Conte, pp. 79 s.

πολυσμαράγοιο θαλάσσης

Clausola attestata, oltre che in questo passo, solo in Opp. Ap. *Cyn.* 2,138.

31 ἠὲ φυτὸν ζαμενέσσι τινασσόμενον ἀνέμοισι

L'immagine del vento come elemento di contrasto e di avversione ritorna al v. 54 ποντοπόρον δέ τε νῆα κακὸς πρήνιξεν ἀήτης, in cui la Chiesa è paragonata ad una nave in naufragio: sul tema cfr. Conte, pp. 126 ss. Il verbo τινάσσω è qui impiegato dal Nazianzeno con l'accezione di 'scuotere', in riferimento all'azione dei venti e delle acque, come pure avviene in. *carm.* I,2,1 vv. 372 e 637; II,1,1 vv. 316 e 532; II,1,30 v. 207; *or.* 36,9. Esso risulta attestato anche con il significato di 'scrollare via', 'rigettare', ad esempio in *carm.* I,2,1 v. 134; II,1,1 vv. 161 e 299; II,1,45 v. 309; in particolare, in unione con ὕπνος, è impiegato metaforicamente per indicare lo scuotersi dal sonno, come in *carm.* II,1,16 v. 47; I,2,25 v. 63; II,1,11 v. 200. In altri passi Gregorio se ne serve per rendere la vibrazione di un'arma, ripresa

del linguaggio epico (*carm*. II,1,88 v. 47 e II,2,4 v. 120), o per descrivere l'azione del violatore di tombe che ribalta la terra: cfr. *epigram*. 51, 3 s. (= *Anth. Pal.* 8,178,3 s.); 58,4 (= *Anth. Pal*. 185,4); 70,1 (= *Anth. Pal*. 193,4); 87,2 (= *Anth. Pal*. 217,2).

ζαμενέσσι...ἀνέμοισι

La locuzione ἄνεμος ζαμενὴς costituisce una ripresa di Pind. *frag*. 52i, 64; di significato analogo è l'espressione ζαμενεῖς ἀνέμων πνοιὰς, attestata in *Arg. Orph.* 1008.

32-36

Portata salvifica dell'Incarnazione. La discesa di Cristo ed il suo sacrificio sulle croce sono percepiti dal Nazianzeno come massima rivelazione della Θεοῖο χάρις nei confronti dell'uomo. Come spiega l'autore stesso in *or*. 38,13, in un primo momento Dio ha cercato di guarire ed educare il suo popolo attraverso il logos, la legge, i profeti, eventi storici e fenomeni naturali; poi, di fronte a mali più gravi, il Verbo è arrivato a farsi uomo ed a immolarsi sulla croce, con il fine di purificare il genere umano in tutte le sue parti. Il motivo trova il suo fondamento in diversi *loci* neotestamentari (*Matth.* 20,28; *Ef.*1,7; *Phil*. 2,6-8; *Col.* 1,14; 1 *Tim.* 2,6.; *Tit.* 2,14; *Ebr.* 9,11-12) e presenta numerose attestazioni nell'opera del Nazianzeno: cfr. ad esempio *or*. 2,33; 4,78; 17,12; 24,2 e 4; 29,18; 37,3; *carm*. I,1,2 v. 76; I,1,9 vv. 49 s.; I,2,1 vv. 139-150; I,2,8 vv. 107-109; II,1,30 v. 7; II,1,38 vv. 43-46; II,2,3 vv. 102-104: cfr. Bellini, pp. 27-29; Conte, pp. 71 ss.; Tringali, pp. 152 s.

32 ᾧ

In questo punto la mia proposta di traduzione diverge da quella di Crimi «questo è il popolo, cui Dio giunse dal soglio celeste», edita in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 105. A differenza dello studioso, che ha interpretato il pronome relativo come una sorta di complemento di moto a luogo, a mio avviso è preferibile intendere ᾧ come dativo di vantaggio.

οὐρανίοιο θοώκου

Sui diversi valori del sostantivo θῶκος, cfr. *supra*, nota al v. 7. In unione con l'aggettivo οὐράνιος - 'celeste' nel senso di 'divino', senza che vi si leggano allusioni al campo dell'astronomia (cfr. Piottante, *Ellenio*, p. 79) –, indica il trono di Dio, come pure in Greg. Naz. *carm*. II,2,1 v. 172 θώκων ἅπτεται οὐρανίων e Nonn. *Dion.* 8,267 οὐρανίῳ παρὰ θώκῳ.

33 θνητοῖσιν ἐνὶ σπλάγχνοισι

Il sostantivo σπλάγχνον, usato di norma al plurale, ricorre qui nel senso proprio di 'viscere': sulle occorrenze di tale accezione nell'opera di Gregorio rimando all'elenco fornito in Sundermann, p. 84. Nel verso in esame il termine, in unione con l'aggettivo θνητός, indica l'incarnazione di Cristo in un ventre umano, come pure la formula σπλάγχνοισι ἀνδρομέοισιν, attestata in *carm.* I,2,1 v. 152 ὅτ' ἐν σπλάγχνοισι μίγη Θεὸς ἀνδρομέοισιν; vv. 334 s. ἀτὰρ σπλάγχνοισιν ἐμίχθη / ἀνδρομέοισιν e II,1,19 v. 70 οἳ Θεὸν ἀνδρομέοισιν ἐνὶ σπλάγχνοισι παγέντα. Nella produzione letteraria del Nazianzeno trova riscontro anche l'impiego di σπλάγχα nel senso translato di 'pietà', 'misericordia' (cfr. *or.* 14,6 e 28; 43,34; *carm.* I,2,17 v. 29; etc.), caratteristico del greco cristiano, presente con qualche occorrenza nei Settanta e nel Nuovo Testamento (cfr. *prov.* 12,10 ...τὰ δὲ σπλάχγνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα; *Phil.* 2,1 ...εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί) e ampiamente attestato presso gli scrittori cristiani: cfr. Lampe, *s.v.*; Baldoncini, pp. 104 s.; Tasso, p. 192 s..

34 καὶ μίχθη μερόπεσσι, Θεὸς βροτὸς εἰς ἓν ἀγερθείς

Riferimenti alla congiunzione e mescolanza in Cristo di due integre nature, quella divina e quella umana, sono disseminati in tutto il *corpus* del Nazianzeno, probabilmente in polemica con le eresie del tempo: arianesimo e apollinarismo. Se Ario, insistendo sulla distinzione reale tra il Padre e il Figlio, veniva a negare la perfetta divinità del secondo, prima delle creature divine, creata direttamente da Padre, all'estremo opposto l'apollinarismo negava la compresenza nel Figlio di due nature complete, sostenendo che nel momento dell'incarnazione Cristo avrebbe assunto corpo e anima umani, ma non l'intelletto razionale, le cui funzioni erano svolte dal Logos. Sull'argomento rimando a Rudasso, pp. 52-65. Di fronte al dilagare di eresie circa l'entità del Figlio, il Nazianzeno reagisce ribadendo più volte il principio della perfetta compenetrazione di umanità e divinità in Cristo. Il motivo è attestato innanzitutto nei cosiddetti *carmina* dogmatici (cfr. ad esempio *carm.* I,1,10 vv. 59-61 τῷ συγγενεῖ μιγεῖσα ἡ Θεοῦ φύσις / ἐκεῖθεν ἔσχε καὶ πάχους κοινωνίαν. / Οὕτω τὸ θεῶσαν καὶ θεωθὲν εἷς Θεός; I,1,11 vv. 7-10 Ἦν Θεός, ἀλλ' ἐπάγη Πατρὸς Λόγος ἡμέτερος φώς, / ὥς κε Θεὸν μίξῃ, μικτὸς ἐὼν χθονίοις. / Εἷς Θεὸς ἀμφοτέρωθε· τόσον βροτός, ὅσσον ἔμ' ἔρδειν / ἀντὶ βροτοῖο Θεόν; I,1,33 vv. 6-9 Υἱὲ Θεοῦ κατὰ πνεῦμα, καὶ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, / ὅστις ἐπὶ σταυροῖο μόρον τέτληκας ἐπισπεῖν, / οἷα βροτός· τριτάτῃ δὲ πύλας λίπες ἀϊδονῆος, / οἷα Θεός· θανάτου γὰρ ἔλυσας δεσμὸν ἀναστάς; I,1,36 v. 14 Εὖτε Θεὸς θνητός τε κραθείς, ἐπὶ γαῖαν ὁδεύσας), ma

non mancano attestazioni in altri *loci* del *corpus* gregoriano: cfr. ad esempio *or*. 29,19 διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω Θεός· ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῷ, καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος; 38,13 προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος· ὧν, τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Ὦ τῆς καινῆς μίξεως; *carm.* I,2,10 vv. 736 s. δήσας Θεῷ τε καὶ πάθει μεμιγμένος, / μίξιν ξένην τε καὶ Θεοῦ πόῤῥω νόμων; I,2,14 v. 90 Χριστὸς ἑὴν μορφὴν ἡμετέρῃ κεράσας; II,1,1 vv. 14 οἷα Θεὸς, κρανθεὶς δὲ βροτός, θνητοῖσιν ἐμίχθης e 651 δύω φύσεις εἰς Χριστὸν ἐλθούσας ἕνα e molti altri passi segnalati in Crimi - Kertsch, p. 332.

καὶ μίχθη μερόπεσσι

Presso gli autori cristiani il sostantivo μίξις ed i suoi corradicali vengono spesso impiegati in campo cristologico in relazione all'unione ipostatica delle nature umana e divina in Cristo: tra i numerosi esempi riportati da Lampe, *s.v.*, cfr. Greg. Naz. *or*. 2,23 τοῦτο ἡ καινὴ μίξις, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἓν ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα; 30,3 τί δὲ μεῖζον ἀνθρώπου ταπεινότητι ἢ θεῷ πλακῆναι, καὶ γενέσθαι Θεὸν ἐκ τῆς μίξεως; Greg. Nyss. *Eun*. 3,4,64 καὶ οὕτω γέγονεν ἡ ἄρρητος ἐκείνη μίξις καὶ σύνοδος, τῆς ἀνθρωπίνης βραχύτητος πρὸς τὸ θεῖον μέγεθος ἀνακραθείσης (II, p. 158, 26); Iustin. *monoph*. 182 μεσότης δὲ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῶι· οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε Θεός, ἀλλὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μῖξις. Sull'argomento cfr. Moreschini – Gallay, *Discours* 38-41, p. 56; Piottante, *Inni*, pp. 94 s. Come ha osservato Moroni, *Nicobulo*, p. 207, la stessa terminologia è ripresa dal Nazianzeno anche per definire l'uomo, 'essere composto' di anima e corpo: cfr. al riguardo *or*. 28,22; 38,11; *carm*. 1,1,8 v. 1; I,2,10 v. 115; II,1,34 A. v. 85.

μερόπεσσι

Parola di uso poetico, presente nel carme anche ai vv. 43 e 56. Il termine, impiegato esclusivamente al plurale, è attestato come epiteto degli uomini a partire da Omero (Hom. *Il*. 1,250; 2,285; *Od*. 20,49; *hym. in Cer*. 310; Hes. *op*. 109; Aesch. *Suppl*. 90; Plat. *res*. 469a): in seguito viene assunto come un sostantivo vero e proprio per indicare il genere umano. Cfr. *LSJ* e Lampe *s.v.* μέροψ.

Θεὸς βροτὸς

La formula, ispirata probabilmente alla locuzione omerica θεὸς ἄμβροτος (cfr. ad esempio *Il*. 20,358; 24,460; *Orac. Sib*. 14,37; per tale ipotesi cfr. Simelidis, p. 213), è impiegata dal

Nazianzeno come denominazione per Cristo. Numerose le occorrenze nell'opera del nostro autore: cfr. *carm.* I,1,2 v. 62 ἦν βροτός, ἀλλὰ Θεός; I,1,10 vv. 23 ὅλος Θεός τε καὶ βροτός e 27 αὐτὸν Θεόν τε καὶ βροτὸν σωτηρίον; I,1,18 v. 37 μητέρος ἐκ βροτέης Θεὸς ἄμβροτος; I,2,2 v. 455 Θεὸς πᾶσι βροτὸς ἶσος ἐτύχθη; II,1,1 v. 14 οἷα Θεός, κρανθεὶς δὲ βροτός, θνητοῖσιν ἐμίχθης; II,1,19 v. 88 ἦ μέγα θαῦμα, Θεὸς βρὸτος; II,1,30 v. 168 Θεοῦ μέγαν βροτόν; II,2,7 vv. 180 s. ὡς ἀπὸ κόλπων / παρθενικῶν βλάστησε Θεὸς βροτός. Nella poesia gregoriana trovano riscontro anche formule analoghe che esprimono lo stesso concetto, ad esempio ἄνθρωπος Θεός in *carm.* I,1,10 v. 5, θειότερος βροτός in II,2,7 v. 186 e Θεὸς Θνητός in I,1,9 v. 48, I,1,36 v. 14 e I,2,1 v. 149. Sull'impiego del sostantivo βροτός, vocabolo di uso poetico diffuso soprattutto in Omero e nei tragici (cfr. *LSJ, s.v.*), per designare il genere umano cfr. Marziali, p. 184 e Conte, p. 66.

εἰς ἓν ἀγερθείς

La combinazione di εἰς ἓν (sulla locuzione cfr. *supra*, nota al v. 4) con il verbo ἀγείρω è qui impiegata per indicare il fondersi in Cristo della natura umana e di quella divina: lo stesso si legge in *carm.* I,1,9 v. 48 ἦλθε Θεὸς Θνητός τε, φύσις δύο εἰς ἓν ἀγείρας (= I,2,1 v. 149); II,1,1 v. 132 θνητούς, ἀθάνατόν τε Θεὸν μέγαν εἰς ἓν ἀγείρων. Per le altre valenze della formula nell'opera del Nazianzeno cfr. Piottante, *Ellenio*, p. 149.

35 ὦνον ἔδωκε

'Pagare il prezzo'. Espressione di matrice omerica (cfr. Hom. *Il.* 21,41; 23,746; *Od.* 15,388; 429), attestata anche in Theocr. *idyll.* 1,57 s. τῷ μὲν ἐγὼ πορθμῇ Καλυδνίῳ αἶγά τ' ἔδωκα / ὦνον e Manetho Astr. 2,275 ὧν ἄργυρον ὦνον ἔδωκαν.

παθὼν

Nella letteratura cristiana il verbo πάσχω è spesso impiegato in relazione alle sofferenze patite da Cristo durante la Passione o più in generale a causa dei peccati dell'umanità. Tale uso è attestato a partire da Nuovo Testamento (cfr. *Luc.* 22,15; 24,26; *act.* 1,3; 3,18; 1 *Pet.* 2,21) ed ereditato dagli scrittori cristiani: 1 *Clem.* 1,2; Ign. *epist.* 6,2,1 ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν; Iust. *I Apol.* 50 Ὅτι δὲ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος ἄνθρωπος παθεῖν καὶ ἀτιμασθῆναι ὑπέμεινε; *dial.* 41,1. Lampe, *s.v.* Per ciò che concerne Gregorio cfr. *epist.* 41,3 Περὶ γὰρ Ἐκκλησίας ὑμῖν ὁ λόγος, ὑπὲρ ἧς Χριστὸς ἔπαθεν; *or.* 44,4 διὰ τοῦτο τῷ ἡμετέρῳ πάθει πάσχει Θεός; *carm.* I,2,3 v. 30 Χριστὸς ἔπαθε σαρκί; I,2,14 v. 91 ἐμοῖς παθέεσσι παθὼν Θεός; I,2,28 v. 268 πολλὰ Χριστοῦ σοῖς

κακοῖς πεπονθότος; I,2,34 v. 190 Θεοῦ παθόντος σαρκικῶς ἐμῷ πάθει; etc. In una dinamica di identificazione tra Cristo e quanti scelgono la morte per amore del Logos, il ricorso al verbo πάσχω è documentato anche in relazione alle sofferenze che i cristiani devono affrontare per la loro fede, in particolare i martiri: cfr. 1 *Clem.* 6,1 βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν; Ign. *epist.* 7,7 ἐάνπερ διὰ τοῦ παθεῖν Θεοῦ ἐπιτύχω; Polycar. *Philipp.* 8,2 μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, καὶ ἐὰν πάσχομεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν; Herm. Past. 105,2 οἱ παθόντες ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, οἳ καὶ προθύμως ἔπαθον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας. Cfr. al riguardo W. Michaelis, πάσχω, *ThWbNT* V, 1954, 903-923, pp. 910-923.

36 s.

Un contenuto analogo è presente in *carm.* II,1,11 vv. 1602-1604 Θεοῦ παθόντος ἀνθρώπου τύπον / τιμήν θ' ἑαυτὸν ῥύσιον δεδωκότος, / ἄλλοις τε πολλοῖς θύμασιν καὶ δευτέροις (vd. Jungck, p. 217) dove, come nel nostro carme, alla menzione del sacrificio di Cristo segue il riferimento a quelli, numerosi e successivi, che videro come protagonisti i martiri. A proposito dei versi del carme *De vita sua* menzionati, segnalo la diversa intepretazione sostenuta da Trisoglio, *Autobiografia*, p. 211, che accogliendo la lezione θαύμασιν in luogo di θύμασιν coglie in essi un riferimento agli altri interventi di Cristo nella storia.

θύματα

Nell'opera del Nazianzeno θύμα, 'vittima', è innanzitutto Cristo: cfr. *or.* 2,98; 45,2 ed in particolar modo, per la formula θύμα καὶ ἀρχιερεύς, *or.* 2,95; 20,4 e 45,22. Da qui l'epiteto viene esteso ai martiri, che, seguendo fino in fondo l'esempio di Gesù, hanno sacrificato la propria vita a Dio: cfr. *or.* 15,11 Τοῦτο τῶν ὕστερον ὑπὲρ Χριστοῦ θυμάτων, εἰς φιλοτιμίαν οὐκ ἔλαττον, dove Gregorio, in occasione della celebrazione del martirio dei fratelli Maccabei, giudica il loro sacrificio non inferiore a quelli dei cristiani; 33,4 in cui si parla del contributo decisivo dei martiri nella vittoria sul male μετὰ Χριστοῦ κρεμασθεῖσαι, τῷ παθεῖν νικήσασαι, καὶ τῷ τιμίῳ αἵματι τὸν λαὸν ῥαντίσασαι, καὶ τέλος ἀπαχεῖσαι τὸν ἐπὶ θάνατον, Χριστῷ καὶ συσταυρωθησόμεναι, καὶ συνταφησόμεναι, καὶ συνδοξασθησόμεναι, Χριστῷ τῷ τὸν κόσμον νικήσαντι διὰ τοιούτων σφαγίων τε καὶ θυμάτων; 45,22 in riferimento al sacrificio di Isacco κρὶν ἀντιδοὺς τοῦ λογικοῦ θύματος; *carm.* I,2,25 v. 232 dove Santo Stefano viene definito ἀπαρχὴ μαρτύρων καὶ

θυμάτων e II,1,11 vv. 1602-1604 in cui si allude ai numerosi martiri che seguirono la Passione e che contribuirono alla redenzione dell'umanità Θεοῦ παθόντος ἀνθρώπου τύπον / τιμήν θ' ἑαυτὸν ῥύσιον δεδωκότος / ἄλλοις τε πολλοῖς θύμασιν καὶ δευτέροις. Il sostantivo è inoltre impiegato anche per quei cristiani, che, pur non arrivando al martirio, si consacrano a Dio seguendo pratiche di vita ascetica: cfr. *or.* 40,40 Ὅλους δὲ ἡμᾶς αὐτοὺς ἀνενέγκωμεν· γενώμεθα ὁλοκαυτώματα λογικά, θύματα τέλεια; *carm.* I,2,10 vv. 642 s. καὶ τῶν ἀναίμων ἐνθέων τε θυμάτων, / ἃ πᾶς ὁ κόσμος καλλιερεῖ τῷ Δεσπότῃ, / θύοντες; II,1,17 v. 40 ὑστάτιον ψυχῆς θύματ' ἄναιμα φέρει.

Λόγον σπείραντας

L'espressione deriva probabilmente dalla parabola neotestamentaria del seminatore, narrata in *Matth.* 13,1-23; *Marc.* 4,1-20 e *Luc.* 8,4-15; in particolare in *Marc.* 4,14 si legge ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει, come pure al versetto successivo οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν ὅπου σπείρεται ὁ λόγος. Da qui l'unione del verbo σπείρω con λόγος nell'accezione di 'divulgare il verbo', 'predicare': altre attestazioni in Clem. Al. *paed.* 1,11,96 καὶ τοῦ σπειρομένου λόγου τὸ πνευματικὸν; *strom.* 1,1,3 σπειρόμενον τὸν λόγον κρύπτεσθαι μηνύει; Orig. *Cels.* 1,26; 2,13; 2,38; 3,9; 4,9; 5,50; 7,17; Ps.- Athan. *hom. sem.* (*PG* 28,148,51) ἔσπειρεν ὁ Ἰησοῦς διὰ τῶν ἀποστόλων τὸν λόγον τῆς βασιλείας; Greg. Nyss. *in sanctum et salutare Pascha* (IX, p. 311, 2-3) ἃς ὁ σπείρων τὸν λόγον τῷ ἀρότρῳ τῆς διδασκαλίας ἀνέτεμε; Ioh. Chrys. *hom. 3 in I Cor. 3* (*PG* 61,27) τὸ τοὺς πρωτοστάτας καὶ ἀρξαμένους σπείρειν τὸν λόγον μὴ εἶναι λογίους; *hom. 6 in I Cor. 2* (PG 61,50) Οἵ τε γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὸν λόγον σπείραντες ἰδιῶται ἦσαν καὶ ἀμαθεῖς; *de gloria in tribulationibus 1*(*PG* 51, 157) καὶ περιῄεσαν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης σπείροντες τῆς εὐσεβείας τὸν λόγον; etc. Il Nazianzeno, oltre che nel passo in analisi, ricorre alla locuzione anche in *or.* 27,2 dove, servendosi del lessico della parabola del seminatore, paragona il suo discorso a un seme, che per attecchire deve cadere su terra fertile ed essere coltivato: ἢ γὰρ εἰς ὦτα ἐλαλήσαμεν ἀκουόντων, καί τινα καρπὸν ἔσχεν ὁ λόγος, τὴν ὠφέλειαν τὴν ὑμετέραν, - ἐπειδὴ σπείρει μὲν ὁ σπείρων τὸν λόγον ἐπὶ πᾶσαν διάνοιαν, καρποφορεῖ δὲ ἡ καλή τε καὶ γόνιμος, - ἢ ἀπήλθετε καὶ τοῦτο ἡμῶν διαπτύσαντες, καὶ πλείονα λαβόντες ὕλην ἀντιλογίας τε καὶ τῆς καθ' ἡμῶν λοιδορίας, ἵνα καὶ μᾶλλον ὑμᾶς αὐτοὺς ἑστιάσητε.

38 γλυκεροῦ θανάτοιο πικρῆς χερὸς ἀντιάσαντας

Il Nazianzeno celebra il sacrificio dei martiri attraverso un'audace accostamento lessicale: con un'espressione di valenza ossimorica il martirio è presentato come una morte dolce, γλυκεροῦ

θανάτοιο, e contrapposto alla mano, πικρῆς, amara dei persecutori. Anche in altri *carmina* Gregorio ha sfruttato l'antitesi tra i due aggettivi: mi riferisco a *carm.* II,1,19 vv. 29 s. εἰς δέ με πάντας / σῆς γλυκερῆς παλάμης πικροὺς ἐκένωσας ὀϊστούς dove parla dei dardi amari scoccati contro di lui dalla dolce mano del Signore; II,1,34 A v. 97 Εἷς πόρος οὐ γλυκερόν τε ῥόον καὶ πικρὸν ἀνήσει, verso d'ispirazione biblica che, attraverso l'immagine di un canale che non fa passare acque dolce e salmastre insieme, vieta di mescolare peccato e divino (cfr. al riguardo Piottante, *Inni*, pp. 97 s.) e II,1,54 v. 8 καὶ πικρὴν γλυκερῇ ζωῇ πόρσυνας ἐδωδήν, dove il frutto dell'albero della conoscenza è un cibo amaro che minaccia la dolce vita dell'Eden.

γλυκεροῦ θανάτοιο

Sono diversi gli aggettivi che il Nazianzeno accosta a θάνατος. Nella maggior parte dei casi la morte è presentata con toni foschi e negativi o se ne lamenta la precocità: è definita ἐξαίσιος in *or*. 21,17; ἀργαλέος in *carm.* I,2,2 v. 54 e I,2,9 A v. 70; κρυερός in I,2,31 v. 3; στυγερός in II,1,1 v. 37; ἀμείδητος in *epigr*. 63,1 (= *Anth. Pal*. 8,190,1); ἀπηλεγής in *epitaph*. 7,3 (= *Anth. Pal*. 8,86,3); ταχύς in *epitaph*. 10,4 (= *Anth. Pal*. 8,89,4) e ἄωρος in *or*. 37,9. Tuttavia non mancano passi di tono diverso: ad esempio in *or*. 43,49 la morte è sentita come εὐεργέτης, benefattrice, in quanto permette all'uomo di ricongiungersi con Dio, mentre in 33,3 è ἀνεκτοτέρος, più tollerabile, se paragonata agli atti vergognosi operati dagli ariani; infine in *epitaph*. 99,3 (= *Anth. Pal*. 8,58,3) la morte di Nonna è celebrata come εὐαγέος, santa. Nel carme in esame il sacrificio dei martiri è descritto attraverso la locuzione γλυκερὸς θάνατος, attestata già in *IV Machab*. 9,29; Flav. Jos. *Ant. Jud.* 13,232; Achil. Tat. 3,22,1; Charit *De Chaerea et Callirhoe* 4,7,2; Procop. *bell.* 4,24; etc. Negli scritti del Nazianzeno l'espressione presenta un unico parallelo costituito dal v. 17 dell'epitaffio 100 (= *Anth. Pal*. 8,67,1), στήλε σοι θανάτου μελιηδέος, in riferimento alla morte di Nonna.

πικρῆς χερὸς

Combinazione attestata anche in Ps.- Luc. *Ocyp*. 115 οὗτος προσῆλθε χεῖρα θεὶς ἐμοὶ πικρὰν; Alciphron 1,9,3 καὶ ἄλλως ἐκ τῆς πρικρᾶς τῶν ἀγορανόμων ἐξελοῦνται ἡμᾶς χειρός; Melito *pasch*. 709 [Πι]κραί σοι χεῖρες ἃς ἥμαξας.

39 ὥς κε λόγῳ τίσωσι Λόγον Θεὸν, αἵματι δ' αἷμα

Il costrutto con ὥς ἄν o κεν per introdurre la proposizione finale risale a modelli classici: cfr. Hom. *Il*. 6,143; *Od*. 2,168; *hymn. Hom.* 2,262; Eur. *Cycl*. 155; 634; *Andr.*1253; *Hec.* 330; Thuc. 6,88; Theocr. *idyll.* 1,143; Apoll. Rhod. 1,258; etc. Frequente l'impiego da parte del

Nazianzeno, che se ne serve in *carm*. I,2,1 vv. 17 s. ὥς κε πόθοισιν / ἐλκώμεσθα πρὸς ὕψος ἀεὶ νέον; I,2,31 vv. 5 s. ὥς κεν ἄνακτα, / ἵδρυμ' ἄϋλον, ἔχῃς ἔνδοθι σῆς κραδίης; I,2,33 v. 199 ὥς ἂν καλοὺς καὶ τούσδε ποιήσῃς χρόνῳ; II,1,11 v. 48 ὡς ἂν κακῶσι καὶ πλέον τοῖς ψεύσμασιν; II,1,12 vv. 8 s. ὡς ἂν δὲ μὴ δόξαιεν οἱ κακοὶ κρατεῖν e in molte altre attestazioni, raccolte in Conte, p. 91.

λόγῳ… Λόγον

La polisemia di λόγος, che al significato primitivo di 'parola'/ 'discorso' unisce il senso logico di 'ragione' e quello filosofico - religioso di 'Verbo' è spesso sfruttata dal Nazianzeno per creare dei giochi di parole. Cfr. ad esempio *epist*. 171,3 ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον; 235,1 καὶ δοῦναι τῷ Λόγῳ τοὺς λόγους; *or*. 18,35 τὸν ἐν λόγοις μετὰ τὸν Λόγον; 24,19 ἀλλὰ λόγος, τὸ πάντων οἰκειότατον τοῖς Λόγου θεραπευταῖς· εἰ δὲ καὶ τῶν σῶν ἄθλων καὶ λόγων ἄξιον, τοῦ Λόγου τὸ δῶρον; 38,3 οὐδὲ γὰρ ἦν τοῦ Λόγου λόγος ἀνώτερος; 39,2 επειδὰν εὐοδώσῃ τὸν λόγον ὁ Λόγος; 41,1 τῷ δὲ θεραπευτῇ τοῦ Λόγου λόγος; *carm.* II,1,2 v. 6 Ῥίψειν, μήτε λόγῳ τὸν Λόγον ἀλλοτρίῳ; II,1,38 v. 51 Νῷ νόον ἔνδον ἔρεξα, λόγῳ Λόγον; etc. Sull'argomento cfr. Guignet, pp. 103 ss. e Lugaresi, *Oratio IV*, p. 224. Nel passo in esame i martiri sono coloro che onorano Dio Verbo con il λόγος: in questo caso il termine potrebbe costituire un riferimento alle parole che i martiri hanno pronunciato in lode di Dio durante il loro sacrificio o nel processo che ha portato alla loro condanna, oppure potrebbe indicare i racconti, *acta* e *passiones*, che riferiscono del martirio e che, diffondendosi, hanno testimoniato al mondo la fede cristiana.

αἵματι δ' αἷμα

Il sangue dei martiri, testimoni per eccellenza di Cristo poiché subiscono un destino simile al suo, è messo in relazione con quello di Gesù. Il concetto è ben espresso già da Orig. *Ioh*. 6,54 Λοιπαὶ δὲ καὶ συγγενεῖς ταύτῃ τῇ θυσίᾳ θυσίαι αἱ ἐκχύσεις εἶναί μοι φαίνονται τοῦ τῶν γενναίων μαρτύρων αἵματος; sul tema cfr. anche Cyr. Hier. *catech*. 3,10 Λυτρούμενος γὰρ τὴν οἰκουμένην ὁ Σωτὴρ διὰ τοῦ σταυροῦ, καὶ τὴν πλευρὰν νυγεὶς, ἐξήγαγεν αἷμα καὶ ὕδωρ· ἵνα οἱ μὲν ἐν καιροῖς εἰρήνης ἐν ὕδατι βαπτισθῶσιν, οἱ δὲ ἐν καιροῖς διωγμῶν ἐν οἰκείοις αἵμασι βαπτισθῶσι; Ioh. Chrys. *de sanctis martyribus* (*PG* 50,709) Εἶδε τὸ αἷμα, καὶ ἔφριξεν ὁ διάβολος· ἀνεμνήσθη γὰρ ἑτέρου αἵματος Δεσποτικοῦ; cfr. Lampe, *s.v.* αἷμα. Nell'opera del Nazianzeno l'impiego di αἷμα in politptoto è attestato in diversi passi. In *or*. 45,23 l'autore esorta i cristiani al sacrificio spirituale di se stessi e, analogamente al carme in esame, accosta il

sangue dei fedeli a quello di Cristo: πάντα ὑπὲρ τοῦ Λόγου δεχώμεθα, πάθεσι τὸ πάθος μιμώμεθα, αἵματι τὸ αἷμα σεμνύνωμεν, ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀνίωμεν πρόθυμοι. Altrove la ripetizione di αἷμα è funzionale a contrapporre il sangue puro di Gesù a quello empio delle vittime sacrificali offerte dai pagani: cfr. *or*. 42,3 καὶ ὑπὲρ αἱμάτων ἀνοσίων αἷμα ἐχέθη δίκαιον e *carm.* II,2,7 v. 77 s. …αἵματι σεμνῷ / αἵματα λῦσεν ἀλιτρά. Infine in *or*. 25,10, πολλῶν αἱμάτων εἰσπραξαμένη δίκην δι' ἑνὸς αἵματος, il sangue dell'imperatore Giuliano, morto durante la spedizione contro i Persiani, vendica quello di molti uomini da lui ingiustamente uccisi.

40-42

Una sequenza di tre interrogative di carattere retorico costituisce il passaggio al punto successivo dell'argomentazione del Nazianzeno: Τίς δονέει τόδε σῶμα; Πόθεν τόσον ἄχθος ἔμοιγε; / Πῶς δέ τε σῦς μονόφορβος ἐμὴν δηλήσατ' ἀλωήν; / Πῶς μήνη σκοτόεσσα τόσον κλέος ἀμφεκάλυψε. Tali quesiti, per mezzo dei riferimenti biblici e delle immagini metaforiche che introducono e attraverso la *climax* ascendente creata dalla loro successione, servono all'autore per presentare implicitamente il diavolo come artefice del declino della Chiesa, responsabilità denunciata apertamente nell'*incipit* del v. 43 (Λησσήεις, κακοεργός) e sviluppata in maniera più corposa ai vv. 43-58.

41 Πῶς δέ τε σῦς μονόφορβος ἐμὴν δηλήσατ' ἀλωήν;

L'immagine della vigna distrutta dal cinghiale è ripresa da *psalm*. 79,14 ἐλυμήνατο αὐτὴν σῦς ἐκ δρυμοῦ, καὶ μονιὸς ἄγριος κατενεμήσατο αὐτήν e rappresenta allegoricamente Israele, popolo del Signore, devastato dal diavolo; cfr. Ciccarese, *Animali II*, 221-235, in particolare p. 223. Lo stesso ipotesto è presente anche in *or*. 43,41 καὶ τὴν ἐξ Αἰγύπτου μετηρμένην καὶ μεταπεφυτευμένην ἄμπελον, ἐκ τῆς ἀθέου καὶ σκοτεινῆς ἀγνοίας εἰς κάλλος τε καὶ μέγεθος ἄπειρον προελθοῦσαν, ὡς καλύψαι πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ὀρῶν καὶ κέδρων ὑπερεκτείνεσθαι· ταύτην πονηρῷ καὶ ἀγρίῳ συὶ τῷ διαβόλῳ λελυμασμένην (cfr. Trisoglio, *Demonio*, p. 258) e *carm*. II,1,1 v. 191 καὶ δρυμόθεν μονόφορβος ἑῷ δηλήσατ' ὀδόντι (cfr. Tuilier – Bady - Bernardi, p. 15 e Bénin, p. 629); probabilmente un'allusione allo stesso salmo va rintracciata pure in *carm*. I,2,15 v. 15 quando si parla di οὐλομένων τε συῶν γένος. Percepito come *immundum* per antonomasia, sporco e lussurioso, simbolo di sfrenatezza, l'animale è più volte menzionato nelle poesie del Nazianzeno. L'autore, riprendendo la rappresentazione che se ne faceva nel mondo classico (*Hom. Il*. 11, 293; 12,143; *Od*. 11,611; etc.) ne evidenzia la forza travolgente in *carm.* I,2,16 v. 14; II,1,11 vv. 1804 ss.; II,1,14 v. 16 e II,2,4 v. 18-21; per questo aspetto cfr. Tasso, p. 231.

Altrove richiama la trasformazione dei compagni di Ulisse in porci (Hom. *Od*. 10,237-240), interpretando l'episodio come emblematico della caduta dell'uomo dalla ἀλογία all'ἡδονή: cfr. I,2,29 vv. 105 s.; II,2,5 vv. 196-199; Domiter, p. 206 e Moroni, *Nicobulo*, p. 259..

μονόφορβος

L'aggettivo, reso dal Lampe con il valore '*feeding alone'*, è un neologismo nel Nazianzeno, attestato nel verso in esame e in *carm*. II,1,1 v. 191; sul termine cfr. Hesych. μ 1642 Latte, dove è reso attraverso le espressioni μόνος βοσκόμενος, ἢ βόσκων μόνος. L'essere solitario è un tratto distintivo del cinghiale e conseguenza della sua superbia: a questo proposito cfr. Aug. *enarr. in psalm.* 79,11 *Quid est, singularis ferus? Ipse aper qui devastavit eam, singularis ferus. Singularis, quia superbus. Hoc enim dicit omnis superbus: Ego sum; ego sum, et nemo* ed Esich. *frag. in psalm.* 79,2 (*PG* 55,727) καὶ μονιὸς ὡς μόνος κατὰ Θεοῦ ἀλαζονευσάμενος λεγεται.

ἀλωήν

Il sostantivo, che indica in senso stretto la pianta di aloe, è comunemente impiegato per qualsiasi terreno coltivato, giardino, frutteto o vigneto; cfr. *LSJ*, *s.v.* Nel passo in esame il Nazianzeno se ne serve in luogo del più noto ἀμπελών per rappresentare metaforicamente la Chiesa, preda del demonio, come una vigna devastata da un cinghiale. La simbologia della Chiesa come vigneto di Dio, insieme a quella del giardino paradisiaco, costituisce l'evoluzione dalla più antica immagine della Chiesa come piantagione φυτεία, assunta dal giudaismo; sull'argomento cfr. Daniélou, pp. 35-51. Nell'Antico Testamento la vigna è simbolo del popolo d'Israele (cfr. *Is*. 5,1-7; *Os*. 10,1; *Ier*. 2,21; *Ezech*. 17,3-10; 19,10-14), mentre nel Nuovo è Gesù stesso che si autorappresenta come vite in *Ioh*. 15,1 ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή e 15,5 ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα, a sottolineare l'intima unione dei discepoli con Cristo, che da lui dipendono come tralci dalla vite, e l'assidua cura che Dio Padre ha della comunità. Cfr. J. Behm, ἄμπελος, *ThWbNT* I, 1933, pp. 345 s. La metafora della vigna per indicare la Chiesa è attestata anche in Clem. Al. *strom.* 1,20 φιλοσοφία ἡ Ἑλληνικὴ οὐ δυνατωτέραν ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχείρησιν καὶ διακρουομένη τὰς δολερὰς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς φραγμὸς οἰκείως εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος; 7,12 ἐργάζεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς ἐν τῷ τοῦ κυρίου ἀμπελῶνι φυτεύων, κλαδεύων, ἀρδεύων, θεῖος ὄντως ὑπάρχων τῶν εἰς πίστιν καταπεφυτευμένων γεωργός; Ambr. *patr*. 10,43; Hier. *Is*. 8,27; Cyril. *Commentarii in Lucam* (*PG* 72,501,14) τῆς ἑαυτοῦ καλλιφωνίας τὸν ἴδιον ἀμπελῶνα πληρῶν,

τουτέστιν ἡμᾶς τοὺς πιστεύσαντας εἰς αὐτόν. Per ciò che concerne il sostantivo ἀλωή Gregorio se ne serve limitatamente alla produzione poetica: in *carm*. I,1,27 vv. 32 e 42 e II,1,34 A v. 115 è impiegato in senso letterale per indicare il vigneto, mentre in I,2,2 vv. 264 e 267 è metafora dell'anima umana, facile preda del peccato come un'aia nella quale si concede l'accesso alle fiere o vengono lasciati degli spiragli. In *carm*. II,1,1 v. 189, parlando degli avvenimenti che seguirono la morte del fratello, l'autore descrive il comportamento degli amici di Cesario, che fanno di tutto per impadronirsi dei suoi beni, con l'immagine di una vigna ormai sprovvista di mura, nelle mani di viandanti senza scrupoli e del cinghiale devastatore, mentre in II,1,45 v. 219 è definita ἀλωή la comunità dei cristiani cui si unisce "non di buon mattino" Gregorio il Vecchio. Infine in II,2,6 v. 109, riprendendo la locuzione omerica πολύκαρπος ἀλωή (cfr. *Od*. 7,122; 24,221), Gregorio augura a Olimpiade di essere una vigna feconda di figli, uso attestato anche in *epitaph*. 60,3 (= *Anth. Pal*. 8,18,1); cfr. Bacci, p. 132.

42 Πῶς μήνη σκοτόεσσα τόσον κλέος ἀμφεκάλυψε;

Nel verso in esame il deterioramento morale della Chiesa è reso attraverso un'immagine di carattere cromatico, quella della luna oscura che copre la gloria delle origini. Tale descrizione si ispira probabilmente al mondo classico, dove la funzione oscuratrice è piuttosto attribuita alla notte: cfr. Hom. *Il*. 5,23 σάωσε δὲ νυκτὶ καλύψας; 310 ἀμφὶ δὲ ὄσσε κελαινὴ νὺξ ἐκάλυψε (= *Il*. 11,356); 14,439 νὺξ ἐκάλυψε μέλαινα; 13,425 ἐρεβεννῇ νυκτὶ καλύψαι (= *Il*. 5,659; 13,580; 22,466); Eur. *Alc*. 268 s. σκοτία / δ' ἐπ' ὄσσοισι νὺξ ἐφέρπει; *Hec*. 68 ὦ σκοτία νύξ; Trisoglio, *Reminiscenze*, p. 149. Sul contrasto tenebre-luce cfr. *infra*, nota al v. 176.

μήνη σκοτόεσσα

Come ha precisato Marziali, p. 217, il sostantivo μήνη è il preferito dal Nazianzeno per indicare la luna nella produzione poetica, dove è attestato otto volte; soltanto in due casi, rappresentati da *carm*. I,2,14 v. 115 e I,1,30 v. 8, l'autore impiega in poesia l'altro termine, σελήνη, di uso prevalentemente prosastico. A proposito della locuzione μήνη σκοτόεσσα, essa non risulta attestata altrove, ma potrebbe essere interpretata come una perifrasi equivalente a σκοτομήνη, termine che indica 'la notte priva di luna' e quindi più in generale l'oscurità. Il sostantivo è spesso impiegato dagli autori cristiani in senso metaforico per indicare il buio morale che colpisce la comunità dei fedeli: alle varie attestazioni segnalate in Lampe, *s.v.*, si aggiungano, per il Nazianzeno, *carm*. II,1,32 v. 59; *epist*. 206,4; *or*. 21,12;

22,7; 26,3 e 42,2 e 18; 43,42 ed in particolare *or*. 2,78 dove si specifica che le tenebre sono dovute all'azione del maligno contro l'uomo, φυγόντα φυγῇ ἐκ τοῦ μέσου, ὑπὸ σκέπην ἀναχωρήσαντα, λαθεῖν τοῦ πονηροῦ τὴν ζάλην καὶ τὴν σκοτόμαιναν. Proprio l'oscurità, infatti, è la condizione preferita dal diavolo, che, nella sua meschinità, non colpisce mai apertamente, ma ama insidiarsi in maniera subdola e nascosta: cfr. al riguardo *or*. 6,7 e 6,13 dove Gregorio rielabora in questo senso il motivo di *psalm*. 10,2: ὅτι ἰδοὺ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐνέτειναν τόξον, ἡτοίμασαν βέλη εἰς φαρέτραν, τοῦ κατατοξεῦσαι ἐν σκοτομήνῃ τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ. Sull'insidia come arma preferita dal Maligno, cfr. Trisoglio, *Demonio*, p. 255.

43-58

Dietro la rovina della Chiesa c'è l'azione distruttrice del Diavolo. Invidioso dell'uomo e responsabile della cacciata di Adamo dal Paradiso (vv. 43-45), il Malefico ha tentato invano di piegare il genere umano ai suoi piedi con attacchi continui, ottenendo però l'effetto contrario di rinsaldare la fede in Dio (vv.46-50), finché ha trovato una nuova furtiva *machinatio*: colpire la Chiesa al suo interno, insidiando l'odio tra i capi e portandola all'autodistruzione, così come sono condannati a perire un esercito senza comandante (v. 53), una nave senza pilota (vv. 54 s.) e via via tutti gli altri elementi della civiltà umana rimasti privi di una guida capace (vv. 56 s.).

43 Λυσσήεις, κακοεργός

La stessa sequenza di epiteti è impiegata dal Cappadoce anche in *carm*. II,1,1 v. 52 sempre in riferimento al diavolo. Al riguardo Bénin, p. 547, fa notare che i due aggettivi giocano un ruolo differente nella definizione del demonio: mentre il primo ne precisa il modo di agire, determinato dalla rabbia, con un probabile riferimento alla descrizione di Satana offerta da *apoc*. 12,12, il secondo termine riferisce una qualità del soggetto, la sua natura malvagia. Per una rassegna dei nomi usati dal Nazianzeno per apostrofare il diavolo cfr. *carm*. II,1,55 vv. 3 s.

Λυσσήεις

Verbum novum del Nazianzeno, attestato unicamente nella produzione poetica dell'autore, oltre alla menzione nel lessico esichiano (λ 1457 Latte) dove è glossato con μανιώδης. È evidente la derivazione dal sostantivo λύσσα, che designa in Omero il furore bellico (cfr. *Il*. 9,239 κρατερὴ δέ ἑ λύσσα δέδυκεν; 305 λύσσαν ἔχων ὀλοήν; 21,542 s. λύσσα δέ οἱ κῆρ / αἰὲν ἔχε κρατερή) e successivamente la pazzia provocata dagli dei e da altre entità

sovrannaturali (Aesch. *Prom.* 883 s. λύσσης / πνεύματι μάργῳ; *Choeph.* 288 καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος; Eur. *Or.* 254 ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν; *Bacch.* 851 ἐνεὶς ἐλαφρὰν λύσσαν; 977 θοαὶ Λύσσας κύνες); cfr. *LSJ, s.v.* Negli autori cristiani è indicato come follia il rifiuto del credo cattolico da parte dei pagani e degli eretici: cfr. *Lampe s.v.* Sulle attestazioni di λυσσήεις nei *carmina* gregoriani cfr. *epigr.* (= *Anth. Pal.* 8,217,2) Οἱ τύμβοι φθιμένοισιν ᾽Αρήξατε εἶπον ἅπαντες, / ἡνίχ᾽ ὁ λυσσήεις τόνδ᾽ ἐτίνασσε τάφον; *carm.* I,1,9 vv. 9 s. Λυσσήεις ὅτε πρῶτον ᾽Αδὰμ βάλεν ἐκ παραδείσου; II,1,1 v. 52 λυσσήεις κακοεργὸς ἐμήσατο κέντρα μόροιο ed in II,1,45 v. 93 dove è attributo di σάρξ. Cfr. Moreschini – Sykes, p. 253; Bénin, p. 547.

κακοεργός

Documentato per la prima volta in Hom. *Od.* 18,54 ...ἀλλά με γαστὴρ / ὀτρύνει κακοεργός, ἵνα πληγῇσι δαμείω per qualificare il ventre, il termine è stato impiegato nella letteratura successiva in riferimento agli uomini scellerati: cfr. Herodot. 1,41; Soph. *Aiax* 1043; Theocr. *idyll.* 15,47; *Luc.* 23,32; *LSJ, s.v.* Il Nazianzeno si serve di κακοεργός come epiteto per il demonio in *carm.* II,1,1 v. 52 λυσσήεις κακοεργὸς ἐμήσατο κέντρα μόροιο e II,1,54 v. 1 Ἤλυθες, ὦ κακοεργέ... e per i profanatori di tombe in *epigr.* 55,1 (= *Anth. Pal.* 8,182,1); 78,3 (= *Anth. Pal.* 8,207,3) e 89,3 (= *Anth. Pal.* 8,219,3); l'aggettivo è inoltre attestato in *carm.* II,1,1 v. 236, dove malefico è il dente di una serpe che morde l'uomo, ...ὅτ᾽ ἐγχρίμψῃσιν ὀδόντα / πικρὸς ἔχις κακοεργὸν ἐπ᾽ ἀνέρι. Sull'argomento cfr. Bénin, p. 547.

μερόπεσσι μεγαίρων

La costruzione di μεγαίρω con il dativo, nel significato di '*feel a grudge towards*', è attestata già in Hom. *Il.* 15,473 e *Od.* 3,55; cfr. *LSJ, s.v.* Tringali, p. 198, fa notare come il verbo in poesia occupi quasi sempre la posizione clausolare: oltre ai passi già menzionati, cfr. Hom. *Il.* 13,563; *Od.* 2,235; 8,206; Apoll. Rhod. 3,485; 4,419; Theocr. *idyll.* 7,101; etc. Agli occhi del Nazianzeno l'invidia, insieme alla superbia, è il sentimento che più caratterizza il demonio, tanto che in *carm.* I,1,10 vv. 18 s. il diavolo è presentato come ὁ φθόνος. Le due passioni sono tra loro strettamente connesse: la superbia infatti fu la spinta iniziale che portò Lucifero a sperare nella gloria di Dio e a ribellarsi a lui, mentre l'invidia ne è la conseguenza e continua a svilupparsi lungo tutto il decorso dei secoli. Essa è rivolta contro quanti continuano a far parte del coro celeste, ma soprattutto verso l'umanità, che può ancora aspirare alla gloria di Dio e che quindi il demonio cerca con tutti i mezzi di attrarre a sé. Sull'argomento cfr.

Trisoglio, *Demonio*, pp. 254 s. Tra i passi gregoriani in cui φθονερός è impiegato come epiteto per il diavolo cfr. *carm*. I,1,8 v. 112; I,2,2 v. 258; I,2,38 v. 5; II,1,15 v. 16; II,1,34 B v. 28; II,1,45 v. 324 ed altre occorrenze segnalate da Conte, p. 89.

44

Allusione alla cacciata di Adamo dal Paradiso terrestre ad opera del diavolo (*gen*. 3,1-15). L'episodio biblico del peccato originale è ricordato spesso dal Nazianzeno, il quale, sul modello di *sap*. 2,24 τῷ φθόνῳ τοῦ πονεροῦ θάνατος εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε (cfr. anche *Iob*. 1-7 e 2,2; *Ioh*. 8,44), mette in evidenza la responsabilità del demonio: cfr. *or*. 38,12; 39,13; 45,8; *carm*. I,1,4 vv. 48-50; I,1,7 vv. 66 s.; I,1,8 vv. 112-118; I,2,1 vv. 119 s.; I,2,14 vv. 57 s.; II,1,54 vv. 6-8; II,1,63 vv. 3 s.; II,2,3 vv. 287-291; etc. Cfr. Marziali, p.161; Tringali, p. 302. Ai passi menzionati va aggiunto anche *carm*. I,2,29 vv. 127-132 (cfr. Knecht, pp. 85-88), dove il racconto del peccato originale segue la narrazione del mito di Pandora, percepito dal Cappadoce come una sorta di corrispettivo greco dell'episodio biblico: in entrambe le storie infatti una bellezza insidiosa, nella Genesi quella dell'albero, nel mito greco quella della giovane plasmata dagli dei, conducono l'uomo ad un destino di sofferenza. Sul tema del peccato originale in Gregorio cfr. anche Althaus, pp. 18 e 82.

ἐξέτι τοῦ ὅτε

Congiunzione di origine omerica, derivata probabilmente da *Il*. 9,106. È attestata frequentemente nella produzione poetica di Gregorio, sempre nella stessa posizione metrica: cfr. *carm*. I,2,1 vv. 226 e 414; I,2,14 v. 57; I,2,29 v. 84; II,1,54 v. 6. Sull'argomento cfr. Marziali, p. 162 e relativa bibliografia.

βάλεν ἐκ παραδείσου

La medesima locuzione è impiegata dal Nazianzeno, sempre a conclusione di verso, in *carm*. I,1,7 v. 65; I,1,9 v. 9; I,2,29 v. 131; II,2,3 v. 290. Analoghi i costrutti attestati in *epist*. 203,3 Εἰ δὲ μὴ τολμηρὸν εἰπεῖν, καὶ ἡμᾶς τοῦ παραδείσου διὰ τῆς Εὔας ἐκβέβληκας e *or*. 36,5 καὶ τὸν Ἀδὰμ ἐξέβαλε τοῦ παραδείσου; cfr. al riguardo Tringali, p. 303. Più in generale sull'uso del composto ἐκβάλλω (in genere con il preverbio postposto in tmesi, come nei versi in esame) rimando a Conte, p. 247.

παραδείσου

Sostantivo derivato dall'antico iranico, nello specifico dall'avestico *pairidaēza*, dove indicava originariamente una recinzione e poi, per estensione, il giardino al suo interno, inteso come

spazio delimitato e protetto. Nella letteratura greca risulta attestato per la prima volta in Xenophon *an*. 1,2,7, ἐνταῦθα Κύρῳ βασίλεια ἦν καὶ παράδεισος μέγας ἀγρίων θηρίων πλήρης dove è riferito ai giardini dei re persiani, come anche in 2,4,14; *Cyr.* 1.3.14; *Hel.* 4,1,15; Theophr. *Hist. Plan*. 4.4.1; Plut. *Art.* 25; etc. Cfr. *LSJ, s.v.* Il vocabolo viene ad indicare il giardino di Dio nel racconto biblico della creazione: *gen*. 2,8 Καὶ ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς· καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασε. Nei Settanta, laddove è impiegato in riferimento al paradiso primordiale, παράδεισος risulta sempre accompagnato da locuzioni specifiche, che chiariscono il carattere sacro del giardino e lo distinguono da quelli profani: cfr., ad esempio, ὁ παράδεισος τοῦ Θεοῦ in *gen*. 13,10; *Ezech.* 28,13; 31,8; παράδεισος κυρίου in *Is*. 51,3; ὁ παράδεισος τῆς τρυφῆς in *gen*. 2,15; 3,23 s.; *Is*. 51,3; *Ezech.* 31,9; *Ioel.* 2,3). Cfr. Joach. Jeremias, παράδεισος, *ThWbNT* V, 1954, 762-771, pp. 762-764.

45 κλέψας

Attestato di norma con il significato primario di 'rubare', il verbo κλέπτω è impiegato anche nell'accezione di 'ingannare', già vista in Hom. *Il*. 1,132; 14,217; Hes. *theog*. 613; Pind. *Pith*. 3,29; *Nem.* 7,23; Aesch. *Choeph*. 854, Soph. *Trach*. 243; etc.: *LSJ, s.v.* Quest'ultimo valore trova riscontro anche nell'opera del Naziazeno: oltre al verso in esame, cfr. *carm.* I,1,9 v. 10 Κλέψας ἀνδροφόνοιο φυτοῦ δηλήμονι καρπῷ; I,1,12 v. 6 Ὄφρα δὲ μὴ ξείνῃσι νόον κλέπτοιο βίβλοισι; I,2,2 v. 317 s. Εἰ δέ σε πικρὸς / κλέψειεν Βελία, πλάγκτης νόος, ὅττι τάχιστα; I,2,10 vv. 769 s. Πρὸς τὸν διώτην τοῦ βάθους καὶ λάθριον, / κλέπτοντα δεινῶς ταῖς πλάνοις αἰσθήσεσι; I,2,33 v. 234 Μὴ κλαπῇς, περισκόπει; II,1,11 v. 1753 τῇ διπλόῃ κλαπεῖσι τῶν διδαγμάτων ed altri esempi segnalati da Conte, p. 183. Sull'insidia quale arma preferita dal demonio per attaccare l'uomo cfr. Ign. *Trall*. 8,1; II *Clem*. 18,2; Herm. *mand.* 4,3,4; *Const. App*. 7,32,4; per la presenza del motivo nell'opera del Nazianzeno cfr. Trisoglio, *Demonio*, p. 255 e p. 261 nota 28.

δηλήμονι καρπῷ

Inctura attestata in clausula anche in *carm*. I,1,9 v. 10 e II,1,45 v. 103. Sull'uso dell'aggettivo δηλήμων nelle poesie di Gregorio cfr. Zehles - Zamora, p. 219; agli esempi forniti dallo studioso si aggiungano anche *epigr.* 62,2 (= *Anth. Pal*. 8,189,2) εἴ ποτ' ἔην, νῦν αὖτε τάφον δηλήμονος ἀνδρός; 91,13 (= *Anth. Pal.* 8,228,1) Εἴ σ', ἄπληστε, τάφων δηλήμονα τοῖον ἐώλπειν e II,1,1 v. 23 Πάντα κακοὶ τελέθουσι βίου δηλήμονες ἄνδρες.

46-48

Un passo parallelo può essere rilevato in *carm*. II,1,50 vv. 3 s. in cui l'autore descrive l'azione inflessibile ed instancabile del diavolo contro l'anima umana: καὶ πολλοῖς κρατεροῖς τε τινάγμασι τοῦδε βίοιο / εἰκόνα τὴν ἱερὴν γνὺξ βαλέειν ποθέων. Oltre alla vicinanza contenustica è evidente la corrispondenza lessicale tra i due *loci*: si noti la ripresa della formula καὶ πολλοῖς κρατεροῖς τε τινάγμασι al verso 3 di II,1,50 e al v. 46 del nostro carme; il participio ποθέων in conclusione del v. 4, che riecheggia la subordinata modale ὡς ποθέεσκεν attestata in II,1,13 v. 47 e l'impiego in entrambe le poesie della costruzione di γνὺξ con βάλλω.

46 τινάγμασιν

Vocabolo raro, attestato già in *Iob* 28,29 e *Anth. Pal*. 9,139,2 (Claudiano); *LSJ*, *s.v.* Gregorio se ne serve in riferimento alle aggressioni del diavolo anche in *carm.* I,2,14 v. 81 e al già citato II,1,50 v. 3 (cfr. *supra*, nota vv. 46-48). Il termine è inoltre documentato in II,1,11 v. 134, dove indica i guizzi dei fulmini, ed in *epitaph*. 126,4 (= *Anth. Pal.* 8,159,4) in cui la formula πόθοιο τινάγμασιν esprime le inclinazioni del desiderio.

48 γνὺξ βαλέειν

La costruzione di γνὺξ con βάλλω è specifica del Nazianzeno e risulta attestata, oltre che in questo passo, esclusivamente in *carm*. II,1,50 v. 4 (cfr. *supra*, nota vv. 46-48). Di norma infatti l'avverbio si accompagna con il verbo ἐρείπω: cfr. Hom. *Il*. 5,68; 309; 357; 8, 329; 11, 355; 20, 417; Apoll. Rhod. 2;96; 3,1310.

48-50

Nonostante i suoi molteplici attacchi contro Adamo ed in generale contro l'umanità, il demonio non riesce mai nel suo obiettivo. Come spiega Trisoglio, *Diavolo*, p. 252, Satana corruttore per eccellenza, è destinato al fallimento: «Adamo viene recuperato dalla Redenzione, Giobbe viene premiato per la sua saldezza con una fortuna superiore alla primitiva, l'umanità di Cristo è sottesa dalla divinità, i cristiani hanno a disposizione le immense risorse della grazia. Sembrerebbe facile far cadere, eppure il diavolo vi incontra innumerevoli scacchi: l'unico a cadere, sempre e definitivamente, è lui… è il perenne sconfitto». Nei versi in esame il Nazianzeno sottolinea come l'azione del demonio nella storia, rappresentata *in primis* dalle persecuzioni di cui il diavolo è percepito come l'ispiratore (cfr. ad esempio *or*. 4,85), ebbe l'effetto contrario di rinsaldare la fede e di far rifulgere in

tutto il mondo la gloria di Dio. Sugli effetti positivi dei martìri per i credenti cfr. *carm.* I,2,10 vv. 738-743 ed in particolare la critica rivolta all'imperatore Giuliano in *or*. 4,59-60, dove il Nazianzeno denuncia la meschina scaltrezza dell'Apostata, che non perseguitava apertamente i cristiani ma si muoveva sotto coperta, consapevole che atti di violenza avrebbero provocato la reazione dei cristiani, l'incitamento al martirio e quindi sarebbero stati controproducenti (sul tema vd. Trisoglio, *Teologo*, p. 113). Se nel nostro carme l'accenno al culto dei martiri avviene in toni positivi, altrove Gregorio biasima i fedeli per gli atteggiamenti eccessivi ed indecorosi assunti durante le celebrazioni commemorative (*or*. 11,5-6), sentendo il bisogno di chiarire il retto comportamento da tenere in queste occasioni (*epigr*. 26-9): su tali problematiche e sulle reazioni dei padri della Chiesa cfr. Vox, pp. 102-104.

48 σπινθὴρ δὲ Λόγου

Limitatamente all'opera del Cappadoce la *iunctura* σπινθὴρ Λόγου risulta attestata solo nel verso in analisi; numerose le forme analoghe, come σπινθὴρ τῆς ἀληθείας presente in *epist*. 58,10, *or*. 43,47 e 28,28; σπινθὴρ τῆς ἀγάπης in *or*. 6,11; σπινθὴρ τοῦ καλοῦ in *or*. 37,21 e σπινθὴρ εὐσεβίης in *carm.* I,2,1 v. 510. Sul tema cfr. Sundermann, p. 155. Nel verso in esame l'espressione indica la spiritualità di ciascun uomo, la scintilla divina che il Creatore ha posto nell'anima di ogni individuo (cfr. *sap*. 2,2 ...ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν) e che l'esperienza delle persecuzioni ha l'effetto di ridestare. Il Nazianzeno impiega il sostantivo σπινθὴρ anche in altri contesti, ad esempio per indicare l'effetto scaturito dalle parole di Dio in *carm*. II,1,37 v. 4 o per esprimere il suo amore per la verginità in *carm*. II,1,45 vv. 271 s.; II,2,7 v. 325; or. 2,12. Cfr. Zehles – Zamora, p. 63.

σπινθὴρ… πυρσὸς

I termini in esame corrispondono a due stadi diversi del fuoco e alludono rispettivamente alla scintilla iniziale (σπινθήρ) e alla fiamma vera e propria (πυρσός) scaturita dalla prima. Il loro impiego in successione serve ad esprimere il crescendo che porta dal piccolo barlume alla fiamma. Tale immagine ricorre anche in *or*. 2,40 in riferimento alla parola divina nella mente dell'uomo (εἴ τις αὐτῶν ἅψαιτο λόγος, ἢ οἴκοθεν ἢ ἔξωθεν κρούσας καιρίως, ὥσπερ σίδηρος πυρῖτιν λίθον, τὴν ἐγκύμονα καὶ ἀξίαν φωτὸς διάνοιαν· ἐν ᾗ καὶ τάχιστα ἂν ἐκ μικροῦ σπινθῆρος ὁ τῆς ἀληθείας πυρσὸς ἐκλάμψειε), in 27,5 dove esprime il propagarsi della scintilla del male (καὶ βούλοιτο ἂν τὸν σπινθῆρα τῶν ἐν ἡμῖν κακῶν γενέσθαι φλόγα) e in 43,17 per indicare il consolidarsi dell'amicizia tra il Gregorio e Basilio

dopo la disputa che li contrappose a dei giovani armeni (Οὗτος δεύτερος ἡμῖν τῆς φιλίας οὐκ ἔτι σπινθήρ, ἀλλ' ἤδη πυρσὸς ἀνάπτεται περιφανὴς καὶ ἀέριος).

49 πᾶσαν ἐπέδραμε γαῖαν

La diffusione del cristianesimo nel mondo è espressa in termini simili in Greg. Naz. *or*. 32,4 ἡ οἰκουμένη πᾶσα, καὶ γένος ἅπαν ἀνθρώπων, ὅσον ὁ θεῖος Λόγος ἐπέδραμεν; 43,41 πᾶσαν εἴσω ποιεῖται τὴν οἰκουμένην, ὅσην ὁ σωτήριος Λόγος ἐπέδραμεν; *carm*. I,2,10 vv. 734 s. ...ἄθρει τὴν ὅλην οἰκουμένην / ὅσην κατέσχε νῦν Λόγος σωτήριος; Ioh. Chrys. *hom. 4 in I Cor.* 3 (*PG* 61,34) ὅτι τὴν οἰκουμένην ἐπέδραμεν ἅπασαν καὶ πάντας κατὰ κράτος εἷλε; *ibid.* 5 (*PG* 61,37) 'Αλλ' ὅμως τὰ πάντα ἐπῆλθον, καὶ κατέλυσαν ταῦτα, καὶ ἐπέδραμον ἐν βραχεῖ καιρῷ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν; *exp. in psalm.* 44,13 (*PG* 55,202) καὶ γὰρ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ἐπέδραμον οἱ ἀπόστολοι; 46,1 (*PG* 55,209) Ὅσην γὰρ ὁ ἥλιος ἐφορᾷ γῆν, ὁ εὐαγγελικὸς λόγος ἐπέδραμε, καὶ πᾶσα ἐσωθη ἡ οἰκουμένη.

οἱ δὲ διῶκται

Parola cristiana per 'persecutore', attestata per la prima volta in *I Tim*. 1,13, quando Paolo, parlando di sé prima della conversione si descrive come βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. Il sostantivo risulta impiegato sia per indicare in modo generico quanti vessavano i cristiani (cfr. ad esempio *Didach*. 5,2; Clem. Al. *strom.* 5,5,27; Eus. *in Is*. 1,73; 85; 2,3; *v. Const.* 1,2,26; 1,3,1; 1,4,11; Greg. Naz. *carm*. I,2,10 v. 704, etc.) sia come epiteto per principali nemici della Chiesa, in particolare Saulo (Orig. *hom.* 1 *in Ier*. 16 Παῦλον τὸν προδότην, Παῦλον τὸν διώκτην· «καὶ ζῆν ποιήσω», ἵνα γένηται «Παῦλος ἀπόστολος 'Ιησοῦ Χριστοῦ»; Ioh. Chrys. *hom. 55 in gen.* Οὕτως ὁ μακάριος Παῦλος ἀπόστολος γέγονεν ἀπὸ διώκτου, καὶ ὁ πρότερον πορθῶν τὴν 'Ελλκησίαν, ὕστερον αὐτὸς αὐτῆς γέγονε νυμφαγωγός [*PG* 54,483]; *hom.* 12 *in Ioh.* [*PG* 59,83) etc.]; l'imperatore Costanzo (cfr. Athan. *ar*. 40,2 τοῦτον γὰρ ἐξορίζων τὸν τύπον αὐτὸς ἐποίησεν, ἵνα καὶ ἐν ταῖς τιμωρίαις ὠμότερος τῶν πρὸ αὐτοῦ τυράννων καὶ διωκτῶν γένηται; 52,5) e Giuliano l'Apostata (Greg. Naz. *or*. 4, *passim*; 21,32); cfr. Lampe *s.v.* Gregorio impiega eccezionalmente διώκτης anche come aggettivo in *carm.* I,2,2 v. 515 διώκτης καιρός e I,2,34 v. 218 Ὅταν διώκτης κίνδυνον καιρὸς φέρῃ; cfr. Zehles - Zamora, p. 229.

50 καὶ πλέον

La costruzione del neutro avverbiale πλέον preceduto dal καί è ampiamente documentata nell'opera del Nazianzeno, dove è impiegata con funzione correttiva o rafforzativa: cfr. *or.* 4,88 διὰ τοῦτο μὲν οὖν καὶ πλέον ἀγανακτούντων...; 25,13 σὲ δὲ κινεῖ καὶ πλέον... ; *carm.* I,2,1 vv. 494 s. Ἰσακίδαι δ'Ἡσαῦ τε κακός, Ἰακώβ τε φέριστος· / καὶ πλέον, ἐκ γὰρ ἑνὸς δίδυμος γόνος οὐδὲν ὁμοῖος; I,2,29 vv. 117 s. ...ὥς κε φλέγῃσι / καὶ πλέον...; v. 139 τοῦτο δὲ καὶ πλέον ἐστὶ γελοῖον e molti altri esempi segnalati in Conte, pp. 97 s.

ἀεθλοφόροισι

L'epiteto, qui nella forma epica per ἀθλοφόρος, deriva dall'agonistica greca, dove era impiegato per i vincitori delle gare: cfr Hom. *Il*. 9,124; 266; 11,698; 22,22; 162; Pind. *Olymp*. 7,7; *Nem.* 6,23; etc. Presso gli autori cristiani il termine identifica i martiri, che, come atleti, lottano in difesa della loro fede e ottengono come premio il sacrificio per Cristo: cfr. *mart. Apoll*. 47; *mart. Scill.* 15 (Robinson, p. 117,7); *IV Machab*. 15 e 18. Sull'argomento cfr. Tringali, p. 265 e la relativa bibliografia. Per le attestazioni del termine nell'opera del Nazianzeno, che se ne serve solo in poesia, cfr. *epigr*. 102,2; 118,2; 152,2; 166,2; 167,6; 169,1; 170,2; 175,3; *carm.* I,2,1 v. 301; I,2,2 v. 316 (dove è attributo di πῶλος ed è impiegato con il valore letterale di 'invincibile'; cfr. Zehles - Zamora, p. 146); I,2,15 v. 52; I,2,29 v. 301; II,1,50 v. 51; II,2,3 v. 246. Sull'immagine degli atleti vincitori per rappresentare i martiri cristiani e, al termine della stagione delle persecuzioni, i monaci asceti cfr. Ruether, pp. 89-91.

51-58

La nuova azione del Maligno a danno del genere umano è presentata dal Nazianzeno attraverso una sequenza di immagini metaforiche, in cui varie forme di collettività sono condotte alla sciagura una volta private di una guida salda: senza condottiero l'esercito è destinato alla sconfitta (v. 53); la nave, priva di pilota, rimane in balia del vento che la infrange sugli scogli (vv. 54 s.); case, città, cori, greggi vengono danneggiati se chi è al comando non è in grado di farlo (vv. 56 s.). L'equiparazione di tali cadute a quella della Chiesa è esplicitata ai vv. 57 s. in cui, analogamente agli esempi precedenti, la responsabilità della crisi viene attribuita ai capi, λαοῖο πρόεδροι. Secondo il Nazianzeno per garantire la stabilità nella Chiesa è fondamentale la solidità morale della gerarchia ecclestiastica, dalla quale esige preparazione e consapevolezza del ministero. Spiega in *or*. 43,26, ricorrendo, come nel nostro carme, al confronto con la legge che vige nelle navi e nell'esercito: «Prima si

mette il remo nelle mani di colui che ora è pilota, e poi lo si sistema a prua e gli si affida il controllo di ciò che sta davanti: in questo modo viene posto al timone dopo che ha percorso un lungo tratto di mare e ha imparato a conoscere i venti. La stessa cosa può dirsi della vita militare: soldato, comandante, generale, questo è l'ordine migliore e proficuo per i sottoposti. Anche per noi le cose andrebbero meglio se funzionassero in questo modo»; la traduzione è di Spataru, pp. 111 s. Diversi i *loci paralleli* ai versi in esame: in *or.* 6,6 la situazione della Chiesa è accostata a quella di cori, eserciti, case, equipaggi di navi, che sopravvivono nella pace, ma sono distrutti da divisioni interne (Καὶ ἵνα παρῶ δήμους, καὶ πόλεις, καὶ βασιλείας, ἔτι δὲ χορούς, καὶ στρατούς, καὶ οἴκους, καὶ νηῶν πληρώματα, καὶ συζυγίας, καὶ ἑταιρείας, ὑπὸ μὲν εἰρήνης συνεχομένας, ὑπὸ δὲ στάσεως καταλυομένας), immagine che ritorna pressoché invariata in *carm.* II,1,11 vv. 686-688 (πῶς δ' ἄν ποτ' ἢ ναῦς ἢ πόλις, πῶς δ' ἂν στρατὸς / ἢ καὶ χοροῦ πλήρωμα, πῶς δ' οἶκος φίλος / σταίη πλέον τὸ βλάπτον ἢ κρατοῦν ἔχων). Significativa è anche la riflessione proposta in *or.* 22,3, dove l'autore contrappone due gruppi: quello dei ladri, dei congiurati, dei ribelli, e cioè quanti sono tenuti insieme da uno scopo riprovevole e superano le divergenze in vista di tale obiettivo, e quello rappresentato da un coro, da un esercito e dall'equipaggio di una nave, entità strutturate con un preciso ordine tra le parti costitutive, tanto che, venuta meno tale sinergia, sono destinate all'insuccesso.

51 s. Ὡς στρατὸν ἔγνω…

Nella produzione letteraria del Cappadoce è frequente il ricorso al lessico militare con valenza metaforica. In particolare il sostantivo στρατός è impiegato in riferimento al popolo d'Israele in *carm.* I,1,6 v. 66, I,1,36 v. 3 e I,1,38 v. 1 (passi ispirati a *exod.* 13,21 s.), come pure al v. 185 del nostro carme, mentre in II,2,4 v. 25 lo stesso termine serve a rappresentare la compattezza di uno sciame di api (cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 102). L'immagine bellica è usata dal Nazianzeno per esprimere la violenza degli attacchi eretici alla comunità ortodossa: è il caso di *or.* 25,12, dove l'azione di Lucio l'ariano verso i fedeli di Nazianzo è paragonata a quella di un esercito spietato contro un nemico inerme e pacifico, o di *or.* 43,31, in cui i sostenitori di Ario sono presentati come un contingente bellico, alla cui testa sono schierati gli stessi capi della Chiesa. Propria del Nazianzeno è poi la descrizione dell'esercito che si appresta a seguire il guerriero più valoroso, dopo che quest'ultimo ha aperto un varco nel muro: tale immagine è attestata in *or.* 6,13, dove è il demonio che apre una piccola breccia nel cuore dell'uomo per poi entrarvi totalmente, in *carm.* I,2,2 vv. 189 ss. per indicare come a un piccolo peccato, ne seguono poi velocemente tanti altri (cfr. Zehles - Zamora, pp. 137 s.) e in

I,2,8 v. 202, in un contesto totalmente diverso, per esprimere come la sofferenza più diventa forte e più avvicina il poeta a Dio.

52 ὀλοΐϊον... ἔχθος

Variante di ὀλοός, l'aggettivo ha poche attestazioni oltre al carme in esame: cfr. *Orac. Sib.* 5,33 (= 12,85) ἀλλ' ἔσται καὶ ἄιστος ὀλοίιος...; Greg. Naz. *carm.* I,2,14 v. 39 ἥ μοι γῆρας ἔχευεν ὀλοίιον...; II,2,6 v. 6 εἶδος... ὀλοίιον e Procl. *hymn.* 5,15 ...ὀλοίιον οἶστρον ἐρωῆς. La forma con quattro sillabe e due iota permette di accostare ὀλοίιος agli omerici ὁμοίιος e γελοίιος (vd. Chantraine, *Grammaire*, I, p. 168) e κολοίιος (secondo Knecht, p. 74, neologismo del Nazianzeno, attestato in *carm.* I,2,29 v. 55). Sull'argomento cfr. Bacci, p. 81.

ἔμβαλεν

Il verbo è attestato, sempre nella stessa posizione metrica, anche in *carm.* I,1,7 v. 46 Ὧδέ μοι ἀσχαλόωντι Θεὸς νόον ἔμβαλε τοῖον, per indicare lo scaturire dei pensieri nella mente del poeta ad opera di Dio, e nei carmi II,1,34 B v. 45 πατρώϊον ἔμβαλε πόντῳ (Piottante, *Inni*, p. 133) e II,2,3 v. 43 ἔμβαλες ἅλμῃ / πόρκην (Tringali, p. 112), dove, impiegato nel racconto dell'episodio di Policrate (Herodot. 3,40), esprime l'atto di gettare l'anello in mare.

53 ἀγοῦ πίπτοντος

Lo stesso concetto è espresso dal Nazianzeno in *epist.* 101,71 … διὰ τὸ ἀποίμαντον τέως καὶ ἀκυβέρνητον …; *or.* 25,10 … ἄνευ κυβερνήτου πλοῦν; 28,16 …μὴ ἀνεχομένους τὸ ἀνηγεμόνευτόν τε καὶ ἀκυβέρνητον; 32,5 πλοῦς ἀκυβέρνητος; *carm.* II,1,30 v. 51 ἔρημον οἰακοστρόφου. Per tali occorrenze cfr. Conte, pp. 115 s.

ἐς χθόνα νεύει

La costruzione di νεύω con ἐς χθόνα ricorre frequentemente in Gregorio, che la impiega sempre in posizione clausulare e in contesti diversi. In *carm.* I,1,34 v. 16 e I,2,1 v. 424 l'espressione rende l'effettivo atto di inclinare il capo verso terra, ma rilevante è anche il suo impiego con valenza metaforica: in I,2,2 v. 452 è riferita a coloro che sono stati detronizzati contrapposti a chi, ὑψίθρονος, siede su alti seggi, mentre in I,2,14 v. 83 esprime l'attrazione esercitata sull'uomo dalla mondanità e dalla dimensione terrena. Si veda pure I,2,17 v. 51, passo in cui Gregorio, descrivendo la verginità che si volge verso il basso, allude negativamente alle coabitazioni sospette tra uomini e donne vergini. Cfr. Sundermann p. 124.

Sulle attestazioni analoghe del verbo νεύω seguito da πρός e l'accusativo, cfr. Conte, pp. 186 s.

54 s.

L'immagine della nave in balia della tempesta come allegoria di una comunità, precisamente dello stato, in una situazione di disordine rappresenta un *topos* di grande successo, che dal celebre *frag*. 208a Voigt di Alceo gode di numerose attestazioni: Theogn. 667-682, Aesch. *Sept*. 62-68; *ibid.* 208-210; Polib. 4,44; Orat. *Od*. 1,14; etc. Cfr. Maria Grazia Bonanno, *Sull'allegoria della nave* (*Alcae. 208 V.; Hor. Carm. I 14)*, 'Rivista di Cultura Classica e Medievale', 18 (1976), pp. 179-197. Metafore legate al mare e alla navigazione sono frequenti anche nell'opera gregoriana (sull'argomento cfr. Ruether, pp. 92 s. ed i contributi di Lorenz e Freise); spesso il nostro autore paragona l'esistenza dell'uomo e le avversità che la funestano al periglioso tragitto di una nave, fino all'approdo in un porto sicuro, rappresentazione di Dio: cfr. *or*. 2,81; 9,4; *carm*. I,2,2 vv. 224-228; I,2,9 B vv. 57-60; I,2,31 vv. 1-2; II,1,17 vv. 5-8; II,1,34 A vv. 17 s.; II,1,45 vv. 317-323; II,1,50 vv. 55 s.; sull'argomento cfr. *infra*, nota ai vv. 31 s. di *carm*. II,1,10. Nel verso in esame la nave è allegoria della Chiesa, simbologia attestata fin dalle origini della letteratura cristiana e presentata da Daniélou, pp. 69-81, come frutto della sintesi tra la tradizione greco, dove la nave è simbolo dello Stato e più in generale della comunità, e la cultura giudeo-cristiana, dove è figura di Israele. L'accostamento ναῦς-Chiesa qui attestato permette perciò di confutare la tesi avanzata da Lorenz, pp. 239 s., che, non prendendo in considerazione il nostro carme, ha affermato che il Nazianzeno ricorre alla simbologia della nave esclusivamente in riferimento alla sua condizione e a quella dell'umanità, mai come immagine della Chiesa, in virtù dell'*aristokratischer Zug* della sua poesia. Ulteriori occorrenze di tale allegoria nell'opera del Cappadoce, già segnalate da Freise, p. 162, sono rappresentate da *carm*. II,1,30 vv. 50 s. ναῦν ὥς τιν' ἐν βυθοῖς / ἔρημον οἰακοστρόφου, in cui il popolo di Nazianzo alla morte di Gregorio il Vecchio è descritto come una nave senza nocchiero e in preda alle tempeste (sul passo cfr. anche Conte, pp. 112 s.), e da II,1,12 vv. 385-388, καὶ εἰ τοσοῦτο τὴν ἐμὴν ἔργον μόνην / ψυχὴν κυβερνᾷν ἐν βίου τρικυμίαις, / πῶς παντὶ δώσεις αὐχένας λαοῦ τόσου, / πλὴν εἰ καταδῦσαι τὸ σκάφος σπουδὴν ἔχεις. Per altre attestazioni della simbolica della Chiesa come nave cfr. Ps.-Clem. *epist. ad Jacopum* 14 Ἔοικεν γὰρ ὅλον τὸ πρᾶγμα τῆς ἐκκλησίας νηὶ μεγάλῃ …; Hipp. *Antichr*. 59 «Πλοίων γὰρ πτέρυγές» εἰσιν αἱ ἐκκλησίαι· «θάλασσα» δέ ἐστιν ὁ κόσμος, ἐν ᾧ ἡ ἐκκλησία ὡς ναῦς ἐν πελάγει χειμάζεται μὲν ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται. Ἔχει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς τὸν ἔμπειρον

κυβερνήτην Χριστόν; Const. App. 2,57 Ὅταν δὲ συναθροίζῃς τὴν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν, ὡς κυβερνήτης νηὸς μεγάλης μετ' ἐπιστήμης πάσης κέλευε ποιεῖσθαι τὰς συνόδους, παραγγέλλων τοῖς διακόνοις ὡσανεὶ ναύταις τοὺς τόπους ἐκτάσσειν τοῖς ἀδελφοῖς καθάπερ ἐπιβάταις μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ σεμνότητος; Lampe, *s.v.* ναῦς.

54 ποντοπόρον... νῆα

Il termine ποντοπόρος funge da epiteto per la nave già nei poemi omerici: tra le numerose occorrenze della formula segnalo *Il*. 1,439; 2,771; *Od*. 12,69; Soph. *Aiax* 250; etc. Cfr. *LSJ*, *s.v*. Nel *corpus* gregoriano l'aggettivo risulta attestato limitatamente alla produzione poetica: in *carm.* I,2,16 v. 20 e II,1,87 v. 6 è usato nella forma sostantivata per indicare il marinaio, mentre in *carm.* I,2,2 v. 228 e II,2,2 v. 21 è impiegato con valore metaforico. Nel primo caso è riferito all'incedere veloce della vergine, che naviga piuttosto che camminare, verso la meta finale (sul passo cfr. Zehles - Zamora, pp. 120 ss.); nel carme πρὸς Ἰουλιανόν è inserito nella metafora della vita come navigazione verso il porto ed attributo per gli uomini: cfr. Tasso, p. 233. Come nota Piottante, *Inni*, p. 69, accanto alla forma ποντοπόρος trova riscontro nell'opera del Cappadoce anche quella femminile eteroclita ποντοπόρεια, presente in *carm.* II,1,17 v.5 e II,1,34 A v. 17.

ἀήτης

Sostantivo di uso prevalentemente poetico, come già evidenziato da Platone in *Crat*. 410b: οἱ ποιηταὶ τὰ πνεύματα ἀήτας καλοῦσι. Impiegato sia al maschile che femminile, ἀήτης è attestato a partire da Omero (*Il*. 15,626; *Od.* 4,567); per altre occorrenze cfr. Hes. *op*. 621; 645; 675; Theocr. *idyll.* 2,38; *LSJ* s.v. Limitatamente all'impiego nell'opera del Nazianzeno cfr. Palla - Kertsch, p. 157. Gregorio ricorre al termine per designare in senso generico il vento (come in *carm*. I,2,1 vv. 278; 629; I,2,9 A v. 52 e II,2,7 v. 310), ma soprattutto per indicare le violente correnti d'aria che, durante la tempesta in mare, ingrossano le onde e sconquassano la nave (ad esempio in *carm*. I,1,28 v. 2; I,2,1 v. 437; I,2,14 v. 111 e II,1,1 v. 317 all'interno del racconto del naufragio vissuto dall'autore). Cfr. Sundermann p. 62; Zehles - Zamora, p. 163.

σκοπέλοισιν

Oltre che nella valenza letterale di 'scoglio' o 'pietra', con cui risulta attestato in questo verso, il termine è impiegato dal Nazianzeno con il significato metaforico di 'sfortuna', 'avversità', limitatamente a *carm.* II,1,2 v. 18 σταίην δεξιτερῆς, ἢ ἀγαθῶν σκοπέλους: cfr. a

proposito Baldoncini, p. 159, che riconduce l'immagine al testo biblico di *Is.* 8,14. Sul valore del sostantivo cfr. anche *infra*, nota ai vv. 121 s.

κυβερνητῆρος ἀήτης

Locuzioni di significato analogo sono già state oggetto di commento *supra*, nota al v. 53. A proposito del sostantivo κυβερνητῆρος, esso è attestato in questa forma solo nel carme in esame, in luogo del comune κυβερνήτης. Al significato originario di '*steersman*', '*pilot'*, con cui il termine risulta impiegato in questo verso (cfr. per altre occorrenze Hom. *Il*.19.43; *Od*. 9.78; Aesch. *Suppl*. 770; Herodot. 2.164; Thuc.7,70; Aristoph. *Thesmoph*. 837; etc.), si è affiancato quello metaforico di '*guide*', '*governor*' (vd. Eur. *Suppl*. 880, Plat. *Phaed.* 247c; etc.); cfr. *LSJ, s.v*. Quest'ultima accezione è stata fortemente valorizzata in ambito cristiano, dove è documentato come titolo cristologico (cfr. *Mart. Polyc*. 19,2; Greg. Naz. *or*. 4,78; *carm*. II,1,71 vv. 6 s.; etc.) o per designare i vescovi, come in Greg. Naz. *epist.* 156,3; *or*. 17,5; 18,2; *carm*. II,1,12 v. 161. Cfr. Conte, p. 126

57 s.

Fuorviante la traduzione del distico proposta da Rebillard, p. 245: «*for those who know it, this is the story of my trouble, however many of them are leaders of the people*».

ἀϊδρείη

Relativamente all'opera del Cappadoce il sostantivo presenta come unica altra attestazione *carm*. II,2,1 v. 99, dove esprime l'inconsapevolezza da parte del fedele cristiano delle rigide norme della vita anacoretica. Nel verso in esame va interpretato con il significato di 'imperizia', 'incapacità'.

σημάντορος

Il sostantivo, attestato anche al v. 102 del carme in esame, costituisce una forma poetica per 'guida', 'capo', documentata nella poesia epica a partire da Omero: cfr. Hom. *Il*. 4,431; 8,127; 15,325; *Od.* 19,314; *hymn. Hom.* 4,367; Ps.-Hes. *scut*. 56; Apoll. Rhod. 1,175; etc. Cfr. *LSJ, s.v.* Come nota Bacci, p. 87, nell'opera del Nazianzeno σημάντωρ presenta quattro attestazioni, oltre alle due relative alla nostra poesia: in *carm*. I,1,5 v. 14 il termine è riferito a Dio (σημάντωρ παντός), in I,2,2 v. 347 al sacerdote, guida spirituale della vergine (Χριστὸν ἐπιχθόνιον, ζωῆς σημάντορα σεῖο), in II,1,19 v. 57 a Basilio (Αὐτὰρ ἐπει ζωῆς σημάντορι καὶ τόδ' ἔαδεν) ed infine in II,2,6 v. 13 allo sposo, presentato alla giovane Olimpiade come ὀφθαλμὸν βιότοιο, τεῆς σημάτορα βουλῆς..

58 λαοῖο πρόεδροι

'Capi del popolo'. La *inctura*, documentata per la prima volta in Eusebio, *psalm*. 81 (*PG* 23,981,42) ὁ δὲ μετὰ χεῖρας ἀκολούθως ἐκείνοις τῶν προέδρων τοῦ λαοῦ κατηγορεῖ, è impiegata dal Nazianzeno in *carm*. II,1,11 vv. 30, 1510, 1546 e II,1,30 v. 69. Numerose le formule analoghe attestate nell'opera del Cappadoce per designare i sacerdoti: cfr. ad esempio *or*. 2,63 ... τοῦ λαοῦ τοὺς προέχοντας; 113 ... ἡγουμένους τοῦ λαοῦ μου καὶ ἄρχοντας...; 18,16... τοὺς νῦν τῶν λαῶν προστάτας; *carm*. II,1,11 v. 824 ...τοῦδε λαοῦ πρεσβύτης...; II,1,12 v. 161 …λαοῦ κυβερνῆταί τε, καὶ στρατηλὰται...; II,1,34 B v. 34...λαῶν ἡγεμόσιν... e diversi esempi forniti da Conte, pp. 135 ss.

59-115

Dopo aver ricondotto i problemi della Chiesa ai suoi pastori, l'autore focalizza la sua polemica contro le modalità di reclutamento del clero, aspetto che ritiene all'origine di tale decadenza. Attraverso la contrapposizione, già sperimentata ai vv. 27-31, tra la condizione delle origini e la realtà contemporanea, l'autore condanna l'ascesa indiscriminata sul seggio episcopale di individui privi di qualsiasi preparazione e di una sincera vocazione. In passato la purezza della comunità veniva preservata con cura da qualsiasi forma di contaminazione: gli omicidi venivano isolati in apposite città (πρόσθε μὲν ἀνδροφόνοισι φυγῆς πτολίεθρα τέτακτο v. 59); erano stabiliti degli spazi in cui abbandonare le vittime dei sacrifici espiatori (καὶ χῶρός τις ἔην ἀποπομπαίοις θυέεσσι v. 60); per la sepoltura degli stranieri era stato adibito un luogo preciso (καί τις καὶ πικρίης καὶ αἵματος... v. 61), acquistato dai sommi sacerdoti con i trenta denari restituiti da Giuda dopo il tradimento di Gesù (vv. 62-65). Tale cautela, legata alla sacralità del luogo religioso, appare ora totalmente dimenticata: chierici e non, riversano nella Chiesa ogni forma di crimine e scelleratezza (vv. 66 s.). Se in passato la gerarchia ecclesiale era percepita come un luogo privilegiato, riservato solo ai migliori, ben distinto dal resto della comunità religiosa (vv. 68-71), ora l'accesso è consentito a chiunque e avviene in maniera indiscriminata, come se un araldo invitasse tutti a gran voce a farsi avanti per ricoprire una cattedra (vv. 75-115).

59-67

Il Langus, pp. 41 s., interpreta questi versi in maniera allegorica, leggendo in essi una polemica contro un provvedimento di Teodosio I, il quale avrebbe allontanato gli eretici dalla Chiesa generando una situazione di disorientamento e di caos interno: *Theodosius Magnus*

primum constituit, ut simulacrorum delubra ubique locorum in imperio Romano ex ipsis fundamentis everterentur: cum a decessoribus eius Romanis principibus, sacrificiis omnibus interdictis, clausa tantum essent, Iuliano excepto… Idem Theodosius, sicut et Imperii eius socii et successores, ab omni haereticos submoverunt Ecclesiarum limine… Hoc factum divo Gregorio improbatur, propter ordinis confusionem in Ecclesiam catholicam intro ductam. Qui per amaritudinem, sive sortem amaram haereses designati: sicuti per ἀποπομπᾶια, cavendaque seu detestanda sacra, et sanguinem, sacrificia Paganorum et forsitan Iudaeorum quoque». Critiche alla proposta del traduttore sono mosse dal Billius (cfr. al riguardo *Bill. 3*, p. 1314 *schol*. 6), secondo cui *nulla enim hoc loco allegoria est*. Il francese sottolinea inoltre che la polemica con Teodosio, individuata dal Langus in questi versi, non troverebbe riscontro, dal momento che il Nazianzeno rimproverò all'imperatore esattamente il contrario, di essere stato troppo debole con gli eretici e di aver concesso loro troppa libertà.

59 πρόσθε μὲν

La locuzione è posta in correlazione oppositiva con νῦν δὲ del v. 66, per rendere il confronto, già visto ai vv. 27-31, tra la condizione delle origini e quella dell'età del Nazianzeno. La stessa costruzione è attestata in *carm*. I,2,1 vv. 182-186, dove mette in luce la differente situazione dell'uomo prima e dopo il sacrificio di Cristo: πρόσθε μὲν ὠδίνεσκε βίος καὶ κόσμος ἔραζε, / καὶ χθονίων βασιλῆα πολὺς ἀμφίστατο λαός, / οὓς μεγάλου Βασιλῆος ἀφηρπασε κερδοσύνῃσι. / Νῦν δ' αἰνῆς κακίης Χριστὸς ἀπὸ χειρὸς ἐρύσσας, / ἂψ ἀνάγει πρὸς Ἄνακτα μέγαν καὶ κόσμον ἀρείω.

ἀνδροφόνοισι

Impiegato nel verso in esame per indicare quanti si macchiano di omicidio, il termine ha origine omerica, dove è attestato limitatamente all'Iliade come epiteto per Ettore (cfr. Hom. *Il*. 1,242; 6,498; 9,351; etc.) e per le mani di Achille (l'unica occorrenza è costituita da *Il*. 18,317); *LSJ s.v*. Come ha giustamente notato Ricceri, pp. 93 s., il Cappadoce si è servito dell'aggettivo soprattutto in riferimento al Maligno, responsabile della morte morale degli uomini: tra le numerose occorrenze cfr. *carm*. I,1,4 v. 49; I,1,8 v. 112; I,1,15 v. 8; II,1,32 v. 53, II,1,55 v. 4; etc.

πτολίεθρα

Riferimento alle sei città, menzionate dell'Antico Testamento (*num*. 35,6-34; *deut*. 4,41-43; 19,1-14; *Ios*. 20,1-9; etc.), nelle quali chi aveva commesso un omicidio involontario poteva trovare rifugio e protezione dai vendicatori. Il sostantivo, forma forte per πόλις, risulta

impiegato dal Nazianzeno anche in *carm.* II,1,1 v. 368 e in *epitaph.* 106,1 (= *Anth. Pal.* 8,135,1).

60

Allusione al rito ebraico del *kippur*, il sacrificio di espiazione. Secondo la descrizione di *lev.* 16, 20-22, il sommo sacerdote liberava il popolo dai peccati riversandoli su un capro, che, abbandonato nel deserto e destinato ad una morte sicura, serviva ad allontanare dalla comunità tutti i mali.

ἀποπομπαίοις

Il termine, usato da Gregorio solo in questo passo, è attestato per la prima volta in *lev.* 16,8 e 10, passi in cui indica il capro emissario, destinato in espiazione ad Azazel, angelo caduto probabilmente da identificare con Satana. Nei Settanta traduce l'ebraico *Azazel*, nome che nella sua stessa composizione - *es*, capra, e *asàl*, andarsene – indica il capro in procinto di andare via. Per altre attestazioni di ἀποπομπαῖος cfr. Athan. *in psalm. 29* (*PG* 27,156,42); Greg. Nyss. *Steph.* 1; *Eunom.* 3,7 (II, p. 228, 24) ed in particolare Iust. *dial.* 40,4, dove l'episodio biblico della scelta dei due capri, uno offerto in espiazione e l'altro in oblazione, è letto allegoricamente come annuncio delle due venute di Cristo. Cfr. Lampe, *s.v.*

61 ss.

L'*ager acerbitatis et sanguinis* (traduzione di *Bill. 3*, p. 819) è il campo acquistato dai capi dei sacerdoti con i trenta denari restituiti da Giuda e poi adibito alla sepoltura dei forestieri. Come si può evincere dal v. 63, in cui Gregorio allude alla somma versata per il tradimento, il Cappadoce segue il passo biblico di *Matth.* 27,5-8, nel quale l'*Akeldamà* è chiamato Ἀγρὸς Αἵματος in quanto acquistato con denaro 'prezzo di sangue', impiegato cioè per la morte di Gesù. Diversa è la versione narrata in *act.* 1,18-19, dove il nome del campo è legato al fatto che su quelle terre si suicidò Giuda.

ὑστατίοισιν / ἤμασιν

La *iunctura*, che indica in questo contesto gli ultimi giorni della vita umana di Gesù, è generalmente impiegata dal Cappadoce in riferimento a quelli che precedono la rivelazione di Cristo ed il giudizio finale, come avviene ad esempio al v. 172 del nostro carme: ἔσπεται ὑστατίοισιν ἐν ἤμασιν ἀμτιτάλαντα. Per ulteriori attestazioni nelle poesie di Gregorio rimando a Moroni, *Nicobulo*, p. 255.

63

L'autore sottolinea la sproporzione tra la misera somma offerta dai Farisei, μισθὸν κακὸν καὶ τυτθὸν, e ciò che con essa viene acquistato, Gesù, presentato come ἀτίμητος, inestimabile. Il motivo è attestato anche in *or*. 26,16 δι' ἃ ζηλοτυπεῖ τὸ γλωσόκομον ὁ κλέπτης, καὶ τὸν Θεὸν προδίδωσι τριάκοντα ἀργυρίων, τὸ δεινότατον. Τοσούτου γάρ, οὐχ ὁ προδιδόμενος, ἀλλ' ὁ προδιδοὺς ἄξιος; 29,20 ...πωλεῖται, καὶ λίαν εὐώνως, τριάκοντα γὰρ ἀργυρίων, ἀλλ' ἐξαγοράζει, καὶ μεγάλης τιμῆς, τοῦ ἰδίου γὰρ αἵματος; *carm*. I,2,15 vv. 107 s. Ποῦ δὲ δυωδεκάδος συνάριθμος ἦν, ὅτ''Ιούδας; / Κέρδεος ἀντ' ὀλίγου ἀμφεχύθη σκοτίην. Sulla consistenza di tale μισθός, l'unica fonte biblica che specifica l'importo dei trenta denari è costituita da *Matth*. 26,15. Per i numerosi riferimenti alla figura di Giuda Iscariota presenti nell'opera di Gregorio si rimanda a Moroni, *Asceti*, pp. 215 nota 38.

64 ἄληπτος

L'aggettivo in esame è per lo più impiegato dal Nazianzeno con valenza metaforica. È attestato nell'accezione di 'incomprensibile', nel senso di irraggiungibile all'intelletto umano, in *or*. 28,5; 38,7 e 45,3 dove è riferito alla natura divina ed in *or*. 29,8; 30,2 a proposito della generazione del Figlio. Sull'influenza neoplatonica di tale accezione cfr. Moreschini, *Gregorio*, pp. 40-42, che menziona il termine tra gli aggettivi comunemente impiegati dal Cappadoce nell'ambito della cosiddetta teologia negativa. A tale significato si aggiunge quello morale di 'irreprensibile', attestato in *or*. 2,69 per descrivere il ritratto ideale dei vescovi auspicato da San Paolo (1 *Tim*. 3,2 e *Tt* 1,7), in *or*. 43,24 in riferimento a Basilio, θεία καὶ ἄληπτος ψυχή, e in *carm*. II,1,12 v. 774. Nel verso in esame, diversamente dall' *usus scribendi* del Nazianzeno, l'aggettivo è impiegato nel valore letterale di 'inafferrabile', come specifica la sua costruzione con il dativo χείρεσιν: Gesù sarebbe stato concretamente intangibile, irraggiungibile alle mani dei suoi carnefici, se egli stesso non avesse voluto sacrificarsi per la redenzione dell'umanità. Gli autori cristiani esprimono di norma l'intangibilità di Dio attraverso l'aggettivo ἀναφής, già usato da Platone in *Phaed*. 247c per designare l'essenza dell'iperuranio; il termine è usato raramente da Gregorio, che ne fa ricorso limitatamente a *or*. 6,22; 28,7 e 41,9. Cfr. Moreschini, *ibid*.

66 μόρου

Nel verso in esame il sostantivo μόρος è impiegato autonomamente, senza aggettivazione, con il significato di 'morte', secondo un uso proprio del Nazianzeno; cfr. Zehles - Zamora p.

190. Lo stesso avviene al v. 124 del nostro carme, δείδια δ' αὖ παίδων Ἀαρὼν μόρον…, e in *carm*. I,1,14 v. 12 Πρωτοτόκων δὲ μόρος ἡ δεκάτη βάσανος; I,2,1 v. 425, καὶ μόρος ἀρχεγόνοιο λυτῆς διὰ σαρκὸς ὁδεύων; I,2,2 v. 115 ... ἔνδον μόρος, εἶδαρ ὕπερθεν; I,2,14 v. 53; etc. Con la stessa accezione μόρος è impiegato di norma in unione con l'aggettivo κακός, formula attestata a partire da Omero (*Il*. 6,357; 21,133; *Od*. 1,166; etc.) ed usata dal Nazianzeno limitatamente ai *carm*. I,2,2 v. 433 e I,2,15 v. 89.

67 ὅσοι ξεῖνοί τε καὶ ἕρκεος ἡμετέροιο,

Attraverso questa espressione Gregorio intende distinguere i chierici, presentati come coloro che fanno parte del recinto di Dio (ἕρκεος ἡμετέροιο), dai laici (ξεῖνοι), che sono estranei a questo gruppo; tanto i primi quanto i secondi, concepiscono ormai la Chiesa come un luogo di nefandezze. In questo caso il termine ξεῖνοι, forma epico-ionica per ξένοι, non va inteso con il valore di 'eretico', 'estraneo' alla fede cattolica o 'pagano', accezione con cui è solito ricorrere presso gli autori cristiani e nel *corpus* gregoriano (cfr. ad esempio *or*. 18,4; 31,22; 33,15; *carm*. II,1,11 v. 1144; 1215; II,1,16 v. 27; 158; II,1,30 v. 11; II,1,39 v. 49); cfr. E. Fascher, *Zum Begriff des Fremden*, 'Theologische Literaturzeitung' 96, 1971, pp. 161-168. L'aggettivo esprime piuttosto la condizione di chi non appartiene al gruppo sacerdotale, descritto come 'recinto' di Dio secondo un'immagine ispirata a *Ioh*. 10,16. Tale allegoria, resa attraverso il sostantivo ἕρκος in luogo del più frequente αὐλή (cfr. *or*. 18,6; 28,9; *carm*. II,2,1 v. 230), viene riproposta al verso successivo, dove la Chiesa antica è definita ἕρκος ἀρίστων e trova riscontro anche in *carm*. II,1,1 vv. 427 s. quando Nonna, incinta, prega di poter avere un figlio maschio e di poterlo consacrare al servizio di Dio, κοῦρον ἐγὼ μὲν ἴδοιμι, σὺ δ' ἕρκεος ἐντὸς ἐέργοις / Χριστὲ ἄναξ ὠδῖνος ἐμῆς ἐριθηλέα καρπόν (per il commento al passo rimando a Bénin, p. 741).

68-71

Il Langus, p. 42, legge in questi versi un riferimento specifico alla chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli, sede principale dell'attività pastorale del Nazianzeno dopo la consacrazione a vescovo nel novembre del 380: «*his versibus augustum sanctae et aeternae Sophiae sive Sapientiae, quae Christus est, templum denoratur, opus mirificum: quod Constantius Magnus costruxit et filius eius Costantius absoluit… Iustinianus vero, quia incendio sub Arcadio foedatum fuerat, instauravit…*». Accogliendo le obiezioni già sollevate da Billius (cfr. *Bill. 1*, p. 822, *schol*. 6 e *Bill. 3* p. 1314 *schol*. 7), ritengo che Gregorio, nel menzionare edifici (ἕδος, v. 68) ed elementi caratteristici dell'architettura religiosa (βῆμα v. 68; κιγκλίδα v. 70), se ne

serva come metonimia per indicare la comunità ecclestiastica e non intenda riferirsi ad un santuario specifico, sede del culto.

68 σοφῶν ἕδος

Costruzioni analoghe, caratterizzate dalla presenza del sostantivo ἕδος, vengono impiegate dal Cappadoce per presentare luoghi o edifici ben precisi: cfr. *carm.* II,1,10 v. 4 Ἑωκωνσταντίνου κλεινὸν ἕδος μεγάλου e II,1,11 v. 15 … εὐγενῶν ἄλλων ἕδος per la descrizione di Costantinopoli; II,1,15 v. 49 Κλεινὸν Ἀναστασίης χαίροις ἕδος in riferimento all'Anastasia; II,1,16 v. 59 …καὶ μεγάλαυχον ἕδος Χριστοῖο μαθητῶν a proposito della Chiesa dei Santi Apostoli e II,2,5 v. 227, dove la scuola di Berito è presentata come sede delle leggi Ausonie νόμων ἕδος Αὐσονιήων.

69 βῆμα

Impiegato nel greco classico per indicare la tribuna dalla quale si parlava in assemblea o in tribunale (cfr. Antiph. 6,40; Thuc. 2,34,8; Aristoph. *Plut.* 382; Demost. 18,66; etc.; cfr. *LSJ*, *s.v.*), il sostantivo designa nel vocabolario cristiano l'area della chiesa riservata al clero, una piattaforma rialzata in cui erano presenti l'altare, la sedia del vescovo, il banco per i sacerdoti, il leggio e che era separata per mezzo di una transenna dalle zone destinate ai fedeli; per tale accezione cfr. Greg. Naz. *or*. 40,46; *carm.* II,1,8 v. 3; II,1,12 v. 437; Ioh. Chrys. *sac*. 6,4; *hom. 31 in Rom.* 2 (*PG* 60,669); Theodoret. *haer*. 4 (*PG* 83,436) e molte altre occorrenze segnalate in Lampe, *s.v.*

ἀγγελικῇσι χοροστασίῃσι

La stessa *iunctura* è attestata anche in Bas. *hom.* 15 (*PG* 31,465); Greg. Naz. *or*. 15,5; Ioh. Chrys. *hom. 1 in Is.* 6:1 1; Theod. Stud. *epist*. 9; etc. Frequenti presso gli autori cristiani le formule analoghe: cfr. ad esempio Syn. *hymn.* 4,18 ἀγγελικᾶς... χορείας; Eus. *praep. ev.* 7,17,7 ἀγγελικοῖς χοροῖς; Greg. Naz. *carm.* I,1,3 v. 93 ἀγγελικοῖσι χοροῖσι...; I,2,6 v. 21 ἀγγέλων χοροί; II,1,12 v. 210; Ioh. Chrys. *in Psalm.* 101-107 Κἀκεῖ γὰρ εὐλόγει σὺν ἀγγέλων χοροῖς ὑπὲρ ἐπουρανίων ἀγαθῶν καὶ τελείων; Cyr. Al. *hom. in pasch.* 1,1 τοῖς εὐαγέσι τῶν ἀγγέλων χοροῖς ἐν οὐρανῷ συνδιαιτώμενοι; Procl. *Plat. Alcib.* 32,3 ὅθεν δὴ πληροῦνται μὲν οἱ τῶν ἀγγέλων χοροὶ τῆς τοῦ ἔρωτος μετουσίας; Rom. Mel. *hymn.* 62,5,1 Ὅπλοις στεφόμεθα εὐδοκίας τοῖς ἀΰλοις οἱ πάντες τῶν ἀγγέλων χοροῖς παντόθεν περικυκλούμενοι. L'immagine del coro, impiegata dagli autori cristiani per i vari spiriti celesti (non solo angeli, ma anche profeti, martiri, apostoli, vergini), ha probabilmente origine platonica (cfr. Plat. *Phaed*. 247a; 250b; ma anche Plot. *Enn.* 4,8,2,20-

22): cfr. Sundermann, p. 96; Benìn, p. 672. Per la rappresentazione degli angeli da parte del Nazianzeno cfr. Rousse, *Les Ange set leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze*, 'Mélanges de Science Religieuse' 22, 1965, pp. 133-152; Piottante, *Inni*, pp. 91 s.; Richard, p. 139. Nel carme in esame l'espressione βῆμα... ἀγγελικῇσι χοροστασίῃσι, come le precedenti, va letta come una metafora riferita alla comunità sacerdotale: i religiosi vengono accostati ai cori degli angeli dal momento che, in virtù della loro purezza e della vicinanza al mistero divino, fungono anch'essi da intermediari tra Dio e l'uomo.

70 κιγκλίδα

Il sostantivo indica le transenne che separavano nella chiesa la parte riservata al clero da quella in cui sedevano i fedeli. L'immagine, come i termini ἕρκος al v. 68, βῆμα al v. 69 e il successivo ὅρον al v. 71, viene utilizzata da Gregorio per marcare la necessaria distinzione tra laici e sacerdoti, necessaria a preservare la purezza della sfera divina. Nel verso in esame la cancellata separa allegoricamente il mondo terreno, mutevole ed instabile (τοῦδε μένοντος), e quello divino, immobile e sicuro (τοῦ τε παριπταμένοιο). Similmente commenta *Bill. 3*, p. 1314 *schol.* 7: *exponit quid cancelli illi temporum significent, quibus Laicis a Clericis dirimuntur, nimirum distinctionem mundi huius fluxi ac perituri, et alterius certi et sempiterni. Atque hic etim fallitur Langus dum de Sanctae Sophiae templo sermonem haberi existimet: cum Gregorius in genere de omnibus templis loquatur.* La stessa immagine è attestata in un analogo contesto polemico in *carm.* II,1,11 vv. 39 s., dove Gregorio, denunciando l'indegnità morale di tanti membri del clero, afferma che le transenne non separano più due diverse scelte di vita, cioè sacerdozio e laicato, bensì gradi di boria: ὅσον τὸ βῆμα τοῦ τρόπου κατήγορον, / κιγκλὶς διείργουσ' οὐ βίους, ἀλλ' ὀφρύας. Per significati letterali e traslati di κιγκλὶς cfr. *ThGL* V, col. 1544.

70 s. κόσμων δύο, τοῦ τε μένοντος, τοῦ τε παριπταμένοιο

La contrapposizione tra la stabilità del mondo divino e la mutevolezza di quello terreno ha origine nella platonica distinzione tra il mondo intellegibile e quello sensibile: cfr. Plat. *Phaed.* 79d.; *res.* 381b-c; *Tim.* 27 ss.; etc. Il tema è stato poi ripreso dalla letteratura cristiana, a sostegno dei numerosi passi biblici in cui si insiste sul carattere transitorio del creato e sull'assenza di cambiamento in Dio (*Is.* 51,12; *Malach.* 3,6; *Hebr.* 10,34; etc.). Cfr. Bénin, pp. 642 s. Gregorio affronta più volte questa tematica, in particolare in *or.* 18,3, dove si è esprime con una terminologia molto vicina a quella dei versi in oggetto ...καὶ τῶν δύο κόσμων, τοῦ τε παρόντος καὶ οὐχ ἑστῶτος, καὶ τοῦ νοουμένου καὶ μένοντος· καὶ πείσας, τοῦ μὲν περιφρονεῖν τὸ ἀπατηλόν, καὶ ἄτακτον, καὶ ἀνώμαλον, καί, ὥσπερ ἐν κύμασιν,

ἄνω καὶ κάτω φέρον τε καὶ φερόμενον· τοῦ δὲ προστίθεσθαι τῷ παγίῳ, καὶ σταθερῷ, καὶ θεοειδεῖ, καὶ ὡσαύτως ἔχοντι, καὶ πάσης ἐλευθέρῳ ταραχῆς καὶ συγχύσεως. La stessa riflessione ritorna anche in *epist*. 61,3 e *carm*. II,1,1 vv. 213 s. Questa distinzione tra realtà terrena e ultraterrena si estende anche alla contrapposizione tra i beni materiali e spirituali, i primi possesso provvisorio e in balia della sorte, i secondi ottenibili dedicandosi totalmente alle cose divine, patrimonio perenne e libero da ogni turbamento. Il motivo compare costantemente nell'opera del Cappadoce; cfr., a titolo esemplificativo, *or*. 2,74; 14,19-20; 17,4; 43,13; *carm*. I,2,15 vv. 111-113; II,1,45 vv. 77 s.; etc. Cfr. Moreschini, *Gregorio*, pp. 26 s.

71 παριπταμένοιο

Il verbo παραπέτομαι è impiegato dal Nazianzeno, limitatamente alla forma participiale, in altri due *carmina*, sempre per esprimere un'idea di sfuggevolezza e labilità: mi riferisco ai vv. 77 s. del *carm*. II,1,45 Ἤτοι ὁ μὲν χθονίοισιν ἰαίνεται, ὥσπερ ἐπ' ἐσθλοῖς, / τοῖς οὐχ ἱσταμένοις, ἀλλὰ παριπταμένοις, dove la forma verbale, come nel carme in nostro esame, esprime la precarietà dei beni terreni, e al *carm*. II,1,87 v. 17 s., ὡς στεροπή τις, / πρίν με φάους κορέσαι, ὦκα παριπταμένη, in cui rende l'evanescenza del lampo, il cui bagliore svanisce in un istante ed è a malapena percepibile.

ἡμερίων

Come segnala Tasso, pp. 117 s., il termine ἡμέριος, il cui significato letterale è 'della durata di un giorno', è spesso impiegato dal Nazianzeno per indicare i mortali, in contrasto con la dimensione atemporale propria di Dio: cfr. *carm*. I,2,1 v. 234; I,2,14 vv. 44 e 120; I,2,15 v. 4.

73 ἀκληΐστοιο θύρης

La locuzione, attestata per la prima volta in Eur. *Iph. Aul*. 340, trova riscontro anche in Philostr. *v. Apoll*. 5,31; 8,21 e Eus. *Hier*. 33,8. L'immagine della porta aperta e del conseguente ingresso libero per tutti (πᾶσιν... δρόμος) esprime la facilità con cui era possibile intraprendere la carriera ecclestiastica. Gregorio la impiega con la stessa finalità anche in *or*. 2,79 Ἠνοίξαμεν δὲ πᾶσιν οὐ πύλας δικαιοσύνης, ἀλλὰ θύρας λοιδορίας τε καὶ τῆς κατ' ἀλλήλων θρασύτητος. L'allegoria è attestata in altri *loci* del *corpus* gregoriano, in contesti molti diversi: in *or*. 12,1 la porta è immagine della bocca che il Nazianzeno tiene aperta o chiusa in base all'opportunità del momento, mentre in *or*. 21,22 e 39,7 la locuzione θύραν ἀνοίγειν esprime il dilagare senza freno di passioni negative. La

porta è anche metafora dell'udito (già in Plat. *symp*. 218b), accesso che il Cappadoce invita a serrare davanti ai cattivi discorsi: cfr. *carm*. I,2,2 vv. 76 s.; I,2,6 v. 35 (= I,2,30 v. 10), II,2,6 v. 73; cfr. Bacci, p. 116.

73 s. ὡς δοκέω μοι.. ἀκούειν

La medesima costruzione del verbo δοκέω con l'infinito di ἀκούω, impiegata per introdurre un discorso diretto o per riprendere la narrazione dopo di esso, è attestata nell'opera del Cappadoce in *or*. 34,1 περὶ οὗ καὶ νῦν ἀκούειν δοκῶ μοι λέγοντος τοῦ Πατρός· Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν Υἱόν μου; 42,7 Δοκῶ μοι κἀκείνης ἀκούειν τῆς φωνῆς …; *ibid*. 9 ταῦτα καὶ ἀκούειν λέγοντος ἐδόκουν.

74-111

Gregorio immagina che un araldo, un messaggero generico, privo di fisionomia e personalità, «assai più una voce che un individuo» (vd. Trisoglio, *Chris. Pat.*, p. 21), declami pubblicamente un bando, invitando i personaggi più peccaminosi della società a candidarsi per un posto nella gerarchia ecclestiastica. L'espediente dell'annuncio è impiegato anche in *carm*. II,1,11 vv. 1724-1732 in un analogo contesto di critica ai vescovi. Come ha già evidenziato Jungck, p. 222 a proposito del passo menzionato dal carme *de vita sua*, il discorso dell'araldo sembra riecheggiare quello di Gesù in *Caesar*. 38,6, opera satirica di Giuliano l'Apostata, in cui l'autore, attraverso una parodia sacrilega del messaggio biblico (cfr. *Marc*. 16,16; *Luc*. 18,13; *act*. 2,38 e 22,16), ironizza sul carattere espiatorio del battesimo, scelta opportunistica per riscattarsi velocemente dai peccati. Nel nostro carme il ricorso alla figura del banditore e al suo annuncio risulta funzionale a denunciare in modo sarcastico e ironico la facilità con cui chiunque, senza alcuna selezione legata alla verifica della preparazione teologica o dell'integrità morale, poteva accedere al vescovato. L'idea stessa di un bando pubblico, pronunciato in mezzo alla folla e rivolto ad essa, stride con l'immagine elittaria del clero delineata dal Cappadoce nei versi precedenti (vv. 68 s.). La polemica è poi enfatizzata dal contenuto del messaggio. All'iniziale appello ai destinatari, un compatto blocco di versi che costituisce un vero e proprio *Sünderkatalog* (vv. 75-89), segue l'energico invito al soglio episcopale, enfatizzato dall'anafora di δεῦρ' ἴτε ai vv. 89 s.: il seggio, infatti, è pronto per tutti, disponibile anche per coloro che non lo desiderano (vv. 89-91). L'episcopato è ormai paragonabile a una nuova Manna dal cielo (vv. 92-95) ed è accostato per la sua accessibilità agli elementi della terra, a disposizione di tutto il creato (vv. 96-99). Infine l'appello viene esteso anche a quanti si occupano delle attività manuali (contadini, carpentieri, calzolai,

cacciatori, fabbri, vv. 100 s. Μὴ τέ τις οὖν ἀροτήρ, μὴ τέκτων, μὴ σκυτοεργός, / μὴ θήρην μεθέπων, μήτ' ἔμπυρον ἔργον ἐλαύνων), affinché accantonino gli arnesi del mestiere e, facendo pressione nella mensa divina, possano trovare posto nella gerarchia ecclesiastica (vv. 100-107). Il nuovo arrivato, sebbene non idoneo, scalzerà il predecessore, un vescovo saggio, descritto dal Nazianzeno come modello di fede incorrotta e con i tratti di un asceta (vv. 107-111). Le parole del banditore si concludono con l'amara constatazione della decadenza morale dei pastori di Dio: invece di imitare il loro esempio, come fa un pittore rispetto a un archetipo da rappresentare sulla tavola, i fedeli intraprendano la via opposta (vv. 112-115).

74 κήρυκος

Nel passo in esame il termine indica un generico banditore. Più frequentemente è impiegato da Gregorio per definire colui che è araldo del Signore, in quanto ispirato da Dio: Giovanni (*carm.* I,1,12 v. 33; *or*. 19,11; 45,18), Giona (*carm*. II,1,68 v. 66), Paolo (*or*. 18,14; 32,15); Basilio (*or*. 43,75) e Alessandro, ultimo vescovo niceno di Costantinopoli prima dell'avvento del Nazianzeno (*or*. 36,1). La locuzione τοῦ Λόγου κῆρυξ è spesso attestata anche in riferimento a Gregorio stesso e al suo impegno pastorale: cfr. *or.* 22,8; 23,13; 33,11; 37,4; 41,14; *carm.* II,1,20 v. 5; II,1,55 v. 19.

75-89

L'*incipit* del bando, rappresentato dall'indicazione dei destinatari, costituisce una lunghissima successione di personaggi corrotti e peccaminosi, delimitata dalla presenza nella parte incipitaria dei vv. 75 e 89 della formula δεῦρ' ἴθ'. Anche in questa occasione il Cappadoce ricorre alla pratica dell'elencazione, di cui si serve frequentemente nei suoi scritti e sempre per assemblare cataloghi di vizi umani o di personaggi che ne sono affetti: su questo aspetto rimando a Moroni, *Nicobulo*, p. 241 e alla relativa bibliografia. Nel carme in esame attraverso il proclama del banditore l'autore tratteggia con veemenza ed ironia tagliente la corruzione morale di quanti vede sulle cattedre episcopali. Come sottolinea Pellegrino, pp. 44-48, il Nazianzeno non riesce a trattenersi, a rimanere spettatore esterno: in questa appassionata denuncia si uniscono la voce del Gregorio uomo, che si scaglia contro i suoi nemici personali, e quella del Gregorio sacerdote, che, in quanto tale, condanna, prendendone le distanze, i mali della Chiesa contemporanea. In questo lungo elenco di peccatori l'autore inizia denunciando vizi tradizionali, comuni a tutti gli uomini, la cui condanna, prima di essere affrontata dagli autori cristiani, era già stata motivo di riflessione nel mondo pagano, con la diatriba cinico-

stoica e la *popularphilosophie.* A partire dal v. 81 l'attacco inizia ad essere più specifico e a riferirsi a colpe che Gregorio riscontra in quanti hanno abbracciato il sacerdozio: la doppiezza, l'immaturità spirituale, la scarsa preparazione teologica. L'autore non sembra pertanto muoversi casualmente, bensì seguire una successione ben ragionata.

75 Δεῦρ' ἴθ'

Formula di transizione attestata più volte in Gregorio. Per le varie occorrenze vedi Sundermann, p. 97; Crimi - Kertsch, p. 339.

κακίης ἐπιβήτορες

Il sostantivo ἐπιβήτωρ è qui impiegato nell'accezione translata di 'esperto', 'conoscitore', già attestata in Man. 4,245. Nella sua unica altra occorrenza nell'opera del Cappadoce il termine compare nel significato primario di '*one who mounts*': mi riferisco alla formula ἐπιβήτορας ἀνδρῶν attestata in *carm.* II,2,7 v. 94 a conclusione di una sequenza di attributi negativi riferiti agli dei pagani e resa da Costa (*Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 279) con l'espressione «violentatori di uomini».

φωτῶν

Il sostantivo va annoverato insieme a ἐπιχθόνιος, βροτός, ἡμέριος nell'elenco dei nomi usati dal Nazianzeno per indicare l'uomo, sebbene l'autore se ne servi limitatamente alla produzione poetica: cfr. *carm.* I,1,4 v. 56; II,1,1 v. 393; 547; II,2,7 v. 66; etc. Cfr. *Th. Greg. Naz. 2 s.v.* Clemente Alessandrino in *paed.* 1,26,2 ne riconduce erroneamente l'etimologia al neutro φῶς, luce: «ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ». Ἐντεῦθεν τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τῶν παλαιῶν ἡγοῦμαι κεκλῆσθαι φῶτα.

76 γάστορες

Sebbene la categoria degli ingordi sia sempre annoverata nei cataloghi dei peccatori assemblati dal Cappadoce, va precisato come l'autore si serva di volta in volta di sostantivi diversi per definire gli schiavi del ventre: oltre a γάστορες, impiegato soltanto nel passo in esame e conio del Nazianzeno, vanno menzionati γαστροφίλος (*carm.* II,2,5 v. 141), γάστρων (*epigr.* 48,7 [= *Anth. Pal.* 8,172,1]) ed infine γαστρίμαργος (*or.* 25,2 e *carm.* I,2,10 v. 596). La critica al ventre tiranno, sede degli appetiti e dei piaceri bassi, definito dal Nazianzeno «avido e ingrato, pesante fardello e principio di ogni male, la bestia più insaziabile e infida» (cfr. *or.* 14,17 ὅστις ὡς μάλιστα τὴν λίχνην ἡμῖν καὶ ἀχάριστον κολακεύσει γαστέρα, τὸ βαρὺ φορτίον καὶ ἀρχέκακον, τὸ ἀπληστότατον θηρίον καὶ

ἀποστότατον; traduzione di Sani, in *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, p. 349), costituisce un motivo tradizionale, attestato per la prima volta in Omero (cfr. *Od*. 7,216 ss.; 17,286) e sviluppato soprattutto nella diatriba cinico - stoica: sull'argomento cfr. Werhahn, pp. 60 s.; Trisoglio, *Reminiscenze*, p. 155; Moroni, *Nicobulo*, pp. 242 s. Per la presenza del tema nell'opera di Gregorio rimando ai passi segnalati da Dziech, pp. 117 s. nota 225. Gli autori cristiani, greci e latini, avvertono sulla necessità di frenare le voglie dello stomaco soprattutto per evitare le passioni originate dalla soddisfazione della gola, in particolare lo sfogo dell'istinto sessuale: cfr. Bas. *or. ad. adol.* 9,11 (p. 122 Naldini); Greg. Naz. *carm.* I,2,6 vv. 69 s.; I,2,10 v. 588; II,1,1 vv. 65 ss.; Amph. Ic. *Seleuc*. 114 ss.; Greg. Nyss. *virginit*. 21,2; altri esempi in Bacci, pp. 111 s.

εὐρυτένοντες

Neologismo del Nazianzeno, attestato solo in questo passo della sua produzione e della letteratura greca. Si segnala il corradicale εὐρυτενής presente esclusivamente in Nonn. *Dion.* 21,328; 24,257; *par*. 5,6; 14,5. L'aggettivo, reso da Lampe *s.v.* con '*over-muscular*', esprime la postura di chi tiene alta la testa in segno di orgoglio e di vanità, atteggiamento tipico dei superbi. L'immagine presenta numerose attestazioni nell'opera del Cappadoce: cfr. *or*. 14,28 μὴ βουληθῇς ἐπᾶραι χεῖρα Θεὸν κατὰ τῶν ὑψαυχενούντων; *carm.* I,2,28 v. 97 λαμπρὸν φυσᾶσθαι καὶ μέγιστον ἐν πόλει ὑψαυχενοῦντα e soprattutto II,1,12 v. 572 ὑψαυχενεῖς τε καὶ θρόνων στέργεις κράτος, dove il Nazianzeno se ne serve in riferimento all'atteggiamento dei vescovi. L'incedere a testa alta con arroganza e sfrontatezza è una movenza propria delle donne superbe, che Gregorio ha modo di condannare specie negli carmi dedicati alla verginità: cfr. *carm.* I,2,1 v. 216; I,2,2 v. 357; I,2,29 vv. 2 e 163; II,2,6 v. 57; cfr. al riguardo Bacci, p. 106.

ἀναιδέες

'Sfrontati'. L'aggettivo descrive l'atteggiamento di chi si comporta impudentemente, condotta che il Nazianzeno contrappone in *or*. 2,79 al timor di Dio, φόβος δὲ ἅπας ἐξώρισται τῶν ψυχῶν· ἀντεισῆκται δὲ ἀναίδεια. L'aggettivo, attestato già nei poemi omerici sia in riferimento a persone (cfr. *Il*. 1,158 ὦ μέγ' ἀναιδές per Agamennone e *Od*. 1,254 μνηστῆρσιν ἀναιδέσι per i Proci) che a cose (si pensi alla locuzione λᾶας ἀναιδής per la pietra di Sisifo, presente in *Il*. 4,521; 13,139; *Od*. 11,598), mantiene questo duplice impiego anche nella produzione gregoriana. Sono definiti ἀναιδέες i demoni in *carm.* I,1,7 v. 79; le donne che si imbellettano in I,2,29 v. 125; i servi in II,1,1 v. 145; i sorveglianti in II,1,22 v.3.

D'altra parte l'aggettivo viene riferito anche ad alcuni atteggiamenti del corpo (lo sguardo in I,2,29 v. 183; il riso e i gesti al v. 263 dello stesso carme; il ventre in II,1,19 v. 67), al mondo in II,1,1 v. 44 ed infine alla malizia in II,1,46 v. 11.

ὀφρυόεντες

L'atto di alzare le sopracciglia è considerato segno di superbia o alterigia già in età classica: cfr. Eur. *frag.* 1113a,3 Kannicht [*TrGF*, V,2, p. 1024]; Demost. 19,314; Men. *frag*. 34,2 Koerte εὑρετικὸν εἶναί φασι τὴν ἐρημίαν / οἱ τὰς ὀφρῦς αἴροντες; 395,1 Koerte οἱ τὰς ὀφρῦς αἴροντες ὡς ἀβέλτεροι; Lucian. *cata*. 4; *tim.* 54; Athen. *Deipn.* 6,5 Kaibel τὰς δ' ὀφρῦς ἔχοντας ἐπάνω τῆς κορυφῆς, ἀποπνίγομαι; Plin. 11,138 *Haec (scil. supercilia) maxime indicant fastum, superbiam. Aliubi conceptaculum, sed hic sedem habet; in corde nascitur, huc subit, hic pendet. Nihil altius simul abruptiusque invenit in corpora, ubi solitaria esset*; Iuv. 6, 61 s.; etc. Per indicare tale atteggiamento il Nazianzeno è solito servirsi del sostantivo ὀφρῦς e dei suoi corradicali: per alcune occorrenze rimando ai casi segnalati in Dziech pp. 90 ss. e nota 168 e Crimi - Kertsch, p. 195. In particolare l'aggettivo ὀφρυόεις è attestato altre tre volte nel *corpus* gregoriano, sempre limitatamente alla produzione poetica: in *carm.* II,1,32 v. 40 è impiegato, come nel verso in esame, nella forma sostantivata per indicare i suberbi; in II,2,3 v. 278 è attributo delle alte cattedre, ipallage che esprime il disprezzo dell'autore di fronte all'arroganza dei colleghi vescovi; infine in II,2,7 v. 259 è riferito in senso dispregiativo alla città di Epidauro.

77 ζωροπόται

Con questo termine i greci indicavano colui che beveva vino puro ('*drinking neat wine*', *LSJ*, *s.v.*). Tale significato conferisce di per sé al sostantivo una sfumatura negativa, in quanto secondo le testimonianze degli antichi (cfr. in particolare Herodot. 6,84; Plat. *leg.* 1,637d-e) questa usanza era propria dei barbari, mentre i greci erano soliti miscelare il vino con acqua per evitare che la bevanda, troppo alcolica e forte, portasse ad un disdicevole stato di confusione e squilibrio psichico: cfr. a tal proposito Plat. *leg.* 775b-c; Alex. *frag.* 9 [= *PCG*, II, p. 28]. Limitatamente alla produzione del Cappadoce, il termine ricorre soltanto nel passo in esame e in *carm.* I,1,7 v. 77.

πλάγκται

Quanto alla sua presenta nel *corpus* di Gregorio, il termine è impiegato con il significato di 'vagabondo', 'girovago' in riferimento a persona anche in *carm.* I,1,7 vv. 77. È attestato inoltre in unione a νόος in *carm*. I,2,2 v. 318, perifrasi per indicare Belia (sul passo cfr. Zehles-Zamora, p. 147), e nel carme in esame al v. 209.

φιλοκέρτομοι

Glossato nel lessico esichiano con φιλῶν σκώπτειν (φ 502 Latte), l'aggettivo è impiegato dal Nazianzeno con un'accezione maggiormente negativa, traducibile a mio giudizio con 'litigioso', 'ingiurioso'. Tra le rare attestazioni del termine, *hapax* nell'opera del Cappadoce, cfr. Hom. *Od*. 22,287; Theocr. *idyll*. 5,77; Plut. *de capienda ex inimicis utilitate* 90 D; Nonn. *Dion*. 3,102; etc. Cfr. *LSJ*, *s.v.*

ἁβροχίτωνες

'Dalla morbida tunica'. Attestato a partire da Aesch. *pers*. 543, unico caso in cui è riferito ad un oggetto, i letti delle donne persiane, λέκτρων εὐνὰς ἁβροχίτωνας, il termine è generalmente impiegato come attributo per figure femminili o divinità: cfr. *Arg. Orph*. 1060 Μαιώτας πρώτους ἀφικάνομεν ἁβροχίτωνας; Nonn. *Dion.* 2,708 ἁβροχίτων δ' ἀσίδηρος ἐς οὐρανὸν ἦλθεν Ἀθήνη; 19,249 ἁβροχίτων Διόνυσος ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων; 20,299 ἁβροχίτων ἀσίδηρος ἐκώμασε πεζὸς ὁδίτης; 23,197 Βασσαρὶς ἁβροχίτων ἀπεσείσατο κύμβαλα χειρῶν; 25,160 ἁβροχίτων ἐτέλεσσεν Ἔρως καλλίτριχα νίκην; 29,53 ἡμέας ἁβροχίτωνες ὀιστεύουσι γυναῖκες; 35,113 εἰς γάμον ἁβροχίτων, ὅτε Κύπριδι μίσγεται, Ἄρης; 43,441 ἁβροχίτων Διόνυσος ἀνήιεν εἰς χθόνα Λυδῶν; etc. Cfr. *LSJ*, *s.v.* Nell'opera del Cappadoce ἁβροχίτων presenta due occorrenze ed è impiegato sempre con valore polemico. In *carm.* I,2,29 v. 163 l'aggettivo è inserito nella descrizione della donna imbellettata e seducente, che ama indossare vesti pregiate; sull'avversione verso l'abbigliamento sfarzoso, *topos* della diatriba cinico-storica più volte ripreso da Gregorio nelle riflessioni moraleggianti, specie rivolte alle donne, cfr. Costanza, *Scelta*, p. 276 nota 31; Bacci, pp. 81 ss. Nel passo in esame ἁβροχίτωνες è riferito ad individui di sesso maschile e costituisce un'allusione ironica e dispregiativa alla loro effeminatezza.

78 θοῶς ἐπίορκον ὀμοῦντες

L'unione di ἐπίορκον con il verbo ὀμόω trova la sua prima attestazione in Hom. *Il.* 3,279 (= 19,260) …ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ; la *inctura* è impiegata anche in Hes. *op.* 282; *theog.* 232; Apoll. Rhod. 4,1086; Ps.-Mosch. *Meg*. 76; Plut. *frag*. 39,1 Sandbach; Eus. *dem. ev.* 1,3,40; etc. Per la presenza nell'opera del Cappadoce cfr. *or*. 4,123; *carm.* I,2,1 v. 462; II,2,5 v. 139; II,2,7 v. 93. Cfr. Moroni, *Nicobulo*, pp. 241 s.

79 δημοβόροι

Il termine δημοβόρος, letteralmente ‘divoratore del popolo’, risulta impiegato, già nelle sue prime attestazioni, nel senso metaforico di ‘*devourer of the common stock*’ (cfr. *LSJ, s.v.*): cfr. Hom. *Il*. 1,231; *Orac. Sib*. 11,225; Phil. *legat*. 108,7; Philox. *frag*. 407,6; etc. Con tale valore è usato anche nel verso in esame, unica occorrenza del sostantivo nel *corpus* del Cappadoce: si consideri, al riguardo, il *Lexicon Casinense* dei carmi del Nazianzeno, dove è glossato con δημοσιοφάγοι (δ 39). L’impiego del termine in riferimento ai vescovi costituisce una denuncia del loro attaccamento alle ricchezze materiali, che li porta a gestire in maniera sconsiderata e per fini personali le risorse a disposizione della Chiesa a danno della comunità.

79 s. κτεάτεσσιν ἐπ’ ἀλλοτρίοισιν ἀάπτους / βάλλοντες παλάμας

La costruzione di βάλλω con il sostantivo παλάμη ritorna nel nostro carme anche ai vv. 129 s. Ἦ γὰρ ἔβαλλον. / Οὐχ ἱερὰς παλάμας ἱερῶν καθύπερθε λεβήτων. Il Cappadoce vi ricorre anche in *epigr*. 48 vv. 3 s. (= *Anth. Pal.* 8,171,4) μηδὲ τάφοισιν / βάλλειν ἀλλοτρίοις δυσμενέας παλάμας; *epitaph.* 43,6 (= *Anth. Pal.* 8,107,6) βάλλειν ἡμετέρῳ δάκρυα, μὴ παλάμας. L’unica altra attestazione nella letteratura greca è costituita da uno scritto di Zosimo di Panopoli, Εἰ θέλεις ποιῆσαι φούρμας καὶ τύλους ἀπὸ βροντησίου, ποίει οὕτως, edito in M. Berthelot - C.É. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3, Paris 1888, pp. 376, in cui si legge καὶ βαλὼν τὰς δύο παλάμας τῶν χειρῶν σου.

ἀάπτους… παλάμας

L’aggettivo ἄαπτος risulta essere un *hapax* limitatamente alla produzione del Cappadoce: nella letteratura greca, invece, è frequentemente attestato come attributo di χείρ per indicare le mani invincibili di dei ed eroi: cfr. ad esempio Hom. *Il*. 1,567; 7,309; 8,450; 11,169; 12,166; *Od*. 22,70 e 248; Hes. *op.* 148; *theog*. 649; Ps.-Hes. *scut*. 75;446; Plut. *frag*. 30,8 Sandbach; etc. Richiamando in senso ironico la tradizione precedente, Gregorio definisce ἄαπτος le mani dei vescovi, invincibili nel depredare i patrimoni altrui.

80 φθονεροί

La condanna dell’invidia, definita in *carm.* I,2,34 v. 71 ...τῆξις εὐροούντων τῶν πέλας e presentata in *or.* 36,4 come matrice di tutti i mali del genere umano, costituisce uno dei temi dominanti della riflessione gregoriana: per le caratteristiche di questa passione cfr. *infra*, nota ai vv. 159 s. In più occasioni tra coloro che sono affetti da tale νόσος sono annoverati proprio i vescovi del concilio di Costantinopoli, i quali, spinti da invidia nei confronti di Gregorio, lo avrebbero osteggiato fino a costringerlo al ritiro: cfr. *epist*. 96,2; 97; 132,4; 157,1; II,1,10 vv.

7-10; II,1,12 vv. 136 s.; II,1,30 vv. 113-122; II,1,33 vv. 16-21; etc. Ulteriori esempi sono proposti in Trisoglio, *Pastore*, pp. 99 s. e Moroni, *Nicobulo*, p. 263 s. Per l'invidia come sentimento caratteristico del Demonio cfr. *supra*, nota al v. 43.

δολόεντες

Nell'opera del Nazianzeno l'aggettivo ritorna in *carm.* I,2,29 v. 121 in riferimento all'inganno di Pandora, ordito dai demoni contro l'umanità, e in II,2,7 v. 328 in cui è attributo di χρυσός.

81 θῶπες ερισθενέων χθαμαλοί, χθαμαλοῖσι λέοντες

Il diverso atteggiamento dei vescovi nei confronti dei potenti e della gente comune è espresso nel verso attraverso l'antitesi fra i due emistichi, enfatizzata dal poliptoto χθαμαλοί, χθαμαλοῖσι. Gli ἐπίσκοποι mostrano reverenza e sottomissione ai signori, dimostrandosi umili adulatori; di fronte ai poveri invece recitano una parte opposta e si sentono liberi di spadroneggiare. Lo stesso concetto è attestato in *carm.* II,1,12 v. 339, μικροῖς λέοντες, τοῖς κρατοῦσι δ' αὖ κύνες, in cui, attraverso il paragone con gli animali, i vescovi sono descritti come leoni con gli umili e come cani con i potenti: sul passo vd. Meier, p. 109. A proposito del verso in esame, si segnala lo *scholium* 8 di *Bill. 1*, p. 822, nel quale l'antitesi coniata dal Nazianzeno è accostata a due espressioni di significato analogo, *supplex inimicis, amicis contumeliosus*, di matrice sallustiana, e la *sententia* latina *in bello cervi, in pace leones*.

χθαμαλοί, χθαμαλοῖσι

Nel verso in esame il politptoto di χθαμαλός si accompagna al cambiamento della funzione grammaticale e allo slittamento del significato del termine. Nel primo emistichio, impiegato come aggettivo di θῶπες, indica l'atteggiamento di sottomissione e servilismo proprio degli audulatori: l'autore probabilmente fa leva sull'accezione originaria di 'vicino alla terra', 'basso', quasi a voler suggerire la posizione di chi si prostra davanti a un potente. Nella restante parte del verso è usato invece nella forma sostantivata ed allude a persone di bassa estrazione sociale, uso già attestato in Them. *or*. 9,126a e ripreso anche dagli autori cristiani: così in Nil. *epist.* 4,1 (*PG* 79,544) e Greg. Nyss. *hom. 8 in Cant.* (VI, p. 246,21; *PG* 44,941). Cfr. *LSJ, s.v.; Lampe, s.v.*

λέοντες

Quando paragona i vescovi a dei leoni per il loro atteggiamento nei confronti degli umili, il Nazianzeno richiama gli attributi negativi dell'animale, quali la prepotenza, la tirannia, la crudeltà. L'immagine crea un forte contrasto con il primo emistichio: alla sottomissione

dell'adulatore si contrappone l'arroganza di chi ostenta superiorità. Come notato da Ciccarese, *Animali II*, pp. 13 ss. il leone ha un significato ambivalente già nelle Sacre Scritture: in base alle circostanze ogni sua caratteristica zoo-etologica può essere citata in senso negativo o positivo. Il leone può rappresentare Dio (*Is.* 31,4; *Ier.* 27,44; *Os.* 5,14; *Am.* 3,8) ma nello stesso tempo anche i suoi nemici (*psalm.* 57,7; *Dan.* 6,23; I *Petr.* 5,8); è associato a personaggi positivi (Giuda, figlio di Giacobbe in *gen.* 49,9; il giusto che confida in Dio in *prov.* 28,1) ma anche ai malvagi (gli eserciti invasori in *Is.* 5,29; i crudeli capi d'Israele in *Ezech.* 19,1-6; il Faraone in *Ezech.* 32,2), etc. Per quanto riguarda l'identificazione leone - vescovi il verso in esame non costituisce l'unico caso in cui essa ricorre nell'opera del Nazianzeno. Un esempio è costituito dal v. 16 di *carm.* II,1,14 dove, facendo riferimento al difficile clima del concilio costantinopolitano da lui presieduto, Gregorio confessa di aver abbandonato il seggio episcopale perché incapace di frenare le ire di leoni e cinghiali. Immagini di questo tipo si susseguono con frequenza in *carm.* II,1,12, in cui la polemica contro i κακοὶ ἐπίσκοποι costituisce il tema dominante: oltre al già mensionato v. 339 (vedi *supra*, nota al v. 81), espressione equivalente al verso del nostro carme, il riferimento al leone è presente anche al v. 33, quando ironicamente Gregorio definisce i cattivi vescovi più pericolosi delle belve feroci e al v. 431 nel momento in cui, criticando la celerità con cui vengono ordinati individui fino a poco prima totalmente estranei alla Chiesa, esclama ἀντ' αλώπεκος λέων (più frequente, con lo stesso valore, l'associazione λέων – κέρκωψ / πίθηκος, cui Gregorio ricorre in *epist.* 164,5; *or.* 26,10; 43,64; *carm.* I,2,27 v.1; I,2,28 v. 290; II,1,11 v. 408; II,1,39 v. 80; Beuckmann, pp. 106 s.). Sull'impiego da parte del Nazianzeno di varie specie del mondo animale come termini di confronto per presentare i propri nemici, spesso in modo poco lusinghiero, cfr. gli esempi raccolti da Pellegrino, p. 47.

82 s.

Girellismo e doppiezza dei vescovi. Più che adorare Dio, i vescovi adorano le leggi dell'opportunità (*carm.* II,1,12 vv. 335 s.), sono servi delle circostanze (*or.* 4,65; *carm.* II,1,10 v. 24; II,1,11 v. 708; 1719), non hanno scrupoli a cambiare velocemente giudizio e posizione in base a ciò che conviene loro maggiormente (*or.* 42,22; *carm.* II,1,16 v. 91), seguono il vento più favorevole flettendosi come canne (*carm.* II,1,12 v. 337; II,1,17 v. 19). Tale atteggiamento, riconosciuto dal Nazianzeno tra le cause prime della discordia e della malevolenza tra i cristiani (*or.* 22,5), è stigmatizzato anche da Basilio (cfr. per la critica ai vescovi *epist.* 99 e 287), che in *epist.* 244,8 contrappone alla mutevolezza degli opportunisti l'assolutezza dei precetti evangelici, che rimangono sempre uguali, immutati dalle circostanze

e dalle vicende umane. Nel caso di Gregorio l'insistente condanna all'opportunismo dei vescovi si spiega alla luce del coinvolgimento personale dell'autore: il Cappadoce, infatti, ne sperimentò le conseguenze sulla sua pelle, quando in occasione del Concilio di Costantinopoli anche quei colleghi che riteneva amici e alleati non esitarono a voltargli le spalle, sostenendo la delegazione egiziana contraria alla sua elezione episcopale.

82 ἀμφίθετοι

L'aggettivo compare per la prima volta in Omero come attributo di φιάλη e descrive il vaso come 'doppio', cioè dotato di due manici (cfr. *Il.* 23, 270; 616). Tale significato è stato sviluppato in senso metaforico dal Nazianzeno, che impiega il termine con il valore negativo di 'ambiguo', 'falso', 'artificiale': oltre al verso in esame, tale accezione trova riscontro in *carm*. I,1,8 v. 104; I,2,29 v. 298 e I,2,31 v. 24. Diversamente in *or.* 18,39 il termine è impiegato in senso non metaforico e riferito ai corridoi 'disposti da una parte e dall'altra' nel tempio di Nazianzo, δρόμοις τε ἀμφιθέτοις ὕλης τῆς λαμπροτάτης ἰσογωνίοις κυκλούμενον. Lo stesso valore 'spaziale', seppure impiegato in senso astratto, è individuato da Vox, p. 122, in *carm*. II,1,51 v. 31 s., dove l'autore, riferendosi alla malvagità, la definisce ἀμφίθετος per sottolinearne l'ampia diffusione ed i rischi sempre imminenti per l'animo umano.

καιροῖο πολυτρέπτου θεράποντες

Nonostante la maggioranza dei codici sia concorde nel trasmettere πολύστρεπτου, sembra preferibile adottare la lezione πολυτρέπτου, presente nei manoscritti La e Lb e trasmessa in tutte le edizioni a stampa del carme. L'aggettivo rappresenterebbe infatti la forma rafforzativa di τρεπτός, che, già attestato come epiteto per καιρός (cfr. al riguardo Greg. Naz. *or*. 40,44 ἐν καιροῖς τρεπτοῖς ἄτρεπτος μένων; Ioh. Dam. *laud. Barb*. 22 [*PG* 96,812,45]), esprime la repetina mutevolezza della sorte. La presentazione dell'opportunista come schiavo delle circostanze è presente anche in *or*. 4,65 Μᾶλλον δὲ τοῦ στρατιωτικοῦ μέρος οὐκ ἐλάχιστον, καὶ ὅσον εὗρε σαθρὸν καὶ νοσῶδες, τοῦ καιροῦ δοῦλον καὶ τότε καὶ πρότερον· οὗ τὸ μὲν δεδούλωτο, τὸ δὲ ἤλπιζεν ed in *carm.* II,1,11 ai vv. 708 δουλεύομεν καιροῖς τε καὶ λαῶν πόθοις e 1719 δοῦλα καιροῦ γάρ φασιν τὰ πάντα.

83 πουλύποδες πέτρῃσιν ἐειδόμενοι χρόα μύθῳ

Rispetto alla scelta del Caillau, che, condizionato probabilmente dalla presenza del termine μύθῳ, legge ἀειδόμενοι (*in fabulis celebrati*), si è ripristinata la lezione ἐειδόμενοι, attestata

in tutta la tradizione manoscritta, ad eccezione dei codici E e Di, nelle edizioni antiche e confermata anche dalla tradizione indiretta rappresentata dal commentario di Cosma. Va precisato, come ho già segnalato in apparato critico, che nel verso in esame il Gerosolimitano trasmette βύθῷ in luogo di μύθῳ, errore generatosi con buona probabilità dalla lettura sbagliata della lettera iniziale della parola. L'espressione in oggetto è impiegata dal Cappadoce anche in *carm*. I,2,9 A, dove al v. 44 si legge πουλύποδης τις ἐειδόμενος χρόα πέτραις. Come i polipi cambiano colore secondo le rocce cui si attaccano, così i vescovi mutano opinione e fazione in base al momento. Nel mondo antico il polipo, come pure il camaleonte, è menzionato soprattutto per le sue capacità mimetiche, che lo portano ad adattarsi all'ambiente che lo circonda rendendosi così inafferrabile ed invisibile. Nelle fonti tale abilità è interpretata in modo diverso. Alcuni autori valutano positivamente l'animale, facendone un simbolo di astuzia e scaltrezza: viene spesso associato alla volpe e simboleggia l'uomo capace di adattarsi a tutte le situazioni (cfr. Theogn. 1,215-218; Pind. *frag.* 43; Eupol. *frag*. 117 [= *PCG*, V, p. 364]). Non mancano però testimonianze opposte, in cui il polipo è odiato proprio per la sua mutevolezza (Ione di Chio *frag.* 36 S.): è contrapposto ad una condotta sincera e coerente (Phocyl. 49) e simboleggia quanti agiscono nell'ombra con disonestà (Plut. *aet. phys*. 19 = *mor*. 916 C). Sull'argomento cfr. M. Puglisi, *Il simbolismo del polpo*, in: AA.VV. *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica degli studi di iconografia. Atti del I Incontro di Studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae*, Messina, 6-8 Marzo 2003, a cura di M. Caccamo Caltabiano, D. Castrizio, M. Puglisi, Reggio Calabria 2004, pp. 159-172. Anche i Cappadoci menzionano l'animale come esempio negativo. Nella sua allocuzione ai giovani (9,28-29) Basilio dissuade dal vivere adeguandosi alle opinioni altrui e paragona colui che muta il proprio giudizio in base a chi frequenta ai polipi che cambiano colore secondo il terreno in cui si trovano. In *or.* 36,9 Gregorio contrappone all'animale l'uomo giusto che si mostra fermo e costante di fronte alle circostanze, mentre in *carm.* I,2,9 A v. 44 è lui stesso a paragonarsi a un polipo, denunciando la mutevolezza e l'instabilità del proprio umore, che passa dall'umiltà alla superbia, dalla calma alla violenza secondo l'occasione. Si veda inoltre *carm.* I,2,29 v. 54 dove la bellezza della donna è πουλύποδος χροιή, espressione proverbiale che ne indica la precarietà. Sull'impiego del polipo come prototipo dell'opportunista il passo in esame costituisce l'unica attestazione nell'opera del Nazianzeno; l'autore infatti si serve preferibilmente del paragone con il camaleonte, attestato in *or*. 4,62 (Lugaresi, *oratio IV*, p. 309) per criticare l'atteggiamento incoerente di Giuliano verso i cristiani, e contro i vescovi in *carm.* II,1,11 v. 710 (Jungck, p. 183) e II,1,12 vv. 647-657. Tra queste occorrenze va probabilmente inserito

anche *carm.* II,1,30 v. 75 dove il Nazianzeno, senza impiegare esplicitamente la metafora del camaleonte, allude alla mutevolezza cromatica dell'animale quando chiama i presbiteri e i capi del popolo δισώματοι καὶ δίχροοι. Sull'origine e gli sviluppi di tale simbologia si rimanda a A. Hermann, *Chamaeleon*, *RLAC* 2, 1021-1031.

84-86

I versi presentano molte affinità con *carm.* II,1,12 vv. 622-626 ...ἄρτι νυμφίοι, τὸ μέτριον, / οὕτω λύσαντες παστάδας γαμηλίους, / ἢ καὶ πόθοις συζῶντες ἀζύγοις ἔτι, / πρὶν καὶ παρειάν, ἀνδρικῷ κοσμήματι, / θριξὶν καλύψαι, παντελῶς ἀρτίχνοοι. Evidente la vicinanza non solo nel contenuto, ma anche a livello lessicale: ad esempio la forma ἄρτι νυμφίοι al v. 622 trova corrispondenza con il nostro ἀρτίγαμοι (v. 84), così come l'impiego di ἀρτίχνοοι al v. 626 richiama la perifrasi ἔτι χνοάοντες ἴουλον (v. 84). Per l'analisi del passo cfr. Meier, p. 142.

84

Le espressioni costitutive del verso in esame, riferite alla sfera della giovinezza (ἀρτίγαμοι, ἔτι χνοάοντες ἴουλον) e all'irrequietezza che la contraddistingue (ζείοντες), vanno interpretate probabilmente come una condanna all'accessiva frettolosità con cui si nominano i vescovi. La giovinezza cui Gregorio allude non è biologica, legata cioè all'età anagrafica, ma indica una condizione di immaturità spirituale: l'autore polemizza contro l'ordinazione di individui non idonei al sacerdozio dal punto di vista morale e religioso, talvolta non ancora battezzati al momento dell'ordinazione, eppure malauguratamente investiti di un ruolo così importante. Tale condizione li rende perciò ancora sensibili alle attrattive della carne, debolezze che vengono condannate nei versi successivi.

ἀρτίγαμοι

Il termine, il cui significato letterale è 'sposato da poco' (Aesch. *frag.* 168,20 Radt [= *TrGF*, III, p. 282]; Opp. An. *hal*. 4,179; Nonn. *Dion.* 8,190; 40,269; 44,283; 48,214; etc.), è attestato con tale valenza anche nell'unica altra occorrenza presente nel *corpus* gregoriano, costituita da *carm.* II,1,51 v. 3. Nel verso in esame, come suggerisce la note esplicativa di Caillau in *PG*, l'aggettivo va invece interpretato nel senso di *episcopi recens creati*.

ζείοντες

‘Pieni di ardore’. Il verbo ζέω, qui nella forma poetica (cfr. Callim. *hymn.* 3,60 χαλκὸν ζείοντα καμινόθεν e Apoll. Rhod. 1,734 e 4,391 ἀναζείουσα βαρὺν χόλον), è impiegato in questo contesto in senso metaforico, per indicare il ‘ribollire’ tipico della giovinezza. Con questa accezione è usato dal Nazianzeno anche in *or.* 18,12 ἅτε πίστει μᾶλλον ἢ τῇ νεότητι ζέουσα e in *carm.* II,1,34 B v. 11 σάρκα δ’ ἐμὴν ζείουσαν, ἐπεὶ νεότητι τεθήλοι; cfr. Piottante, *Inni*, p. 118. Per il ricorso a tale forma verbale e ai suoi composti in relazione alle passioni, in particolare all’ira, rimando alle considerazioni di Moroni, *Nicobulo*, p. 257.

ἔτι χνοάοντες ἴουλον

Locuzione attestata nella stessa sede metrica anche in Apoll. Rhod. 2,43 e Opp. Ap. *Cyn.* 4,347. La prima peluria che spunta sul viso del fanciullo è un *topos* letterario, immagine della giovinezza, attestato in ambito greco (Aristoph. *nub.* 978; Aristot. *hist. an.* 605b 15; Callim. *hymn.* 2,37; Diod. *Anth. Pal.* 9,219,5 κοῦρος ἔτ’ ἀρτιγένειον ἔχων χνόον; Luc. *Bacch.* 2) come in quello latino (Lucr. 5,888 s. *tum demum puerili aevo florenta iuventas officit et molli vestit lanugine malas*; Verg. *Aen.* 8,160 *tum mihi prima genas vestibat flore iuventas*; 10,324 *flaventem prima lanugine*; Ov. *met.* 9,398 *dubiaque te gens lanugine malas*; 13,754). Gregorio attinge al patrimonio classico riproponendo questa immagine attraverso una serie di composti di χνόος: νεόχνους in *carm.* II,1,51 v. 6 e *epitaph.* 125 v. 3 (= *Anth. Pal.* 8,165,3); ἀρτίχνους in II,1,12 v. 626; ἄχνους in II,1,11 v. 112. Per la prosa l’unica attestazione è costituita da. *or.* 2,49 πρὶν ἀποθέσθαι σχεδὸν τὴν πρώτην τρίχα καὶ τὸ τὰ παιδικὰ ψελλίζεσθαι.

85 s.

La formula ἦ κλέπται φυσικοῖο πυρός, che apre il distico in esame, costituisce con buona probabilità un’allusione al mito di Prometeo, di cui non si riscontrano altri riferimenti nell’opera del Cappadoce. A sostegno di tale interpretazione, oltre all’assunzione del personaggio come prototipo del κλέπτης, concorre soprattutto la menzione del fuoco come bottino del furto. Per comprendere il significato dei versi in oggetto è necessario interpretare allegoricamente la *inctura* φυσικοῖο πυρός come un richiamo alla passione amorosa (tra i numerosissimi esempi della simbologia fuoco-amore impiegata nel mondo antico si pensi a Sapph. *frag.* 31,9 s. Voigt; 38 Voigt; Ib. *frag.* 5 Page; Callim. *epigr.* 25,5). Presentare i vescovi come novelli Prometei, ladri del fuoco naturale, costituirebbe quindi un’allusione al loro comportamento nell’ambito sessuale: forse Gregorio si riferisce alla pratica delle convivenze sospette e quindi a rapporti fisici effettivamente consumati ma tenuti nascosti (a

sostegno di questa ipotesi segnalo l'espressione κλέπτριαι δούλης ἡδονῆς, con la quale l'autore designa le agapete in *or*. 44,8), oppure, come sembra giustificare il proseguo del carme, allude a atti libidinosi dai quali i neovescovi si astengono (ὅτ' ἀμφαδίην ἀλέησθε), non riuscendo però a celare la passione che arde nel loro animo e che traspare da sguardi sfrontati e impudici (φαέεσσιν ἔχοντες / ἠερίην φιλότητα).

85 φαέεσσιν

Vd. anche v. 158. Il sostantivo viene utilizzato con il significato di 'occhi'. Cfr. Hom. *Od.* 16,15; 17,39; 19,417 e presso Gregorio *carm.* I,1,3 v. 90; I,2,1 v. 557; I,2,29 v. 274; I,2,31 v. 20; II,1,85 v. 2. Cfr. Moreschini – Sykes, p. 141.

87 νήϊδες

Interpretato erroneamente come forma ionica di Νάϊδες da Manuzio, *Naides coelestium* e da Langus *Naiades superum*, il termine è invece il plurale di νῆις 'ignaro', 'inesperto', costruito con il genitivo secondo un uso attestato a partire da Hom. *Od.* 8,179 οὐ νῆις ἀέθλων; cfr. anche Bacchyl. 5,174 νῆιν ἔτι χρυσέας Κύπριδος θελξιμβρότου; Callim. *aet. frag.* 75,49 Pfeiffer οὐ χαλεποῦ νήιδές εἰσι Θεοῦ; 178,33 Pfeiffer ναυτιλίης εἰ νῆιν ἔχεις βίον; etc. Cfr. *LSJ, s.v.*

νεολαμπέες

Il termine, la cui unica altra attestazione è costituita da Man. 4,510 dove indica gli astri che brillano di nuova luce, è impiegato da Gregorio in senso metaforico in riferimento ai neoconvertiti, 'da poco illuminati' in quanto battezzati recentemente. Tale sottolineatura va letta in chiave polemica: il Nazianzeno allude infatti all'ordinazione episcopale dei non battezzati, che si convertivano al cristianesimo solo dopo aver ricevuto l'incarico, pratica condannata dall'autore anche in *or*. 2,8 quando dichiara la sua vergogna per le anime sprovviste di iniziazione designate al sacerdozio (καὶ ἀμυήτοις ψυχαῖς τοῖς ἁγιωτάτοις ἑαυτοὺς ἐπεισάγουσι). Secondo i Maurini è possibile intravedere nel verso una critica diretta a Nettario, successore del Nazianzeno sul seggio costantinopolitano, che non era ancora stato battezzato quando fu designato vescovo della città, come testimoniato da Sozom. 7,8,6-8. Sul personaggio cfr. A.H.M. Jones - J.R. Martindale - J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge 1971, 621 "Nectarius 2". Come sottolinea McGuckin, *Apologia*, pp. 167 ss., il neovescovo è un obiettivo importante, anche se finemente dissimulato, degli strali polemici del Nazianzeno ritornato in patria dopo l'esperienza

costantinopolitana. Il battesimo frettoloso, avvenuto appena prima dell'elevazione vescovile, costituisce una delle critiche principali rivolte dal Nazianzeno al suo antagonista, sebbene Gregorio stesso fosse stato battezzato solo in occasione della sua consacrazione sacerdotale. Ciò spiega come mai il Cappadoce non parli mai del suo battesimo nella produzione letteraria, scongiurando l'altrimenti inevitabile confronto con il vituperato Nettario: cfr. Crimi, *Silenzio*, pp. 395 s.

αἰθαλόεντες

Il termine, tra gli attributi di colore presi in esame da Crimi, *Colori*, p. 355, è impiegato da Gregorio in *carm.* II,1,16 v. 44 per rendere le sfumature di un grappolo d'uva non del tutto maturo; ricorre anche in II,1,1 v. 350 nella *iunctura* κόνις αἰθαλόεσσα di matrice omerica: cfr. Hom. *Il.* 28,23; *Od.* 24,316. Nel passo in esame l'aggettivo è da intendere in senso negativo, come 'sporchi di fuliggine', costruito in antitesi con il precedente νεολαμπέες: i neoconvertiti, sebbene abbiano ricevuto il battesimo da poco, hanno già insozzato la loro veste. Non è da escludere che l'immagine della fuliggine costituisca un richiamo al fuoco della passione menzionato ai versi 85 s. e indicato come causa della macchia.

89-91

Riferimento al rito dell'ordinazione religiosa, durante il quale colui che veniva consacrato sacerdote chinava la testa (νέους κλίνοιτε τένοντας) sotto la mano destra del celebrante (δεξιτερῇσι). Sull'origine giudaica dell'imposizione delle mani ed il suo sviluppo nella liturgia cristiana cfr. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, pp. 118-125. Il Nazianzeno fa un veloce riferimento a tale pratica anche in *carm.* II,1,94 vv. 3 s. quando riconduce il suo sacerdozio, oltre che alle preghiere della madre (μετέρος εὐχή), alla mano del padre (πατρὸς παλάμη), che in veste di vescovo di Nazianzo presiedette la cerimonia. Nei versi in esame, connessi tra loro dall'anafora di δεῦρ' ἴτε in *incipit* ai vv. 89 e 90 e dalla ripetizione di πᾶσι ai vv. 89 e 91 e dei derivati dai τείνω ai vv. 90 e 91, Gregorio invita con sarcasmo a non indugiare e a ricevere la consacrazione, piegando il collo alle mani degli ordinatori: le loro destre sono già protese, pronte a ordinare tutti, persino coloro che non vogliono.

89 θρόνος

In questo contesto, come pure al successivo verso 108, il sostantivo è impiegato in riferimento al seggio episcopale, accezione propria del lessico cristiano che si aggiunge a quelle tradizionali di scranno di re e dei (attestata già nei poemi omerici:cfr. Hom. *Il.* 1,536; 24,522;

Od, 1,145; Herodot. 1,14,3; Xenophon *Hel*. 1,5,3; Theocr. *idyll.* 7,93; etc.), cattedra dei filosofi (Plat. *Prot.* 315; Philostr. *V.S.* 2,2, Lib. *epist.* 819,4;), corte del magistrato (Plut. *praec. ger. reip.* 807b, Him. *or.* 10). Sull'argomento cfr. Lampe, *s.v.*; O. Schmitz, θρόνος, *ThWbNT* III, 1938, pp. 160-167. Nel *corpus* gregoriano, inoltre, θρόνος può identificare per metonimia anche una carica di potere: in ambito religioso la giurisdizione episcopale (oltre al nostro caso, cfr. II,1,14 vv. 51 s. e *or.* 43,33), in quello laico le cariche statali (cfr. I,2,28 v. 48; *or*. 37,11; Beuckmann, p. 65). Per questo motivo è spesso menzionato con una caratterizzazione negativa, presentato dal Cappadoce come causa di superbia e di contese, realtà terrena ed effimera; cfr. al riguardo i numerosi esempi raccolti da Moroni, *Nicobulo*, p. 109.

90 τένοντας

Il sostantivo τένων è qui impiegato nell'accezione di 'collo', 'capo', non attestata altrove, né nella letteratura pagana in cui indica il tendine (cfr. Hom. *Il*. 4,521; 5,307;20,478; 22,396; *Od*. 3,449) o più in generale il piede (Aesch. *Ch*. 109; Eur. *Med.* 1166; *Bacch.* 938), né nel *corpus* gregoriano, dove l'unica altra occorrenza è costituita da *epist*. 4,11: nella lettera, indirizzata a Basilio, il Nazianzeno indica con τένων la roccia che sovrasta la testa dell'amico, simbolo di un pericolo imminente e richiamo ad una delle pene di Tantalo. Nel verso in esame l'autore ha probabilmente sviluppato la derivazione del termine dal verbo τείνω 'piegare', 'flettere', per indicare il movimento del collo, che durante la cerimonia di consacrazione episcopale si piega davanti all'imposizione delle mani.

92-95

Nei versi in esame il Nazianzeno presenta la carriera vescovile come una nuova mamma dal cielo (Μάννα πάλιν, ξένος ὄμβρος, v. 92), rielaborando con toni fortemente ironici il racconto biblico di *exod.* 16,13-30. Il sarcasmo dell'autore emerge già nell'associazione stessa tra i due elementi: da una parte il cibo divino, destinato a tutto il popolo e necessario per la sua sopravvivenza nel deserto, dall'altra una carica religiosa, per sua natura riservata a pochi eletti e invece ormai accessibile in maniera indiscriminata. Anche l'invito a raccogliere la manna in quantità diverse (ὅς πλέον, ὅς τ' ἐπιδευές, v. 93), presente nel testo sacro, è riproposto in modo ironico: se Jahvè permetteva a ciascuno di raccogliere quanto occorreva per il nutrimento suo e di quelli della sua tenda, diversamente nel carme le porzioni più o meno abbondanti sembrano stabilite in modo del tutto arbitrario, in base al piacimento di ciascuno. L'ironia dell'autore si palesa soprattutto ai vv. 93 s., quando invita a dedicare alla

raccolta della Manna persino il giorno del Signore (Εἰ δ' ἐθέλοιτε, / μηδ' ἁγίου φείδοισθε θεουδέος ἤματος ἀργοῦ), nel quale secondo il racconto dell'Esodo il cibo del cielo non era disponibile ed ogni attività doveva essere interrotta; l'arrivismo dei contemporanei, la foga di trovare posto nella gerarchia ecclesiastica fanno sì che neppure il giorno destinato al riposo, il sabato per la tradizione ebraica, possa essere risparmiato. Il significato polemico di questo richiamo biblico - l'episodio della mamma dal cielo è attestato frequentemente nel *corpus* gregoriano (cfr. ad esempio cfr. *carm.* I,1,3 v. 9; I,1,36 v. 5; I,1,38 v. 3; I,2,28 v. 159-168; II,2,2 v. 4; *or.* 4,19; 6,17; 11,2;13,2; 14,1; 15,6; 16,20; 18,14; etc.) – è condiviso anche da Demoen, p. 167.

94 ἁγίου... θεουδέος ἤματος

Si tratta dello Shabbath, giorno che nella religione ebraica ricorda la conclusione della Creazione ed è totalmente dedicato al Signore: inizia dopo il tramonto del venerdì e si conclude all'apparire delle prime stelle del sabato. Gli aggettivi scelti dal Nazianzeno per designare ἦμαρ costituiscono un accostamento sinonimico, dal momento che entrambi risultano impiegati con il significato generico di 'santo'. Per quanto riguarda l'aggettivo ἅγιος, esso è usato sporadicamente da Gregorio (oltre al carme in oggetto è attestato in *carm.* I,1,30 v. 23; I,1,32 v. 48; I,1,33 v.4 e I,2,3 v. 94), che preferisce ricorrere a ἁγνός; cfr. al riguardo Sundermann, p. 79. Più problematica è la traduzione di θεουδέος, che dal significato originario di 'timorato di dio' proprio della poesia omerica, dove ricorre esclusivamente all'Odissea (cfr. 6,121; 8,576; 9,176; 13,202; etc.), ha assunto in seguito accezioni diverse; cfr. Sundermann, p. 151; Simelidis, p. 206. In età imperiale è usato impropriamente come sinonimo di θεοειδής 'simile a Dio' da Quinto Smirneo (1,65; 3,775; 5,587), mentre gli autori cristiani lo impiegano sia nel valore originario di 'timorato di Dio' e quindi 'pio' quando riferito a persona (cfr. Greg. Naz. *carm.* I,2,1 v. 83; Nonn. *Par.* 8,39; 9,28; Paul. Sil. *Soph.* 963), sia nell'accezione più generica di 'sacro' per gli oggetti (Nonn. *Par.* 1,28; 4,36; 7,12; Paul. Sil. *Soph.* 979); Lampe, *s.v.* In II,1,13 l'aggettivo ricorre, oltre che nel verso in esame, anche al v. 168 μογεροῦ βιότοιο θεουδέος, dove designa l'esistenza dolorosa del vero cristiano in contrapposizione ad una vita dissoluta. In entrambi i casi θεουδέος è riferito a un periodo temporale, il giorno e la vita, designati come 'sacri' perché consacrati al Signore; per questo motivo mi è sembrato opportuno optare per una resa più specifica, traducendo l'aggettivo con l'espressione 'dedicato a Dio'.

96-98

Il poliptoto anaforico di ξυνὸς, impiegato per la prima volta in Hesiod. *frag*. 1,6, gode di numerose attestazioni poetiche: cfr. Theocr. *idyll*. 7, 35; Apoll. Rhod. 1,336 s.; 3,172; Opp. Ap. *Cyn*. 4,42-44; *Anth. Pal*. 7,444,6; 551,2 s.; 560,6; Sundermann, pp. 52 s. Nel nostro carme tale procedimento stilistico è funzionale a mettere in evidenzia l'accessibilità dell'episcopato, ad appannaggio di tutti gli uomini come ogni elemento del creato (v. 96 ἀήρ 'l'aria'; γαῖα 'la terra'; v. 97 οὐρανὸς εὐρύς 'il cielo'; ἅ τ' οὐρανὸς ὄμμασι φαίνει 'i corpi celesti'; v. 98 πόντοιο χάρις 'il mare'). Il passo in esame presenta forti analogie con *carm.* I,1,9 vv. 97-99 Ξυνὸς μὲν πάντεσσιν ἀήρ, ξυνὴ δέ τε γαῖα, / ξυνὸς δ' οὐρανὸς εὐρύς, ἅθ' ὥρια κύκλος ἑλίσσει· / ξυνὸν δ' ἀνθρώποισι σαόβροτον ἔπλετο λουτρόν; si noti come il v. 97 e il primo emistichio successivo siano identici ai vv. 96 s. del nostro carme. Nella poesia menzionata il Nazianzeno ricorre all'anafora di ξυνός e alle stesse immagini naturali per sottolineare come il battesimo sia uno dei grandi doni fatti da Dio all'umanità, rivolto a tutti gli uomini (lo stesso concetto è sviluppato in una forma più articolata in *or*. 40,8); sul passo cfr. Moreschini – Sykes, p 264. Nel *corpus* gregoriano altri esempi di anafora iniziale con il coinvolgimento di tre versi sono rappresentati da *carm.* II,1,33 vv. 1-3 Οἴμοι κέκμηκα, Χριστέ μου, πνοῇ βροτῶν. / Οἴμοι μάχης τε καὶ ζάλης τοῦ συζύγου. / Οἴμοι μακρᾶς ζωῆς τε καὶ παροικίας; II,2,2 vv. 16,17 e 19 Ἅζεο τὴν Χριστοῦ ἥλικ' ἰσογραφίην. / Ἅζεο μητέρα σὴν πτωχοτρόφον, εὐσεβὲς αἷμα, / καὶ δόμον, ὃς μελέοις εὐμενέειν ἐδάη. / Ἅζεο καὶ τὸν ἐμὸν πλοῦτον, φίλος, ὅν ῥα πένησι; II,2,7 vv. 106-108 Τοίους παῖδας ἴδοιεν, ἐπεὶ καὶ τοῖα σέβουσι· / τοῖοι καὶ τελέθοιεν ἀρηγόνες οἷσι φίλοισι· / τοίων κἀντιτύχοιεν, ἐπὴν κέ τις ἐχθρὸς ἵκηται.

97 οὐρανὸς εὐρύς

Nesso allitterante di origine omerica, spesso impiegato in chiusura di esametro (cfr. *Il*. 3,364; 5,867; 7,178; *Od*. 5,303) e attestato nella poesia epica successiva: cfr. Hes. *theog.* 45; 110; 517; Isyllus 13 Powell; Quint. Smyrn. 8,54; *Arg. Orph.* 48; etc. Gregorio lo impiega, oltre che nel verso in esame, in *carm.* I,1,8 v. 62; I,1,9 v. 98; I,2,1 vv. 84; 232; 1,2,2 vv. 189; 456; II,2,5 v. 68; II,1,45 v. 285. Cfr. Sundermann, p. 37; Moroni, *Nicobulo*, p. 215.

99 Θαῦμα μέγ'

La stessa formula incipitaria è impiegata dal Cappadoce anche in *carm.* I,1,8 v. 46; I,2,14 v. 62; II,1,34 B v. 50; II,1,87 v. 4; II,2,1 v. 179. Piottante, *Inni*, p. 134, ha segnalato che la combinazione tra i due vocaboli, anche in ordine inverso, è testimoniata a partire da Omero (*Il*. 13,99; 15,286; 20,344; *hymn. Hom*. 2,240. 403; 3,156; etc.) e trova riscontro anche in

Arat. *phaen*. 1,15.46; Mosch *Eur*. 38; Opp. An. *hal*. 4,270 s.; *Lith. Orph.* 187.574; Quint. Smyrn. 9,391; Nonn. *Dion.* 2,226.

οὐδὲ Σαοὺλ χάριτος ξένος, ἀλλ' ὑποφήτης

Espressione proverbiale di matrice biblica (1 *Sam* 10,ss.). D'aiuto alla comprensione in questo contesto è l'interpretazione del detto proposta negli 'Adagia' da Erasmo da Rotterdam, il quale cita proprio in esempio Gregorio di Nazianzo: «Nel primo libro dei Re al capitolo decimo è riferito un proverbio di questo tipo. È derivato da Saul che, trovatosi insieme ai profeti, preso da sacro furore, cominciò d'improvviso anch'egli a vaticinare. Quanti conoscevano Saul in precedenza, meravigliati da ciò, andavano dicendo tra loro "Cosa è successo a Saul? Forse anche Saul è tra i profeti?". Questa espressione è stata poi messa dagli Ebrei in forma di proverbio, riguardo a qualcosa di nuovo, inatteso ed improvviso. (…) Gregorio Nazianzeno, nell'Apologia per la sua fuga nel Ponto lo utilizza così da sembrare adeguato quando, senza distinzione, chiunque pratichi attività di grande rilievo…»; cfr. *Erasmo da Rotterdam, Adagi*. Prima traduzione italiana completa a cura di E. Lelli, Milano 2013, p. 987. Per le occorrenze del proverbio nel *corpus* gregoriano cfr., oltre a *or*. 2,8 cui alludeva Erasmo, anche *or*. 9,2; 43,26; *carm.* II,1,12 v. 401 e II,1,41 v. 21.

100-107

Dal momento che la cattedra vescovile, come i comuni beni della terra, è appannaggio di tutti, l'invito dell'araldo è esteso anche alle categorie sociali più umili: il mondo dei mestieri (contadini, falegnami, calzolai, cacciatori, fabbri) è esortato a farsi avanti e a trovare nell'episcopato una sorta di riscatto sociale: è l'occasione per chi ha sempre subito il comando di altri, per imporre il proprio. Il banditore esorta ciascuno ad abbandonare velocemente gli strumenti del mestiere e le abituali attività per affollarsi sulla mensa divina. Un simile richiamo al mondo dei mestieri è attestato ai vv. 154-174 di *carme* II,1,12 (Meier, p. 92) quando l'autore, parlando dei vescovi partecipanti al Concilio di Costantinopoli, allude ironicamente alle loro origini: esattori delle tasse, commercianti, contadini, marinai, ex soldati, fabbri; Wyss, *Gregor II*, p. 849, coglie nella successione di questi personaggi un'influenza dall'antica commedia aristofanea.

100 τέκτων

Nelle molteplici traduzioni del carme il sostantivo τέκτων è stato reso con diverse soluzioni: Manuzio, Langus e Caillau traducono '*faber*'; Billius prima '*architectus*' (*Bill. 1*) e poi

‘*structor’* (*Bill. 3*), Oliva ‘*lignii… magister’*; infine, Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 108, ‘carpentiere’. A mio avviso il termine va tradotto con ‘taglialegna’. Il sostantivo τέκτων, infatti, designa primariamente colui che lavora il legno; questa traduzione trova inoltre conferma nella sequenza successiva di versi (vv. 104-106), dove a ciascun personaggio viene accostato lo strumento del lavoro: a τέκτων corrisponde πέλεκυς, l’ascia, attrezzo impiegato per il taglio della legna (cfr. Hom. *Il*. 13,391; 16,484; *Od.* 5,234; Pind. *Olymp*. 7,36; Xenophon *Cyr.* 6,2,36; etc).

μὴ θήρην μεθέπων

Cfr. *carm.* I,2,2 v. 430 Ἢ θήρης μεθέπων γλυκερὸν πόνον.

103 Κρεῖσσον γὰρ κρατέειν, ἠὲ κρατέοντι πιθέσθαι

Ai vv. 9 s. di *carm.* I,2,16 Gregorio denuncia come il trono episcopale sia diventato brama di molti, associando tale aspirazione alla resistenza a sottostare al comando altrui (Ἄρχεσθαι δὲ μόγος, ἡ πενίη δὲ πέδη). Ispirandosi alle idee platoniche e aristoteliche circa la distribuzione del potere all’interno della πόλις (cfr. Plat. *res*. 10,462c-e, ma in particolare Aristot. *pol.* 1254a 21-22, dove ritroviamo la stessa contrapposizione tra ἄρχειν ed ἄρχεσθαι), il Nazianzeno sostiene che anche per la Chiesa Dio ha distinto chi deve essere guidato e chi, per la sua virtù e maggiore familiarità con la religione, ha il compito di guidare gli altri, affinché tutti, indirizzati al proprio dovere, possano vivere in armonia. L’argomento, già oggetto di riflessione *supra*, nota ai vv. 51-58, è affrontato dal Cappadoce in particolare in *or*. 2,3; 32,12; 43,26. Il verso in oggetto, attraverso una sentenza diretta e ironica, indica proprio l’annullamento di tale distinzione: di fronte alla possibilità di farsi vescovo, percepita non come un servizio, ma come strumento di potere, tutti bramano il seggio, preferendo comandare piuttosto che ubbidire.

104 s.

Al v. 105 la lezione δ’ οὔρεα, caratteristica dei codici della discendenza Σ, costituisce *lectio difficilior* rispetto a δούρεα, propria della famiglia Δ e trasmessa nelle edizioni a stampa. Nel distico in esame l’autore rievoca le diverse categorie di lavoratori nominate ai vv. 101 s. menzionando per ciascuno lo specifico strumento di lavoro: al contadino è associato il manico dell’aratro (ἐχέτλη), al taglialegna l’ascia (πέλεκυς), al calzolaio la pelle (δορά), al fabbro la tenaglia (πυράγρα). Diversamente, nel caso del cacciatore non è nominato l’arnese del mestiere bensì il luogo, i monti, in cui egli esercita la sua attività. Tale scelta costituisce una

variazione all'interno della sequenza in esame e questo spiega perché parte della tradizione, semplificando il testo, ha trasmesso δούρεα in luogo di δ' οὔρεα.

106 θείην δὲ περιθλίβοισθε τράπεζαν

Il verso richiama a livello terminologico *psalm.* 22,5 ἡτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξ ἐναντίας τῶν θλιβόντων με, ribaltandone però il significato: se nel testo biblico la mensa divina è il rifugio sacro allestito da Dio, intoccabile per i nemici, nel carme in oggetto la santità della Chiesa è profanata dai cattivi pastori, che si accalcano su di essa: la stessa immagine ritorna in *or.* 2,8 θλίβονταί τε καὶ ὠθοῦνται περὶ τὴν ἁγίαν τράπεζαν. A proposito del termine τράπεζα, esso designa nello specifico l'altare, rievocazione nel rituale cristiano della mensa del cenacolo, sulla quale Cristo istituì il Sacrificio eucaristico e il Convivio sacro del suo Corpo e del suo Sangue; il Nazianzeno è solito servirsene in riferimento all'attività pastorale, come anche in *or.* 3,4; 6,6; 11,4; 25,2. Per altre occorrenze del nesso τράπεζα θεία, impiegato anche in *or.* 43,52, cfr. Greg. Nyss. *Apoll.* (III,1, p. 132); Ps.- Ioh. Chrys. *hom. de capto Eutropio* 15 (*PG* 52,411,33); Theod. Stud. *epigr.* 43,1; etc.

107 στεινόμενοι, στεινοῦντες.

Il poliptoto, giocato sulla contrapposizione tra le forme participiali attiva e passiva del verbo στείνω, sembra riprodurre icasticamente l'accalcamento dei novelli vescovi intorno alla mensa sacra ed il loro spintonamento reciproco. Si tratta di un espediente retorico molto amato dal Nazianzeno, che lo impiega, come ricorda Moroni, *Nicobulo*, p. 109, anche in *carm.* II,1,1 v. 207 (πλαζόντων πλαζομένων τε); II,1,32 v. 13 (παιζόμενοι, παίζοντες); II,1,34 A v. 49 (παλλόμενος, πάλλων τε); II,2,4 v. 4 (τικτομένους τίκτοντας); *or.* 4,78 (παιζομένους καὶ παίζοντας).

107-111

La guerra per il seggio episcopale, generata da investiture sconsiderate e dal coinvolgimento in esse di personaggi interessati solo al potere, comporta la sconfitta e l'allontanamento di chi ha ricoperto coscientemente questo ruolo. L'autore delinea in questi versi il ritratto del vescovo saggio, che ha adempiuto con il massimo impegno il compito episcopale, vivendo in totale consacrazione a Dio attraverso la scelta verginale e la rinuncia alle attrattive terrene. Di fronte a una sorta di legge del più forte egli esce sconfitto dallo scontro con i κακοὶ ἐπίσκοποι, scalzato dal seggio dai nuovi arrivati, a lui molto lontani per moralità e competenza, ma forti della propria arroganza. Non è azzardato ipotizzare che il Nazianzeno

stia alludendo proprio a se stesso e alla sua vicenda personale. Diversi elementi sostengono una possibile identificazione tra l'autore e il vescovo saggio qui menzionato. Innanzitutto i vv. 107 s. mostrano una chiara vicinanza con i passi in cui il Cappadoce parla del successore Nettario come un usurpatore del seggio: cfr. *carm.* II,1,10 v. 14 ἀρθέντ' ἐξαπίνης θῶκον ἐπ' ἀλλότριον; II,1,11 v. 1918 ἄλλον τιν' ὑψωθέντα τοῖς ἐμοῖς θρόνοις. Sembra portare verso questa direzione anche la descrizione del vescovo saggio, nella quale si fondono due componenti. Nella prima parte l'autore sottolinea l'anzianità del pastore, la dedizione totale al suo incarico e come conseguenze la fatica accumulata e il precario stato di salute (v. 108 ἐνιδρώσαντα θρόνοισι; v. 109 γηραιόν, σάρκεσσι τετρυμένον), aspetti cui Gregorio fa spesso riferimento parlando di sé nei suoi scritti (sull'argomento cfr. Meier, p. 91 e Trisoglio, *Gregorio*, p. 131 dove vengono forniti numerosi esempi). Seguono espressioni e vocaboli (v. 109 οὐρανοφοίτην; v. 110 κόσμον ἀτιμάζοντα; Θεοῦ μετὰ μοῖραν ἔχοντα; v. 111 καὶ νέκυν ἐν ζωοῖσι) caratteristici delle descrizioni degli asceti (a proposito dello schema seguito dal Cappadoce per tessere questi elogi cfr. Lugaresi, *Oratio IV*, p. 324 e Moroni, *Nicobulo*, p. 244), che rinunciano a tutto ciò che è materiale per trovare in Dio una piena soddisfazione: una scelta di vita verso cui Gregorio è stato sempre attratto e che ha rappresentato un costante punto di riferimento – richiamo a questo proposito i vv. 609 ss. di carme II,1,1 in cui Gregorio afferma che gli asceti furono per la sua vita come la fonte per una cerva assetata. Sulla predilezione del Cappadoce per la vita contemplativa, priva di distrazioni e totalmente dedicata a Dio, cfr. Ruether, pp. 136-146; Trisoglio, *Teologo*, pp. 143 s. e 146 s. Per una sintesi dell'ideale monastico del Nazianzeno cfr. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze*, in: AA.VV., *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp.115-130; Gautier, pp. 9 ss.

108 ἐνιδρώσαντα θρόνοισι

La dedizione del vescovo all'impegno episcopale è espressa attraverso il verbo ἐνιδρόω, cui il Nazianzeno ricorre nel significato etimologico di 'sudare su'. Il verbo, di cui si hanno rarissime occorrenze (l'unica in età classica è costituita da Xenophon *Symp*. 2,18) è impiegato dal Cappadoce anche in *or*. 43,66; cfr. anche Bas. *or. ad. adol* 8,11 (p. 114 Naldini) e *hom. in psalm.* 48 (*PG* 29,444).

109 σάρκεσσι τετρυμένον

Numerose nell'opera del Cappadoce le occorrenze del verbo τρύω, impiegato soprattutto al participio perfetto passivo per indicare il corpo logorato dalle fatiche e dalle pene: cfr. *epitaph. 77,5* Νόννης ζαθέης τετρυμένα γυῖα (= *Anth. Pal.* 8,57,2); *carm.* I,2,14 v. 1 ἐμοῖς

ἀχέεσσι τετρυμένος; II,1,1 v. 395 κέρδεσιν οὐκ ὁσίοισι τετρυμένος; II,1,11 v. 1819 κακοῖς τε καὶ νόσῳ τετρυμένος; II,1,19 v. 84 κητείαις λαγόεσσι τετρυμένος; II,2,5 v. 209 μελέεσσι τετρυμένον. Cfr. Domiter, p. 55. A proposito del vocabolo σάρξ e della sua alternanza con σῶμα negli scritti del Cappadoce si è già espresso Th. Špidlík in *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma 1971, pp. 27 s., affermando che l'autore abbia utilizzato indistintamente le due voci, come sinonimi. Per altre precisazioni sull'argomento e riferimenti bibliografici cfr. Baldoncini, p. 84.

οὐρανοφοίτην

'Frequentatore del cielo'. Grazie all'esercizio della castità e alla rinuncia delle attrattive mondane, il vescovo vive già sulla terra la realtà propria delle potenze celesti. Sul celibato come avvicinamento alla condizione di Dio e degli angeli cfr. Athen. *Leg.* 33,3 εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ; Bas. Anc. *virg.* 1 ss.; Greg. Nyss. *virginit.* 1,1; 5; Ioh. Chrys. *virg.* 11; *sac.* 3,17; Lampe, *s.v.* Nell'opera del Cappadoce il motivo è sviluppato soprattutto in *or.* 2,7; 20,1; 43,62 μέγα παρθενία καὶ ἀζυγία καὶ τὸ μετ' ἀγγέλων τετάχθαι καὶ τῆς μοναδικῆς φύσεως; sull'argomento cfr. Trisoglio, *Gregorio*, p. 276; *Oratore*, p. 20 nota 24. Oltre che nel verso in esame, Gregorio ricorre all'aggettivo οὐρανοφοίτης in altre cinque passi, di solito in riferimento a personaggi che conducono una vita santa: l'Apostolo Giovanni in *carm.* I,1,12 v. 33; San Paolo in I,2,1 v. 326; gli essere celesti in I,2,2 v. 652; gli asceti in II,2,5 v. 146; diversamente in II,1,32 v. 6 è attributo di νοός; per tali occorrenze cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 246. Sull'origine della forma si è espresso Simelidis, p. 225, che individua come fonte un oracolo di Ecate citato in Porph. *de philosophia ex oracoli haurienda* 2 e in Eus. *praep. ev.* 4,23, probabilmente noto anche al Nazianzeno.

110 κόσμον ἀτιμάζοντα

Il disprezzo del mondo, qui reso dall'unione di κόσμος e ἀτιμάζω in luogo di quella più comune del sostantivo con περίφρων (cfr. *epitaph.* 70,5 = *Anth. Pal.* 8,29,5; *carm.* I,2,1 v. 221; II,1,1 v. 612; II,2,5 v. 146), è generalmente interpretato come rinuncia alla convivenza civile e alle sue distrazioni a favore della vita solitaria, dedicata interamente a Dio. Sull'argomento cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 246, che segnala diversi passi in cui il motivo è attestato nell'opera dal Cappadoce. In questo caso leggere l'espressione come un riferimento all'esistenza appartata dal resto degli uomini appare poco adatto al contesto: il personaggio descritto dal Nazianzeno è infatti un vescovo, che proprio in ottemperanza ai suoi doveri

pastoriali, vive a fianco della comunità religiosa e si fa carico dei suoi problemi. Il rifiuto del mondo va quindi inteso non come allontanamento fisico dalla società, quanto come distacco spirituale che chi confida in Dio ottiene rispetto alle dinamiche terrene e all'ingiustizia che si trova a subire. D'altro canto non si può escludere che la presenza della formula sia legata alla ripresa meccanica dello schema descrittivo impiegato dal Nazianzeno per la rappresentazione degli asceti, cui ho già accennato *supra*, nota ai vv. 107-111.

111 νέκυν ἐν ζωοῖσι

Iunctura basata sul gioco ossimorico tra νέκυς e ζωός, attestata già in età classica nel Filottete sofocleo al v. 1018 quando l'eroe lamenta l'abbandono ad opera dei compagni greci; lo stesso concetto è espresso dal tragico nell'Antigone al v. 1167, ἔμψυχον ἡγοῦμαι νεκρόν. Cfr. Trisoglio, *Reminiscenze*, pp. 143 s. Presso gli autori cristiani la formula è impiegata per esprimere l'abbandono delle attrattive e dei legami con il mondo terreno fino a non sentirsi più parte di esso, concetto ispirato da *Col*. 2,20 e 3,1-3; cfr. Tuilier – Bady - Bernardi, p. 16. La scelta di dedicarsi totalmente a Dio rinunciando al mondo è espressa dal Nazianzeno con giochi ossimorici analoghi a quello in esame anche in *or.* 14,10 (i lebbrosi appaiono ἄνθρωποι νεκροὶ καὶ ζῶντες); *carm.* I,2,9 B v. 20 (νέκυες ζώοντες); II,1,46 v. 38 (βίος ἐκ νεκύων); II,1,1 vv. 202 s. (Ἐκ τοῦ δὴ κόσμῳ τ' ἔθανον, καὶ κόσμος ἐμοί γε. / Καὶ νέκυς ἔμπνοός εἰμι, τὸ δὲ σθένος οἷον ὀνείρων). Ancora più frequente è la presentazione come morte fisica della scelta di vita ascetica e della distanza che essa comporta dalle vicissitudini della terra: cfr., oltre ai passi già segnalati in Crimi-Kertsch, p. 299, *epist*. 93,4 τεθνήκαμεν ἤδη τῷ πλείστῳ μέρει; *carm.* I,2,15 v. 157 Ὦ πάλλεσθ', ἱερῆες· ἐγὼ θάνον...; II,1,7 v. 1 οἱ συνθάται, τέθνηκα τῷ φθόνῳ μόγις; II,1,40 v. 9 ...ἐγὼ δὲ καὶ τέθνηκα καὶ βασκαίνομαι; II,1,77 v. 1 Τέθνηκα τῷδε τῷ πλείστῳ μέρει; II,1,68 v. 95 Ἄμυν', ἄμυνε τοῖς φίλοις. Τεθνήκαμεν; II,2,1 v. 222 νεκροὶ ἐπιχθόνιοι.

112-114

Attraverso un confronto con l'arte pittorica, in cui l'artista prende ispirazione dal suo modello e lo riproduce fedelmente sulla tavola, Gregorio esorta a guardare i vescovi come un esempio non da imitare, ma da cui prendere le distanze. Gli ἐπίσκοποι, che nella visione ideale del Nazianzeno dovrebbero essere 'specchio immacolato di Dio e delle cose divine' (cfr. *or.* 20,1) e guidare i fedeli con la loro testimonianza di vita, costituiscono per la loro condotta un esempio negativo, che, se seguito, indurrebbe il popolo all'errore: la stessa riflessione è presente anche in *carm.* II,1,1 vv. 159 s.; II,1,12 vv. 362-370 e 643-646; cfr. Conte, p. 165.

Per ciò che concerne la similitudine con l'arte pittorica, essa testimonia come il Nazianzeno non dovesse essere digiuno da una conoscenza basilare di tale disciplina. L'autore non nasconde neppure i suoi gusti in materia, quando in *carm.* II,1,12 vv. 741 ss. e all'*incipit* di II,1,17, mostra la propria avversione per una pittura troppo vivace e inverosimile, preferendo semplicità e linearità nella riproduzione del modello. Come ha affermato Ruether, pp. 101 ss., il Cappadoce è solito ricorrere alle arti figurative soprattutto come repertorio di immagini. Nelle orazioni, ad esempio, paragona più volte il retore al pittore ed il discorso ad un dipinto: cfr. *or.* 2,13 (sul passo, di difficile interpretazione, vd. Bernardi, *Discours 1-3*, pp. 106 s.); 7,16 (in cui afferma che l'immagine di Cesario realizzata nel discorso funebre è più viva di qualsiasi ritratto); 11,2 e 43,1. Altrove si concentra sul *modus operandi* dell'artista, che in un primo tempo realizza una bozza appena accennata, poi la riempie di colori e tratti vivaci; l'evoluzione del disegno è paragonata in *carm.* I,2,1 vv. 189 s. al graduale emergere della verginità, che risplendeva per pochi nel Regno della legge per poi scintillare splendida dopo l'avvento di Cristo, e in *epist.* 230 alla crescente amicizia tra Gregorio e Teodosio. Segnalo infine i vv. 227 s. di *carm.* II,1,12 in cui l'autore paragona quanti giustificavano l'ascesa episcopale di uomini comuni chiamando in causa le umili origini degli apostoli, a cattivi pittori, che non sanno rappresentare le figure nella loro interezza e riproducono con eccessivo zelo errori e difetti marginali; sull'interpretazione del passo, ispirato a Plut. *adul. amic.* 9, cfr. Meier, p. 99.

112 Εἰκὼ μέν τις ἔγραψεν ἀπ' εἰκόνος ἀρχετύποιο

L'espressione ricorre quasi identica in *carm.* I,2,1 v. 478 εἰκόνα μὲν γράψεν τις ἀπ' εἰκόνος.

114 οἶμον ὁδεύοι

La *iunctura*, attestata per la prima volta in Apoll. Rhod. 4,838, è impiegata dal Cappadoce anche in *carm.* I,2,2 v. 227, dove compare nella stessa sede metrica ...νωθρήν τε δι' οἴδματος οἶμον ὁδεύειν. Altre occorrenze sono rappresentate da Manetho Astr. 6,650; Dionys. Perieg. 923; Tryphiod. 102; Nonn. *Dion.* 2,127; 10,102; *par.* 2,64; 4,109; cfr. Zehles - Zamora, pp. 120 s. Sebbene il Cappadoce ricorra al termine οἶμος in luogo del più comune ὁδός, è evidente il valore metaforico con cui si riferisce all'immagine della strada, allusione agli stili di vita che ciascun uomo sceglie di seguire nella sua esistenza e che lo porteranno a mete diverse. Sull'impiego di questa simbologia nella cultura antica cfr. W. Michaelis, ὁδός, *ThWbNT* V, 1954, pp. 42-101, mentre per lo sviluppo della metafora, in particolare lo schema delle tre vie, da parte del Nazianzeno cfr. Moroni, *Via*.

115 Καί τόδε μοῦνον ὄνειαρ ἀφ' ὑμετέρης κακότητος

Espressioni analoghe sono impiegate dal Nazianzeno sia, come nel verso in esame, come chiosa all'argomentazione sostenuta nei versi precedenti (cfr. *carm.* II,1,51 v. 12 δάκρυε, δάκρυ', ἀλιτρέ· τό σοι μόνον ἐστὶν ὄνειαρ) sia con valore prolettico (cfr. *or.* 7,19; *carm.* I,2,2 v. 248 Ἔστι δὲ καὶ τόδ' ὄνειαρ ἐμοί, κακὸς ὄμματα βάλλων; II,1,34 A vv. 131 s. Ἦ μέγα καὶ τόδ' ὄνειαρ, ὅτ' ὠδίνοντα κατίσχῃς / μῦθον, κρουομένης ἔκτοθι σῆς κραδίης).

116- 138

Concluso il discorso dell'araldo, una sequenza di esempi tratti dalle Sacre Scritture mostra la necessità di essere puri prima di avvicinarsi a Dio e le conseguenze subite da chi ha violato tale norma. Per Gregorio aver raggiunto uno stato di purezza è condizione indispensabile per accostarsi a Dio (*or.* 39,9 καθαρτέον ἑαυτὸν πρῶτον, εἶτα τῷ καθαρῷ προσομιλητέον); per una copiosa rassegna di passi in cui l'autore ribadisce questo aspetto rimando a Trisoglio, *Gregorio*, pp. 89 ss. Tale dottrina, sostenuta già da Origene (cfr. *Matth.* 16,7; *Ioh.* 19,3; Ps.-Orig. *psalm.* 93), trae spunto dalla spiritualità greca ed è in particolar modo influenza dal pensiero platonico, specie del Fedone: sull'argomento cfr. A. Solignac, *Platonisme*, *DSp* XII, 1986, 1803-1811, col. 1808; Moreschini, *Gregorio*, pp. 69-78. Se la purezza dell'intelletto umano è un passaggio obbligato per chiunque voglia conoscere Dio, a maggior ragione essa va ricercata dal sacerdote, ministro dei sacrifici celesti; cfr. Serra, pp. 354 ss. In questi versi, rievocando la storia di Mosè e la sua ascensione verso il Sinai, il Nazianzeno mette innanzitutto in rilievo come Dio stesso abbia stabilito tale norma: accostarsi a Lui è permesso solo a chi abbia compiuto un percorso di ascesi e purificazione, mentre gli altri, pena la morte, devono restarne esclusi. Seguono poi esempi negativi che mostrano la tragica fine di quanti hanno osato avvicinarsi a Dio macchiati dall'errore: si tratta del racconto dei figli di Aronne (vv. 124-127), di quelli di Eli (vv. 128-133) ed, infine, di Uzzà. Quest'ultimo episodio, posposto rispetto ai precedenti (vv. 136-138) e menzionato dopo il monito rivolto dal Cappadoce ai contemporanei (vv. 134 s.), permette all'autore di sottolineare l'inevitabilità del castigo divino di fronte alla trasgressione della sacralità, anche quando essa è avvenuta in buona fede, come nel caso del trasportatore dell'arca. Gregorio ricorre nel carme agli stessi esempi biblici proposti in *or.* 2, 92-93, sempre in riferimento alla purezza che compete a un uomo di Dio: se nel nostro carme l'autore rievoca tali episodi come avvertimento ai colleghi di fronte alla loro condotta, nell'orazione se ne serve per giustificare le sue remore

nell'abbracciare il sacerdozio, intimorito dalla pena che spetta a chi lo rivesta senza esserne degno. La sequenza ritorna anche ai capitoli 2 e 3 dell'orazione 20, *collage* di discorsi precedentemente scritti dal Nazianzeno e dipendente nella sezione in oggetto all'orazione 2 (sull'argomento cfr. Bernardi, *Discours 1-3*, p. 209), rispetto alla quale non viene sviluppato l'episodio dei figli di Aronne. Inoltre le vicende dei figli di Eli e quella di Uzzà sono menzionate insieme dal Cappadoce anche nel carme II,1,34 A vv. 98-102, sempre come esempi di profanazione punita: cfr. al riguardo Demoen, p. 187 che definisce la sequenza *biblical cluster*.

116 βριήπυος

L'aggettivo, di cui il verso in esame costituisce l'unica occorrenza nel *corpus* gregoriano, è epiteto omerico per Ares limitatamente a *Il.* 13,521, ripreso da Hes. *frag.* 10a 69 West-Merkelbach e Luc. Corn. 21. Nel suo *lexicon* Esichio (β 1442 Latte) spiega il termine come sinonimo di μεγαλόφωνος, μέγας, δεινός.

116-123

Nei versi in esame viene rievocato il racconto biblico di *exod.* 19,10-20: prima di manifestarsi sul Monte Sinai il Signore ha raccomandato a Mosè di far purificare il popolo per due giorni e di vietare a chiunque, uomo o bestia, di salire sulla vetta o toccarne i fianchi, pena la morte. Soltanto a Mosè venne concesso di salire sulla vetta del Sinai e di vedere Dio, mentre il resto del popolo si fermò ai piedi del monte. Nel richiamare questo episodio, Gregorio segue l'esegesi del passo di stampo alessandrino, secondo cui la salita sul Sinai va letta come *exemplum* dell'ascesa compiuta dall'anima umana verso Dio: su tale interpretazione, inaugurata da Filone di Alessandria, *Mos.* 2,66 ss., rimando al commento di M. Simonetti, *Lettera o/e allegoria*, Roma 1085, pp. 154 s., al *de vita Moysis* di Gregorio di Nissa. Nel nostro contesto il racconto dell'esodo è funzionale innanzitutto ad illustrare la necessità di essere puri prima di accostarsi a Dio e alle cose divine. Inoltre la differente posizione raggiunta da Mosè rispetto al resto del popolo ebraico testimonia come ci si debba avvicinare al Signore progressivamente in base al grado di purificazione raggiunto. Per altri riferimenti a questo episodio biblico nell'opera del Cappadoce, si rimanda a Ruether, pp. 102-105.

117 ἀγακλέος

L'aggettivo, riferito a Mosè anche al v. 85 del *carm.* II,2,7, è impiegato dal Nazianzeno come attributo positivo per i sacerdoti in *carm.* II,1,1 v. 433, dove è riferito nello specifico ad Eli

(σοῦ θεράποντος ἀγακλέος), e in *epitaph.* 54,5 [= *Anth. Pal*. 8,161,5] (ἱερῆες ἀγακλέες). Ai passi segnalati va aggiunto anche *carm.* II,2,3 v. 183 ἀγακλειτοί θ' ἱερῆες, in cui l'autore si serve con la stessa valenza del corradicale ἀγακλειτός.

ἄκουσα

Il verbo ἀκούω viene spesso utilizzato dal Cappadoce per introdurre esempi letterari, tratti dalla letteratura biblica o pagana, funzionali a chiarire il suo pensiero: cfr. *carm.* I,2,14 v. 49; II,1,34 A v. 101; I,2,15 v. 29 e II,1,22 v. 15 ὥσπερ ἄκουσα; II,2,3 v. 54 κεῖνο δ' ἄκουσα; mentre per la prosa vd. *epist.* 173,1 οἷον ἀκούομεν e *or.* 2,101 ὥσπερ... ἠκούσαμεν; cfr. Domiter, p. 128.

118 νεφέλης εἴσω

Formula specifica del Nazianzeno, che la impiega sempre in prosa ed accompagnata generalmente dal verbo χωρέω: cfr. *or*. 43,72; 2,92; 11,2;20,2; 32,16. Cfr. anche *or*. 28,2 dove la locuzione è costruita con γίγνομαι.

Θεὸν ἔδρακεν ἄντην

Cfr. *carm.* I,2,1 v. 315 Θεὸν δ' εἰσέδρακεν ἄντην. La clausola costituisce un adattamento del discorso di Priamo in *Il*. 24,223 ἄκουσα Θεοῦ καὶ ἐσέδρακον ἄντην; per altre attestazioni cfr. Apoll. Rhod. 3,100; Eudoc. *Hom.* 323; *Anth. Pal.* 1,79,1. Cfr. Sundermann, p. 76.

119 ὑπὸ προπόδεσσι

L'espressione, qui impiegata in senso proprio in riferimento ai piedi del monte Sinai, trova riscontro anche in *carm*. I,2,9 A v. 58 dove indica metaforicamente il punto di inizio del percorso ascetico, cui il Diavolo fa precipitare l'animo umano; cfr. Palla – Kertsch, pp. 159 s. La stessa formula è attestata in unione al genitivo γάμοιο in *carm.* II,2,3 v. 168 e II,2,6 v. 99 per indicare gli inizi del matrimonio; vd. Bacci, p. 128

120 ἁγνοτάτους ἁγνοῖσιν

Nel verso in esame la reiterazione dell'aggettivo ἁγνός evidenzia l'importanza di essere puri quando ci si relaziona con Dio; lo stesso avviene in *carm.* I,2,10 v. 975 ἁγνοῦ γὰρ ἁγνός ἐστιν οἰκητήριον; II,1,34 A v. 93 γλῶσσαν καὶ θυέεσσι ἁγνὴν ἁγνοῖσι φυλάξω; II,1,38 v. 3 ἁγνοτάτου ἱερῆος ἁγνὸν θύος. Cfr. inoltre anche *carm.* I,2,1 v. 721 dove Gregorio giustappone a ἁγνός il sinonimo καθαρός: ἁγνότατοι καθαροῖσιν ὁμόφρονες οὐρανίοισιν.

Per quanto concerne la tipologia di poliptoto generata dalla ripetizione di un aggettivo ai gradi positivo e superlativo, essa trova riscontro anche in *carm*. I,2,1 v. 27 (μούνοιο μονώτατος); II,1,12 v. 696 (αἰσχρῶν... αἴσχιστον) e nel già menzionato II,1,38 v. 3 (ἀγνοτάτου... ἁγνὸν). A tali esempi può essere aggiunta anche l'espressione ἐξ εὐγενῶν εὐγενέστατος, attestata in *or*. 25,3. Cfr. Trisoglio, *Chris. Pat.*, p. 117.

121 εἰσαΐεν

Forma poetica per ἀΐω, attestata per la prima volta in Sapph. 62,7 ed impiegata soprattutto nella poesia ellenistica: oltre agli esempi raccolti in Zehles – Zamora, p. 144, cfr. Theocr. *idyll.* 7,88; Apoll. Rhod. 1,764; Lucian. *Alex.* 50; Nonn. *Dion*. 16,229. Come gli autori che lo hanno preceduto, anche il Nazianzeno ricorre al verbo costruendolo sia con il genitivo (oltre al verso in esame, cfr. I,2,2 v. 404 e II,1,16 v. 22) che con l'accusativo (I,1,1 v. 21;I,1,4 v. 74; I,2,2 v. 309; II,1,45 v. 53).

121 s.

Tra i precetti indicati da Dio a Mosè c'era anche l'esplicito divieto non solo per gli uomini, ma anche per le bestie di salire sul Sinai o toccarne i fianchi. Il testo biblico chiarisce che i trasgressori sarebbero stati puniti con la morte, lapidati o trafitti con frecce: cfr. *exod*. 19,13. Nel nostro carme l'autore menziona unicamente la prima delle due pene, precisamente al v. 123, dove si legge μὴ καὶ ῥηγνυμένοισιν ὑπὸ σκοπέλοισι δαμεῖεν, espressione che ritorna pressoché identica in *carm.* I,1,1 v. 13, dove è sempre riferita all'episodio biblico di Mosè. Nel commentare il carme *de Patre*, Sykes, pp. 81 s., propone una lettura diversa rispetto a quella qui proposta: sottolineando come il termine σκόπελος non indichi genericamente una pietra, ma piuttosto un'altura rocciosa, un promontorio o uno scoglio (cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 980), interpreta la formula ῥηγνυμένοισιν ὑπὸ σκοπέλοισι come un riferimento al terremoto che, secondo il racconto di *exod.* 19,18, interessa il Sinai alla venuta di Dio. A sostegno della mia ipotesi concorrono non solo l'ipotesto biblico del verso, ma anche la possibilità di interpretare σκόπελος come sineddoche per pietra. La costruzione del sostantivo con il verbo ῥηγνύμι, inoltre, conio del Nazianzeno, potrebbe essere ispirata ad un passo delle Argonautiche di Apollonio Rodio (4,1638 s. τοὺς δὲ Τάλως χάλκειος, ἀπὸ στιβαροῦ σκοπέλοιο / ῥηγνύμενος πέτρας), nel quale il gigante Talo è descritto mentre stacca pietre dalla roccia e le scaglia contro gli eroi.

124 - 127

Riferimento a *lev.* 10,1 s. L'autore allude alla vicenda di Nadab e Abiu, figli di Aronne, i quali persero la vita dopo aver offerto al Signore un fuoco illegittimo, divorati dalle stesse fiamme. Se il peccato dei due uomini risiede nell'aver sacrificato ἐπὶ ξείνοιο πυρός (la loro colpa, infatti, viene richiamata espressamente anche in *num.* 3,4 e 26,61), più difficile determinare con chiarezza cosa abbia reso profano (il termine ξενός traduce l'ebraico *ʾēš zārâ*) tale fuoco. Probabilmente il sacrificio era stato allestito senza rispettate le prescrizioni circa il tempo, il luogo o la modalità dell'offerta oppure il fuoco usato poteva essere stato attinto da un luogo esterno alla zona dell'altare.

125 ξείνοιο... ξείνως

Poliptoto caratterizzato dal contrasto tra aggettivo e avverbio corrispondente; la stessa tipologia è impiegata dal Cappadoce anche in *carm.* I,2,10 v. 269 (καλῶς τὸ καλὸν) e II,1,34 A v. 104 (καθαρῶς καθαρῆς). Per gli esempi nella prosa cfr. *or.* 4,53; 7,3; 27,5; 28,31; 40,25. Cfr. Trisoglio, *Chris. Pat.*, p. 21

127 Ἀρὼν μεγάλοιο

Nel *corpus* nazianzenico il nome di Aronne è spesso accompagnato da epiteti positivi: oltre a μέγας (cfr. *carm.* I,1,1 v. 43; II,1,1 v, 129; II,1,12 v, 678; II,2,1 v. 302), il patriarca è definito ῥάβδος in *epist.* 6,6; πιστός in *carm.* I,1,9 *additamentum L* v. 2; ἱερέων ἁγιώτατος in *or.* 11,2 e τῶν τελειουμένων ὁ πρῶτος in 32,17.

128-133

I versi ricordano l'episodio narrato in *I reg.* 2,12-24; 22-24. I figli del sommo sacerdote Eli, giudice di Israele per quarant'anni ed educatore di Samuele, erano uomini depravati, che recavano oltraggio al Signore, non rispettando il corretto comportamento nei sacrifici: toccavano con mani impure i sacri lebeti (οὐχ ἱερὰς παλάμας ἱερῶν καθύπερθε λεβήτων, v. 130), si impossessavano di animali o parti di animali riservati all'offerta e avevano rapporti con donne all'interno del tempio (colpe sintetizzate dall'espressione γαστὴρ παίδων; cfr. al riguardo *infra*, nota al v. 132). Per questo, nonostante i rimproveri del padre (v. 133), il Signore li punì con la morte. Oltre ad essere menzionata come immagine di cattivo sacerdozio e impudenza religiosa, la storia degli Eleidi è impiegata dal Nazianzeno come esempio di scarsa autorevolezza del padre presso i figli. Per questo motivo l'autore richiama la vicenda del sommo sacerdote e della sua prole quando intende giustificare le forti parole di biasimo che rivolge ai suoi destinatari in *epist.* 206 e *carm.* I,2,2 vv. 406 s. Più oscuro il riferimento

presente in *carm.* II,1,1 vv. 432-436 , dove il Nazianzeno, dopo aver parlato della sua adesione al sacerdozio, afferma di trovarsi «nel numero dei violenti ed impuri figli di Eli» (traduzione di Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 58). Il senso di questa identificazione con gli Eleidi rimane ancora poco chiara ai commentatori del carme (cfr. Bénin, pp. 743 s.), sebbene un tentativo di soluzione sia stato proposto da Tuilier - Bady – Bernardi, p. 30: l'autore starebbe alludendo alle critiche rivolte dalla comunità di Nazianzo al fratello Cesario per i debiti contratti e per la sua posizione nella corte imperiale (la stessa situazione è rievocata dal Cappadoce in *epist.* 7), circostanza che aveva suggerito alle malelingue un'assimilazione tra la famiglia di Gregorio il Vecchio e quella del sacerdote biblico.

128 λυγρὸς ὄλεθρος

Formula stereotipata ereditata da Omero, nella cui opera è solitamente attestata a fine verso come nel nostro carme (cfr. tra le numerosissime occorrenze *Il.* 2,873; 6,16; 20,289; *Od.* 3,87; 4,292; etc.). Nell'opera poetica del Cappadoce l'espressione è attestata anche in *carm.* I,1,14 v. 7 in riferimento alla quinta piaga d'Egitto e in II,1,1 v. 54 per indicare la funesta rovina cui il demonio conduce i mortali.

129 μάργον

L'aggettivo trova i primi riscontri in Omero, che lo impiega in riferimento all'uomo 'folle', 'stolto' (*Od.* 16,421 = 23,11) o come attributo del ventre 'vorace' (*Od.* 18,2); nel nostro carme è attestato nell'accezione più tarda di 'insolente', 'dissoluto', di cui si ha testimonianza anche in Theogn. 1,581; Aesch. *Suppl.* 741; Eur. *Hel.* 1027; cfr. *LSJ, s.v.* Il Nazianzeno se ne serve in riferimento ai figli di Eli anche in *carm.* II,1,1 v. 433 in coppia sinonimica con βεβήλος, per sottolineare la corruzione morale e l'impurità dei soggetti. Nel *corpus* gregoriano l'aggettivo è attestato anche come attributo di πάθος in *carm.* II,1,1 v. 255 (Bénin, pp. 661-663) e di γλῶσσα in II,2,6 v. 81 (Bacci, p. 120).

130 λεβήτων

Recipiente a forma di catino o di vaso, usato durante i sacrifici per la cottura delle carni o le abluzioni. Si noti come il Cappadoce, oltre ad impiegarlo in senso proprio (cfr. *carm.* II,1,1 v. 435; *or.* 5,32; 15,4; 43,7; 43,35), ricorre al sostantivo anche con valenza metaforica in *carm.* I,2,10 v. 597 per indicare il ventre: Ἅπαντα δ' ἕρπειν εἰς βυθὸν τὰ τίμια / τῶν

μαστριμάργων σῖτα, μὴ δὲ σῖτ' ἔτι / τῶν εὐτελεστάτων, λέβητος ἐξ ἑνὸς; sul passo citato cfr. Crimi - Kertsch, p. 305.

131 Οὐδὲ μὲν οὐδ' Ἠλεὶ χόλον ἔκφυγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν

La stessa struttura del verso, caratterizzata dalla negazione enfatica in *incipit*, l'impiego della congiunzione correlativa e l'*enjambement* finale, trova riscontro in *carm.* I,1,9 v. 22 οὐδὲ μὲν οὐ βασιλῆες ἐτάρβεον, ἀλλ' ἄρα καὶ τῶν e I,2,2 v. 540 οὐδὲ μὲν οὐ λακέρυζα μελάγχροος, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ. Cfr. Zehles - Zamora p. 239.

χόλον

Nel greco cristiano il sostantivo è di norma attestato per indicare l'ira umana: sull'argomento cfr. *supra*, nota al v. 24. Nel verso in esame, come pure in *carm.* II,1,11 v. 1545, diversamente dall'uso comune, Gregorio lo impiega in riferimento all'ira di Dio, che, come spiega nei versi successivi, si abbatte non soltanto sui figli di Eli, ma anche sullo stesso sacerdote.

132 γαστὴρ

Come già evidenziato *supra*, nota al v. 76 in merito al *topos* del ventre tiranno, negli autori cristiani la condanna dell'ingordigia si accompagna alla consapevolezza che essa può generare passioni ancora più basse. È probabile perciò che il Nazianzeno, impiegando il termine γαστήρ in riferimento ai figli di Eli, alluda non solo alla loro avidità, che li porta a sottrarre carne dal sacrificio oltre la porzione riservata loro dalla legge, ma anche alla lussuria dei due uomini, conseguenza della sazietà, che si manifesta nei rapporti immorali che hanno con le donne in servizio all'ingresso del tabernacolo.

133 ὀνειδείοις ἐπέεσσιν

Sintagma di origine omerica, caratterizzato dall'assonanza della sibilante: cfr. *Il.* 1,519; 2,277; 16,628; 21,480; *Od.* 18,326; 18,327.

134 s.

La correlazione τόσος... ὁσσατίος gode di numerose occorrenze nell'opera del Cappadoce limitatamente alla poesia: tra queste cfr. I,2,1 vv. 205 s.; 368-371; I,2,2 vv. 250-253; I,2,9 B vv. 65-67; I,2,29 v. 164 e 327; I,2,50 v. 85-89; II,1,10 vv. 5 s.; II,2,3 vv. 175 s.; etc. Sull'origine di tale forma rimando a Knecht, p. 133 secondo cui l'impiego di ὁσσάτιος in

luogo del tradizionale ὅσος è stato introdotto dagli autori ellenistici sul modello di Hom. *Il.* 5,758 (ὀσσάτιον καὶ οἷον).

136-138

Rivolgendosi direttamente all'arca (per questo e altri esempi di apostrofe nell'opera del Cappadoce cfr. Demoen, p. 158) l'autore rievoca l'episodio narrato in *II reg.* 6,6 s. Durante il trasporto dell'arca dell'allenza a Gerusalemme, Uzzà, temendo che cadesse, stese la mano per reggerla. Nonostante il suo gesto fosse dettato da un buon proposito, l'uomo commise un gesto di empietà che pagò con la vita: la legge infatti specificava che l'arca non doveva essere toccata da persone non autorizzate e avvertiva esplicitamente che trasgressori sarebbero stati puniti con la morte (*num.* 4,18-20; 7,89).

136 κιβωτὸν ἄνασσαν

Formula attestata unicamente nel verso in esame. Il sostantivo κιβωτός, qui riferito all'arca di Gerusalemme (come pure in *or.* 20,3; 22,2; 38,12; 42,8; *carm.* II,1,16 v. 69 e II,1,34 A v. 101), è impiegato dal Cappadoce anche per indicare quella di Noé, accezione che trova riscontro al v. 206 di questo stesso componimento; per altri rimandi a *gen.* 6,13 ss. cfr. *infra*, nota al v. 206.

138 ἄψαυστον

L'aggettivo, qui attributo di ναός, è impiegato dal Cappadoce sempre in riferimento a persone o oggetti percepiti come sacri: cfr. *epist.* 244,10 (un tesoro); *or.* 4,87 (le vergini); 6,18 (gli strumenti cultuali di Israele); 24,9 (la vergine che fu oggetto del desiderio di Cipriano); 33,3 (i vasi liturgici, λειτουργικά); *carm.* I,2,6 v. 46 (l'offerta votiva e la vergine, la prima intoccabile ai profani, la seconda agli sguardi degli uomini). L'unica eccezione è costituita da *or.* 14,17, dove l'aggettivo è riferito ad alcune coperte di straordinaria bellezza.

139

Il verso ritorna quasi identico in Greg. Naz. *carm.* II,1,42 v. 25 τοὔνεκεν αἰάζω, πίπτω δ'ὑπὸ γούνασι σεῖο.

αἰάζω

Verbo onomatopeico caratteristico della poesia tragica ed epigrammatica, dove è impiegato preferibilmente alla prima persona singolare: Eur. *Or.* 80 (ἀπολειφθεῖσα δ'αἰάζω τύχας);

Tr. 145 (τύφεται Ἴλιον, αἰάζωμεν); Meleag. *Anth. Pal.* 7,476,6 (αἰάζω, κενεὰν εἰς Ἀχέροντα χάριν); Arat. *Anth. Pal.* 9437,1 (Αἰάζω Διότιμον). Ispirandosi alla tradizione il Cappadoce ricorre al verbo in espressioni formulari analoghe a quella del carme in esame, per esprimere il proprio lamento e rivolgere a Dio richieste di aiuto: oltre al già menzionato *carm.* II,1,42 v. 25, cfr. *carm.* II,1,1 v. 297 (τοὔνεκεν αἰάζω. Τὸ δ'ἐσαύριον οὐ σάφα οἶδα); II,1,43 v. 28 (ἓν δὲ τόδ' αἰάζω, καὶ δείδια βῆμα Θεοῖο); II,1,50 vv. 25 s. (Αἰάζω δ'ὅτι με Χριστοῦ μεγάλοιο λέλοιπεν / ὄμμα ζωοφόρον); II,2,3 v. 198 (ἓν δὲ τόδ' αἰάζω περιώσιον). Per tali considerazioni cfr. Ricceri, p. 112.

140 Χριστὲ ἄναξ

Il Cappadoce è solito accompagnare il nome di Cristo con diversi appellativi: due elencazioni di tali titoli sono costituite, per la prosa, da *or.* 2,98, e, per la poesia, da *carm.* II,1,1 vv. 627 ss. Sui passi menzionati cfr. Bernardi, *Discours 1-3*, pp. 216 ss. e 256 s. e Bénin, p. 502. Nel caso specifico della *iunctura* in esame, il titolo ἄναξ, già frequentemente usato nella poesia epica come epiteto per le divinità, rappresenta il corrispettivo poetico del titolo κύριος impiegato nei Settanta e nel Nuovo Testamento; sull'argomento cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 198. Il nesso, che sottolinea la divinità di Cristo (su *Ioh.* 18,37 come modello scritturistico di tale concezione cfr. Plagnieux, p. 126 nota 57 e Piottante, *Ellenio*, pp. 135 nota al v. 139), esprime la padronanza del Figlio su tutti gli elementi del creato, visibili ed invisibili: è per questo motivo, come spiega Rudasso, pp. 90 s., che il Cappadoce ricorre alla formula quando rivolge a Cristo una richiesta di aiuto nelle malattie e nelle tribolazioni o invoca la sua protezione. Per altre attestazioni della *iunctura* nell'opera gregoriana cfr. *epitaph.* 83,2 (= *Anth. Pal.* 8,41,2); *carm.* I,1,5 v. 66; I,1,9 *additamentum L* 40; I,1,36 v. 31; I,2,2 v. 345; I,2,23 v. 2; II,1,34 B v. 4; etc.

ἀπαντήσειεν ἀνίη

Come è già stato evidenziato da Tringali, p. 304, la possibilità che una qualche afflizione si abbatta sull'uomo è espressa, con la stessa terminologia, anche in *carm.* II,2,3 v. 296, quando Gregorio esorta Vitaliano a mostrare ai figli la stessa benevolenza che spera di trovare in Dio nelle sue afflizioni.

141 s.

Per ciò che concerne la traduzione dei versi in esame prendo le distanze dalla proposta di Rebillard, p. 251, '*I am weary of the wolves deceiving my flock, after I strugge with the*

shepherds for a long time': a mio avviso il participio μαρνάμενος va inteso come predicativo in dipendenza da κέκμηκα, costruzione attestata anche in Greg. Naz. *epist*. 87,3; *or*. 42,20 e *carm*. II,1,11 v. 1891 e accolta dalle parafrasi bizantine. Il distico in esame rappresenta un impiego originale della metafora pastorale. L'allegoria, all'interno della quale la comunità cristiana è presentata come un gregge e di conseguenza sono definiti pastori i sacerdoti che ne sono alla guida e lupi tutti coloro che la ostacolano o la aggrediscono dall'esterno, è un *topos* ricorrente nel *corpus* gregoriano. Gli esempi più significativi si riscontrano nelle orazioni. La Chiesa priva della guida solida di un vescovo vive la stessa condizione di un gregge sparpagliato e impaurito, in balia delle belve (cfr. *or*. 18,2-4 per la comunità di Nazianzo dopo la morte di Gregorio il Vecchio e 42,2 in riferimento ai niceni di Costantinopoli); la condotta del buon vescovo è assimilata a quella del pastore che esamina con attenzione i luoghi del pascolo e progetta reti per i lupi (*or*. 1,7 e 6,8), sebbene il Cappadoce non tralasci di sottolineare la diversa responsabilità tra i due ruoli (*or*. 2,9-10). Sull'argomento rimando a Guignet, pp. 146 s.; Ruether, pp. 96 s.; L.B. Porter, *Sheep and Shepherd: An Ancient Image of the Church and a Contemporary Challenge*, 'Gregorianum' 82, 2001, 51-85, pp. 72 ss. L'impiego dell'immagine pastorale da parte del Cappadoce è legato alle numerose attestazioni di cui essa gode già nelle Sacre Scritture. Nell'Antico Testamento spesso *Jahvè* è presentato come pastore d'Israele, che sta alla testa del gregge (*psalm*. 68,8), lo guida (*psalm*. 23,3; 80,2; *Is*. 40,11; 49,10), chiama le pecore disperse (*iud*. 5,16; *Zach*. 10,8); di conseguenza il suo popolo è designato come gregge di Dio (l'immagine, attestata per la prima volta in *Os*. 4,16, diventa una componente regolare nei discorsi profetici e nella preghiera: cfr. *psalm*. 95,3; 100,3; *Ier*. 13,17; 23,1; *Zach*. 10,3; etc.). Nel Nuovo Testamento la terminologia pastorale è attribuita a Dio limitatamente nella parabola della pecora smarrita (*Matth*. 18,12-14; *Luc*. 15,4-7) mentre è più frequente il suo riferimento a Gesù, che si presenta come il pastore messianico promesso dal Vecchio Testamento (*Matth*. 15,24; 26,31; *Marc*. 14,27; 25,32) e in più occasioni si rivolge ai discepoli definendoli pecore di Dio (*Matth*. 10,16; 26,31; *Luc*. 12,32; *Ioh*. 10,1-29; etc.). Cfr. J. Jeremias, ποίμνη..., *ThWbNT* VI, 1959, pp. 484-502. Nel carme in esame il Nazianzeno gioca con la metafora pastorale e se ne serve nella sua polemica contro i vescovi: in una sentenza che arriva al paradosso dichiara infatti di essere stanco di combattere con i lupi dannnosi per il gregge, alludendo con questi termini agli stessi pastori. La mancanza di congiunzione tra λύκοις δηλήμοσι ποίμνης (v. 141) e ποιμέσι (v. 142), unita al contesto polemico in cui l'immagine metaforica è inserita, mi spinge a pensare che l'autore non stia indicando due gruppi distinti, da una parte i lupi, allegoria per gli eretici, e dall'altra i pastori, come sostengono Crimi in Gregorio, *Poesie II*, p. 109 e buona parte delle

parafrasi antiche (vd. *Paraphr. 2* Κέκμηκα λύκοις ποιμέσι μαχόμενος λυμαινομένοις τὴν ποίμνην σου χρόνον μακρόν; *Paraphr. 3* Ἀπέκαμον τοῖς λύκοις, τοῖς βλαπτικοῖς τῆς ποίμνης, τοῖς ποιμέσι τοῖς ἐπισκόποις μαχόμενος ἐπὶ πολὺν χρόνον). I λύκοι che rovinano il gregge sono da individuare negli stessi pastori, quei vescovi che avrebbero dovuto custodire il popolo di Dio e che invece furono mossi soltanto dall'invidia e dall'ostilità nei confronti del Cappadoce. Tale interpretazione, attestata anche in *Paraphr. 1* (μαχόμενος πολὺν ἤδη χρόνον τοῖς ποιμέσι, ὡς λύκοις βλαπτικοῖς), mi pare aderire perfettamente al contenuto del carme e allo spirito polemico e di denuncia che lo contraddistingue.

141 κέκμηκα

Citando le parole di Trisoglio, *Autobiografia*, p. 217, il verbo κάμνω rappresenta il «sospiro d'una stanchezza che è prostrazione». Attestata con grande frequenza nel *corpus* gregoriano, tale forma verbale è impiegata per indicare la spossatezza del corpo consunto dalla malattia (*or*. 2,28; 8,17; 18,28; 38,14; *carm.* II,1,12 v. 214; etc) oppure un generico stato di impotenza e debolezza (*carm*. II,1,11 v. 1891; II,1,42 v. 22; II,1,89 v. 27; etc), condizioni accumunate dal pessimismo del poeta sulla possibilità di risollevarsi. Cfr. Conte, pp. 112.

λύκοις δηλήμοσι

Crudele e sanguinario, subdolo predatore, il lupo era considerato presso tutti i popoli del bacino mediterraneo nemico ancestrale dell'uomo e degli animali da lui ammansiti. La stessa percezione negativa è presente nelle Sacre Scritture, sia nel Vecchio Testamento, dove la menzione del lupo esprime la crudeltà dei personaggi a cui di volta in volta è accostato (cfr. *Ezech*. 22,27 per i capi e *Soph*. 3,3 per i giudici di Gerusalemme), sia nel Nuovo, dove la bestia rappresenta quanti vogliono allontanare il popolo di Dio dal credo ortodosso: l'appellativo di 'λύκος' è infatti riferito ai falsi profeti (*Matth*. 7,15), ai falsi maestri (*act.* 20,29) e ai nemici della Chiesa (*Matth.* 10,16; *Luc*. 10,3). Sulla scia del testo biblico gli autori cristiani si servono dell'animale come simbolo dei persecutori (Agost. *enarr. psalm.* 32,2; 2,9; Ambr. *expos. psalm.* 128,6,16; Latt. *div. inst*. 5,23,4; Cassiodoro *psalm.* 43,12), del diavolo (Massimo *serm.* 90,2; 19,1; Bas. *hom.* 23,4), dell'uomo avido (Massimo *serm.* 18,3) e soprattutto dell'eretico (Cromazio *Matth*. 35,4; Ilario *Matth*. 10,13; Ambr. *expos. psalm*. 115,6,16; Teodoro E. *frag.* 49 *Matth.* 7,15). Sull'argomento cfr. G. Bornkamm, λύκος, *ThWbNT* IV, 1942, pp. 309-313; Ciccarese, *Animali II*, pp. 83-97. Nei numerosi passi in cui menziona il lupo (cfr. *or*. 2,9; 6,4; 33,15; *carm.* II,1,11 vv. 695; 887; 1077; II,1,12 v. 115; II,1,30 v. 184; etc.), il Nazianzeno ricorre alla bestia in riferimento agli eretici, esplicitando

chiaramente tale simbologia in *or*. 24,19 (…τοὺς βαρεῖς λύκους ἀποπεμπόμενος, τοὺς θηρευτὰς τῶν συλλαβῶν καὶ τῶν λέξεων) e 26,3 (...δέδοικα μὲν τοὺς βαρεῖς λύκους... τὴν ποίμνην σπαράξωσι λόγοις συναρπακτικοῖς καὶ βιαίοις), quando l'autore identifica nella parola l'arma usata dai lupi per dispersione del gregge. Come ho avuto modo di chiarire *supra*, nota ai vv. 141 s., nel passo in esame, diversamente dall'*usus scribendi* del Cappadoce, l'animale non va interpretato come riferimento specifico agli eretici, ma allude a tutti coloro che danneggiano il popolo di Dio, categoria nella quale rientrano gli stessi vescovi. A proposito dell'aggettivo δηλήμων cfr. *supra*, nota al v. 45.

142 ποιμέσι

Termine riferito ai vescovi, capi delle comunità cristiane; in particolare, in questo verso, Gregorio fa riferimento a quei colleghi che si mostrarono ostili nei suoi confronti e cui allude con la stessa terminologia in *carm*. II,1,92 v. 9 ποιμέσιν οὐ φιλίοισι συνέδραμον. La designazione del capo, sovrano umano o divinità, come pastore era presente già nel mondo antico: in Mesopotamia era attributo comune dei re, mentre in Egitto era impiegato soprattutto per gli dei, specie quelli dell'Aldilà, raffigurati come mandriani che vegliano sul gregge. L'immagine trova riscontro anche in Omero, che designa i sovrani come ποιμένες λαῶν (cfr. *Il*. 1,263; 2,105; 243; *Od*. 3,156; 469; etc.), e in Platone, che chiama pastori i reggitori della *polis*, i quali cercano il bene dei sudditi come i mandriani quello del bestiame (cfr. *res*. 1,343b - 345e; 3,416a-b; 4,440d; *leg*. 5,735b-e). Cfr. J. Jeremias, ποιμήν..., *ThWbNT* VI, 1959, 484-502, p. 485; sull'uso del sostantivo quale epiteto di Dio e di Cristo nelle Sacre Scritture, cfr. *supra*, nota ai v. 141 s. Nel *corpus* gregoriano il sostantivo ποιμήν, oltre a designare vescovi e sacerdoti, capi delle comunità cristiane (*carm*. II,1,12 vv. 81 e 747 o II,1,23 v. 23, II,1,30 v. 189 e II,1,68 vv. 47, 59, 101), è attestato come epiteto di Cristo in *carm*. II,1,1 v. 629 e di Gregorio il Vecchio in *carm*. II,1,45 v. 28 e *epitaph*. 59,2 (= *Anth. Pal*. 8,17,2). Sui sinonimi impiegati dal Nazianzeno rimando a Tringali, p. 73, per νομεύς e a Conte, pp. 226 s., per ποίμνιον.

142-144

Alla stanchezza provocata dai continui dissidi che dovette fronteggiare, il Nazianzeno aggiunge le sue precarie condizioni di salute quale causa dell'abbandono dell'officio episcopale. Gregorio fa spesso mensione della malattia cronica di cui iniziò a soffrire negli anni costantinopolitani e nella quale ripiombò più volte anche dopo il ritorno in Cappadocia. Si descrive consumato nelle carni, stanco e affaticato, impossibilitato a compiere svariate

attività (cfr. ad esempio *epist*. 67,3; 68,1; 100,5; *carm*. II,1,11 vv. 1442 s.; vv. 1745-1748; II,1,12 vv. 139-141; II,1,15 v. 15; II,1,68 vv. 53 s. e molti altri passi raccolti da Conte, pp. 271 s.), provato al punto da redigere un testamento nella fine del maggio del 381. Si segnala, a questo proposito, il contributo di Č. Milovanovic, "Here *I am a Breathing Corpse": Did Gregory of Nazianzus suffer from Leprosy?*, 'Analecta Bollandiana' 2009, pp. 273-297, secondo cui la malattia che colpì Gregorio va identifica con la lebbra. Per ciò che concerne il nostro carme, Pellegrino, p. 90, sottolinea come i versi in esame, pur veicolando un *topos* tradizionale della poesia del Cappadoce, si distinguono per semplicità ed immediatezza: il poeta sceglie di esprimere la sua fragile condizione fisica focalizzando l'attenzione su un particolare essenziale, la difficoltà del respiro (v. 143 ἀναπνείω δ' ὀλίγον τι), raggiungendo l'effetto desiderato meglio che con una descrizione più estesa.

142 s.

Il verso ritorna pressoché identico in *epitaph.* 86,3 (= *Anth. Pal.* 8,44,3) ἐκ μελέων κέαρ ἔπτατο.

μελέων...ῥικνῶν

L'aggettivo ῥικνός è qui impiegato dal Cappadoce come attributo delle membra, presentate come 'rattrappite', logore per la stanchezza e la fatica del periodo costantinopolitano. L'avvizzimento del corpo è una componente caratteristica nelle descrizioni della miseria fisica del Nazianzeno ed è presentato generalmente come conseguenza della vecchiaia: cfr. *or.* 36,6; *carm.* II,1,11 v. 697 e, nello specifico, II,1,1 v. 305 (= II,2,7 v. 37), dove la descrizione delle membra rattrappite è preceduta dall'immagine del capo canuto. La menzione del corpo avvizzito dall'età è impiegata dal Cappadoce anche in riferimento a Nonna in *epitaph.* 67,10 (= *Anth. Pal.* 8,26,10) e a un generico personaggio cui allude in *carm.* II,1,32 v. 35, il quale, un tempo forte e dedito ai banchetti e ai piaceri, si ritrova curvo e debole al sopraggiungere della vecchiaia.

ἀναπνείω δ' ὀλίγον τι

La debolezza del respiro è resa con espressioni analoghe in *carm*. II,1,11 v. 1338 (μικρὰ πνέοντι) dove l'autore, come nel verso in esame, fa riferimento alla sua provata condizione fisica e, in senso metaforico, in II,1,45 vv. 139 s. (βαιὸν δ' ἐπὶ γαίης / ἆσθμα φέρω) e II,2,4 v. 148 (βαιὸν ἀναπνείοντες): negli ultimi carmi menzionati, infatti, la descrizione del respiro flebile è parte integrante dell'immagine della morte per il mondo, che identifica la scelta della vita ascetica. Cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 249.

144 τειρόμενος καμάτοισι καὶ αἴσχεσιν ἡμετέροισιν

L'impiego del verbo τείρω al participio nel significato di 'essere sopraffato' è attestato già nella lingua omerica (*Il.* 6,85 e 386 s.; 9,301 s.; 11,283 e 800 s.); cfr. Chantraine, *Dictionnaire, s. v.* Tale forma gode di numerose occorrenze anche nell'opera del Cappadoce, dove è prevalentemente costruita con il dativo, come nel verso in oggetto: cfr. inoltre *carm.* II,1,1 v. 107; II,1,17 v. 72; II,1,45 v. 164; II,1,46 v. 17; II,2,1 v. 352.

145-163

Nei versi in questione il Cappadoce chiarisce quali siano i travagli e le turpitudini da cui ha dichiarato di essere stato afflitto al v. 144: la scelta dell'aggettivo ἡμέτερος per κάματος e αἶσχος anticipa come i mali, cui il Nazianzeno allude, siano riferiti alla casta vescovile, di cui lo stesso autore fa parte. La condanna si concentra su due fenomeni, introdotti dalla correlazione di οἱ μὲν - οἱ δ', rispettivamente ai vv. 145 e 151: la lotta per i seggi (vv. 145-150) e le divisioni interne alla comunità (vv. 151-157), problematiche che l'autore affronta in una sequenza analoga a quella proposta in *or.* 42,21. La sezione si conclude ai vv. 158-163 con l'individuazione della causa del degrado morale dell'episcopato nella smania di potere e ricchezza (ἔρως... δόξης κενεῆς, ἢ κτήσιος, vv. 158 s.) e nell'invidia (φθόνος αἰνός, τηκεδανός, κακόχαρτος, ἐναίσιμον ἄλγος ἔχουσι, vv. 159 s.). La vera natura dei vescovi, in conflitto tra loro non per motivi teologici, ma per ostilità personali (v. 161), è celata sotto mentite spoglie, come un lupo nascosto da sembianze ovine e l'amo camuffato dall'esca (vv. 162 s.).

145-150

Le guerre intestine tra i vescovi sono generate dall'ambizione di ciascuno per la cattedra più prestigiosa: più volte nel *corpus* gregoriano il seggio episcopale è menzionato come motivo di contesa e di invidie tra i sacerdoti (vd. *carm.* I,2,28 v. 98 θρόνους, φθόνου πάλαισμα καὶ τυραννίδος), tanto che lo stesso Gregorio venne accusato dai nemici di ambire a incarichi influenti e di aver rifiutato le cattedre vescovili, di Sasima prima e Nazianzo poi, perché sedi troppo modeste (echi di tale polemica trovano riscontro in *epist.* 139,4; *or.* 33,13; 36,1; *carm.* II,1,19 vv. 73 s.; II,1,68 vv. 39-41). Nel carme in oggetto, come pure negli altri numerosi passi in cui l'autore depreca la πόλεμος ἱερός interna alla Chiesa (cfr. ad esempio *or.* 22,13; 23,3; 25,9; *carm.* II,1,15 vv. 35 s. e altri esempi raccolti in Trisoglio, *Pastore*, p. 102), la lotta per il seggio è espressa attraverso la terminologia bellica: i vescovi rivali si affrontano in

contesa (δῆριν ἔχοντες v. 145), gonfi di orgoglio (ἀντία κυμαίνοντες v. 146), non si risparmiano colpi a vicenda (vv. 146 s.), sono combattenti insaziabili (ἀτειρέες... μαχηταί v. 147) che celano il desiderio dello scontro dietro alla proclamazione fittizia della pace (v. 148). All'origine di tale scelta terminologica non è da escludere il desiderio da parte dell'autore di suscitare un effetto di contrasto rispetto al tradizionale impiego della metafora militare, nella quale, ispirata a *Eph*. 6,14, si presentava il cristiano come guerriero di Cristo: sull'argomento cfr. Ruether, p. 92.

145

In base alla mia interpretazione il pronome relativo ὧν in *incipit* del verso va riferito a αἴσχεσιν ἡμετέροισιν di v. 144 e non ai λύκοι, menzionati a v. 141, come propone invece Rebillard, p. 251, la quale traduce erroneamente '*Of these wolves, there are some contending*...'.

θώκων ἱερῶν πέρι δῆριν ἔχοντες

La locuzione πέρι δῆριν ἔχω, la cui fonte va riconosciuta in Hom. *Od*. 24,515, è impiegata dal Cappadoce in un contesto analogo al nostro in *carm*. II,1,10 v. 17, dove è riferita ai contrasti tra vescovi. L'autore se ne serve anche in *carm*. I,2,14 v. 16 per esprimere il conflitto interiore che attanaglia la sua mente ed infine in II,2,3 v. 131 per la battaglia ingaggiata dalle belve in difesa della prole. Oltre che nell'opera di Gregorio la locuzione è documentata anche in Ps.- Hes. *scut*. 241 e Nonn. *Dion*. 35,147. Il Nazianzeno ricorre a perifrasi analoghe con lo stesso valore di 'guerreggiare': mi riferisco a ἐς δῆριν καλέω attestata in *carm*. I,2,1 v. 359; II,1,42 v. 15; II,2,5 v. 250; πέρι δῆριν ἐγείρω in I,2,2 v. 516 e δῆριν ἄγω in *carm*. II,2,4 v. 17. Cfr. Zehles – Zamora, p. 230. Sul sostantivo δῆρις, termine di origine omerica, impiegato nell'Iliade e nell'Odissea esclusivamente all'accusativo (Hom. *Il*. 17,158), rimando alla definizione proposta dal Cappadoce in *carm*. I,1,3 vv. 82 s. δῆρις δὲ διάστασις· ἡ δ' ἐπὶ λῦσιν / σπεύδει.

146 ἀντία κυμαῖνοντες

L'atteggiamento superbo e tracotante dei vescovi è espresso attraverso una terminologia che richiama la tempesta marina, in particolare l'ingrossarsi delle onde. Il verbo κυμαίνω infatti, il cui significato proprio è quello di 'fluttuare', 'ondeggiare', è impiegato già dagli antichi in senso translato per indicare lo stato di irrequietezza generato da diversi sentimenti umani (Aesch. *sept*. 443; Pind. *frag*. 123,4; Plat. *leg*. 930), metafora che accosta l'irrazionalità delle

passioni al pericolo e all'instabilità propri del viaggio in mare. Anche il Nazianzeno si serve del verbo in senso allegorico: mi riferisco in particolare al v. 159 di *carm*. II,2,3 per indicare l'azione del demonio che sconvolge come una tempesta la vita dell'uomo (cfr. sul passo Tringali, pp. 192 s.); *or*. 2,91 dove κυμαίνω è riferito alla guerra interiore che le attrattive terrene generano nell'uomo e *or*. 25,17 e 33,6 dove è attributo della folla irrazionale e turbolenta. Cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 108.

147 ἀτειρέες εἰσὶ μαχηταί

Espressione riferita ai vescovi, presentati come combattenti irriducibili. A proposito dell'aggettivo ἀτειρής, esso risulta impiegato dal Cappadoce quasi sempre in senso metaforico e con accezione negativa: è attestato infatti come attributo di Lucifero in *carm.* I,1,7 v. 92, dello stomaco in I,2,1 v. 43, del demonio in II,1,1 v. 540 e dell' ὕβρις in II,1,32 v. 46. Costituisce un'eccezione il v. 20 di *carm*. I,1,7 v. 20 dove, riferito agli angeli, esprime l'incorruttibilità delle creature di Dio nonostante la caduta di Lucifero: sui problemi di interpretazione di questo passo vedi Moreschini-Sykes, p. 199. Nel *corpus* gregoriano il termine è attestato anche nel significato letterale di 'indistruttibile', valore con cui è impiegato in riferimento ai metalli già in Omero (*Il*. 5,292), in *carm*. II,2,3 v. 288: …οἷα σίδηρον ἀτειρέα λάθριος ἰός.

148

Il verso si gioca tutto nella contrapposizione tra ciò che i vescovi dichiarano pubblicamente, e cioè propositi di pace e conciliazione (εἰρήνην βοόωντες) e le loro vera natura (ἐφ' αἵματι κυδιόωντες). Il contrasto fuori – dentro, espresso dai due emistichi, introduce la tematica della doppiezza, atteggiamento che l'autore condanna esplicitamente ai vv. 162 s. A proposito dell'espressione ἐφ' αἵματι κυδιόωντες, l'impiego del verbo κυδιάω al participio è tipico della poesia epica: cfr. Hom. *Il*. 2,578 (il personaggio in questione è Agamennone); 15,266 e 21,519 e in seguito Ps.-Hes. *scut*. 27; Apoll. Rhod. 1,174; 3,1261; Opp. Ap. *Cyn*. 1,315; etc. Nel caso del Cappadoce il verbo, sempre al participio, è attestato in *carm*. I,2,29 v. 141 in riferimento alle donne truccate che si vantano paradossalmente della propria bruttezza. Cfr. Zehles – Zamora, pp. 74 s.

149 s.

La critica alla lotta per i seggi è sugellata da un augurio ironico e pungente, a proposito del quale Pellegrino, p. 46, riconosce al Nazianzeno «una punta di caustica comicità»,

paragonabile ai supplizi danteschi. Richiamando l'episodio biblico dei Getei (1 *Sam* 5,8-9), che, sottratta l'arca dell'alleanza, vennero puniti da Dio con un flagello che li colpì nella parte più nascosta delle natiche, il Nazianzeno augura ai vescovi la stessa sorte. Secondo l'autore, che gioca sul duplice significato del sostantivo ἕδρη, 'seggio' ma anche 'deretano', per coloro che desiderano in maniera spasmodica sedersi sul trono episcopale, non esiste punizione più adatta di quella che colpisce proprio la parte del corpo che poggia sulla cattedra.

149 ὡς ὄφελον

L'uso avverbiale del verbo ὀφείλω preceduto da ὡς per esprimere un augurio o un desiderio ha matrice epica: cfr. Hom. *Il*. 11,30; *Od*. 1,217; 5,380; Apoll. Rhod. 3,773; Quint. Smyrn. 2,233; 3,464; etc. Il Cappadoce ricorre frequentemente a tale locuzione, in prosa (cfr. *or*. 7,22; 23,13; 26,15; etc) e in poesia, dove è attestata sempre in *incipit* di verso (cfr. *carm*. I,2,29 v. 99; II,1,1 v. 260; II,1,43 v. 25; II,2,3 v. 193).

150 ἑδρήεσσαν, ἐφ' ἕδρῃ

Per indicare la sede della pena augurata ai suoi avversari il Nazianzeno costruisce un gioco di parole difficilmente riproducibile nella traduzione italiana. Esso è creato dall'accostamento di due termini corradicali, l'aggettivo ἑδρήεις, forma poetica per ἑδραῖος, 'residente', 'collocato', qui riferito a τίσιν, e ἕδρῃ, e dall'ambiguità legata alla duplice accezione di quest'ultimo. Il sostantivo ἕδρη infatti può assumere sia il significato di 'seggio'(cfr. Hom. *Il*. 8,162; Aesch. *Eum*. 855; *Pr*. 201), valenza con cui ricorre anche in Greg. Naz. *epitaph*. 119,41 [= *Anth. Pal*. 8,9,3]; *carm*. II,1,2 v. 9 e II,1,11 v. 1286 - sebbene il nostro autore preferisca indicare la cattedra episcopale con altri sostantivi come θρόνος, θῶκος o καθέδρα - sia quello di 'deretano' (uso attestato in Herodot. 2,87,2; Ippocr. *affection*. 5,22; Aristoph. *Thesmoph*. 133; etc.); *LSJ*, *s.v.*

151-157

Dalla guerra tra vescovi per il seggio più prestigioso la riflessione si sposta sulle gravi fratture presenti nella Chiesa, conseguenza dei contrasti tra i capi: esse infatti sono tali da coinvolgere non solo i pastori, ma, a partire da essi, l'intera comunità. L'autore menziona innanzitutto le divisioni che sconvolgono l'Oriente e l'Occidente (vv. 151 s.), probabile allusione allo scisma di Antiochia, sorto appunto dalla contesa tra due candidati per il seggio episcopale della città ed estesosi fino a coinvolgere tutta la comunità religiosa, spaccata tra i sostenitori dell'uno o dell'altro contendente: da una parte Melezio, appoggiato dagli orientali, dall'altra Paolino, per

cui parteggiavano l'Occidente e il vescovo di Alessandria. Sul tema vedi M. Simonetti, *Antiochia. III. Scisma*, *DPAC* I, coll. 237 s. Partendo quindi da un problema attuale, lo scisma antiocheno, cui Gregorio cercò invano di porre fine alla guida del concilio costantinopolitano, l'autore biasima la tendenza dei cristiani a dividersi in clan, ognuno dei quali fa riferimento a una propria guida spirituale e da essa prende nome, dimenticando di guardare Cristo come fondamento e unità della Chiesa (vv. 153-157). È questo il significato della citazione al v. 154 del nostro carme di *I Cor*. 1,12-13, passo in cui San Paolo rivolgendosi alla comunità di Corinto condannava le divisioni interne. Il riferimento all'incarnazione di Gesù come pure quello al suo sacrificio (Χριστὸς δὲ μάτην ἥλοισι πέπαρται, v. 155) sono menzionati dal Nazianzeno in modo provocatorio e polemico, per rimarcare la stoltezza di quanti seguono altri esempi rispetto a Cristo, generando fazioni e conflittualità (ὧν ἄπο μαρναμένων καὶ οὔνομα καὶ μόθος ἄλλοις, v. 153).

151 κλονέουσιν

In continuità con la metafora bellica introdotta nei versi precedenti, il turbamento generato dalla disputa antiochena è espresso attraverso il verbo κλονέω, già attestato nella letteratura greca, in particolare nei poemi omerici, per indicare lo sconvolgimento e l'incalzare delle schiere sul campo di battaglia. Le altre occorrenze della forma nell'opera del Cappadoce sono costituite da *carm.* I,2,14 v. 111, dove rappresenta il mare increspato dai venti (sul passo cfr. Domiter, p. 231, che individua i paralleli in Hom. *Il*. 20,492; Pind. *Pith.* 9,47 f.), e in prosa da *or*. 43,17 e 23 per indicare l'incalzare dialettico delle domande. Più frequente l'attestazione del sostantivo κλόνος, usato dal Nazianzeno con valore metaforico per indicare il tumulto interiore generato dalle passioni (cfr. *carm.* I,2,1 v. 36; I,2,25 v. 118; II,1,45 vv. 65 e 91; II,2,1 v. 217) e in *carm*. II,1,11 v. 337 lo scompiglio generato nella vita del poeta dall'ordinazione sacerdotale voluta dal padre.

152 ἀντολίην τε δύσιν τε

Rispetto all'uso consueto come formula stereotipata per indicare iperbolicamente un territorio vastissimo (*epitaph.* 78,8 [= *Anth. Pal*. 8,36,3]; I,2,1 v. 129; II,1,1 v. 97 [= II,2,7 v. 44]; II,1,19 v. 21), nel carme in esame la locuzione va letta in senso proprio: il riferimento all'Oriente e all'Occidente è legato al coinvolgimento delle rispettive chiese nella questione antiochena. Lo stesso avviene al v. 96 di *carm*. II,1,16 nel congedo dell'autore, uscito sconfitto dal tentativo di sanare lo scisma durante il concilio constantinopolitano del 381: χαῖρέ μοι, ἀντολίη καὶ δύσι μαρνάμεναι. Gregorio mutua con buona probabilità la

formula dagli oracoli sibillini, presso cui gode di numerosissime attestazioni: cfr. ad esempio 3,26; 8,321; 14,189 e, per la variante ἀντολίης δύσεως τε, 2,195 e 11,3.

Θεὸς δ' ἐς σάρκας ἔληξεν

La *iunctura* sembra essere una creazione gregoriana, dal momento che non è stata riscontrata nessuna altra occorrenza precedente al passo in oggetto; essa, a quanto consta, non ricorre neppure in un altro luogo dell'opera del Cappadoce. Non mancano però tra gli autori cristiani espressioni analoghe, costruite intorno al termine σάρξ, che indicano l'incarnazione di Gesù: cfr. ad esempio Ignazio *epist*. 1,7 ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός; Barn. *epist*. 5,10 ἦλθεν ἐν σαρκί; Clem. Al. *prot*. 11,111,2 σαρκὶ ἐνδεθείς; Orig. *Heracl*. 1 εἴληφε σάρκα ὁ Χριστός; *Cels*. 4,15 τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος οἱονεὶ σὰρξ γίνεται; Athan. *ar*. 2,10 Θεὸς ἐν σαρκὶ; Greg. Nyss. *Apoll*. (III,1 p. 223,1) ὁ Θεὸς ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη; etc. Lampe, *s.v.* Dal confronto tra queste formule e quella in esame è possibile notare che nelle prime il sostantivo σάρξ è usato sempre al singolare, in quanto è riferito al corpo umano assunto da Cristo, mentre nella *iunctura* gregoriana la parola è impiegata al plurale e va intesa piuttosto con il significato di 'uomini'. Affermare che 'Dio è finito tra gli uomini' corrisponde pertanto a un'espressione ironica, con cui si allude polemicamente a quegli individui, che le comunità cristiane hanno assunto come guida e trattano alla stregua di dei.

154 Παῦλος ἐμός, Πέτρος δὲ τεός, κείνου δέ τ' Ἀπολλώς

Cfr. *I Cor*. 1,12 λέγω δὲ τοῦτο ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Nell'opera del Cappadoce la citazione di questi versetti dell'epistola paolina non si limita al verso in esame; l'autore anzi riporta il rimprovero di Paolo ai Corinzi ogniqualvolta affronta il problema della disunità e dei conflitti all'interno della comunità religiosa. È il caso di *carm*. II,1,11 vv. 679-683 (Ἔπειτα δεινὸς τῶν ἐμῶν οἰδεῖ φθόνος / εἰς Παῦλον ἐλκόντων με κἀπολλώ τινα / τοὺς μήτε σαρκωθέντας ἡμῖν πώποτε / μήτ' ἐκχέαντας αἷμα τιμίου πάθους· / ἀφ' ὧν καλούμεθ', οὐχὶ τοῦ σεσωκότος· / οἷς συνδονεῖται πάντα καὶ συσσείεται), versi in cui Tuilier – Bady – Bernardi, pp. 163 s., leggono un'allusione ai contrasti generati nella piccola comunità dell'Anastasia dagli influssi dello scisma di Antiochia, situazione cui Gregorio si riferisce, in termini analoghi, anche in *or*. 32,5 (Τοῦτό ἐστιν ὃ πολλὰ εἶναι μέρη τὴν μίαν Ἐκκλησίαν πεποιήκε, καὶ διέστησεν, οὐκ εἰς ἕνα Παῦλον, ἢ Κηφᾶν, ἢ Ἀπολλώ, ἢ τὸν δεῖνα φυτευτήν, ἢ τὸν δεῖνα ποτιστήν· πολλοὺς δὲ ἀνέδειξε Παύλους, καὶ Ἀπολλώς, καὶ Κηφάς, ἀφ' ὧν ἀντὶ Χριστοῦ καλούμεθα, τὸ μέγα καὶ καινὸν ὄνομα, καὶ ὧν εἶναι λεγόμεθα). Diverso il contesto di *or*. 6,7 (οὐκ ἔτι Παύλου,

καὶ Ἀπολλώ, καὶ Κηφᾶ, ὑπὲρ ὧν, καὶ καθ' ὧν ἡ φυσίωσις, πάντες δὲ Χριστοῦ γεγόναμεν), nella quale l'invito a diventare tutti di Cristo nel rispetto della concordia e del credo niceno è rivolto ai monaci di Nazianzo con l'obiettivo di sanare il conflitto con Gregorio il Vecchio. Agli esempi menzionati è opportuno aggiungere anche *or*. 26,15; 37,17 e 42,21, passi dedicati al motivo del nome cristiano (cfr. *infra*, nota al v. 157), in cui il testo paolino non è citato testualmente, ma costituisce una sorta di ipotesto.

156 Οὐ γὰρ ἀπὸ Χριστοῖο καλεύμεθα, ἐκ μερόπων δέ

L'importanza del nome. L'unità della Chiesa è rappresentata anche dalla denominazione stessa dei suoi fedeli, 'cristiani': prendere nome da Cristo significa riconoscerlo come Messia e come unica guida spirituale. Il Nazianzeno ribadisce spesso questo aspetto: cfr. *or*. 4,35 τοὺς ἐπωνύμους λέγω Χριστοῦ; 7,10 Χριστιανὸν καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι...; 14,15 Τί δὲ ἡμεῖς, οἱ τὸ μέγα καὶ καινὸν ὄνομα κεκληρωμένοι, τὸ καλεῖσθαι ἀπὸ Χριστοῦ...; 43,21 ἄλλοις μὲν οὖν ἄλλαι προσηγορίαι τινές εἰσιν, ἢ πατρόθεν ἢ οἴκοθεν, ἐκ τῶν ἰδίων ἐπιτηδευμάτων ἢ πράξεων· ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα, Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι... Per queste e altre occorrenze cfr. Crimi – Kertsch, p. 326. L'allusione a Cristo nel modo di designare i fedeli rappresentava inoltre un grandissimo e venerabile incentivo per la gloria, come se la potenza del Figlio si trasmettesse attraverso il nome stesso. Per questo motivo, spiega il Nazianzeno in *or*. 4,76, Giuliano l'Apostata avrebbe tentato di limitare la forza della comunità cristiana imponendo ai membri il nome 'galilei'; sul passo e in particolare sull'origine filosofica del legame naturale tra *res* e *nomen*, cfr. Lugaresi, *Oratio IV*, p. 337. Nel contesto del nostro carme il motivo del nome è evocato in modo polemico: i tanti clan sorti all'interno della comunità religiosa fanno sì che non ci si possa più chiamare 'cristiani', in quanto non si guarda più a Cristo come unica guida spirituale, ma si prenda nome dagli uomini, cioè da quanti sono a capo delle diverse fazioni. La stessa riflessione trova riscontro nei numerosi passi citati *supra*, nota al v. 155, sempre accompagnata al riferimento a *I Cor*. 1,12. In *or*. 26,15, invece, la perdita nel nome 'cristiani' è causata dalla condotta riprovevole dei vescovi, che mossi dall'ambizione e dal desiderio di sopraffazione, non si comportano più secondo gli insegnamenti di Cristo e quindi sono giudicati indegni di portarne il nome: δι' ἣν (rif. προεδρία) κινδυνεύομεν ἀνθρώπων εἶναι, παρὰ Θεοῦ γεγονότες, καὶ τὸ μέγα καὶ καινὸν ἀποβαλεῖν ὄνομα.

157

Riprendendo l'argomentazione proposta da Paolo in *I Cor*. 1,13 (μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν...), il Nazianzeno ribadisce che Gesù deve essere l'unico

punto di riferimento per la comunità religiosa: è Cristo infatti, e non le altre guide spirituali seguite dai fedeli, come l'Apostolo stesso, Pietro o Cefa, ad essersi immolato sulla croce per la salvezza dell'umanità. Sull'importanza del sacrificio di Cristo, qui rievocato attraverso i sostantivi χείρεσσι e αἵματι, cfr. *supra*, nota ai vv. 32 s. L'unione di κῦδος con il verbo ἔχω gode di svariati riscontri nella letteratura classica e in quella successiva; in particolare la locuzione è impiegata in posizione clausolare, come nel verso in esame, in Ps.-Hes. *scut*. 339 e Simonid. *epigr*. 7,234. Per altre attestazioni nell'opera di Gregorio cfr. *carm.* I,1,3 v. 89; I,1,4 v. 84; I,1,27 v. 34; II,1,84 v. 5; II,2,1 v. 218; II,2,7 v. 60

158 φαέεσσιν

Per l'uso del termine φάος con il significato di 'occhio' cfr. *supra*, nota v. 85.

ἐπήχλυσεν ἡμετέροισιν

La stessa *iuctura* trova riscontro al v. 47 di *carm.* II,2,3 εἴ τι δόμοις καὶ βαιὸν ἐπήχλυσεν ἡμετέροισιν, sempre in riferimento all'azione offuscatrice dell'invidia, che ha ottenebrato i rapporti parentali dell'io *loquens*. Gregorio ricorre al verbo ἐπαχλύω anche in senso proprio, per indicare il cielo oscurato dalla tempesta in *carm*. I,2,14 v. 113, νὺξ ἦμαρ κατέπαυσε, τὸ δ' ἤχλυσεν ἠέρα χεῖμα; sul verso e sui problemi prosodici riscontrati cfr. Domiter, p. 233.

159 δόξης κενεῆς

Accompagnata dall'aggettivo κενός che la qualifica come 'vana', la gloria, cui allude il Nazianzeno, ha chiaramente un'accezione negativa: essa costituisce un riferimento al successo terreno, al raggiungimento di onore e ammirazione da parte di altri uomini. In *carm.* I,2,34 v. 97 (κενῶν δ' ὄρεξιν ἴσθι κενοδοξίαν) l'autore fornisce una definizione piuttosto generica della locuzione, illustrandone però diverse sfumature in altri *loci* della sua produzione. Gregorio la presenta come ostacolo alla virtù (*or*. 2,51) e radice della superbia (*or*. 40,10), passione capace di insidiare anche le persone più semplici (*carm.* I,2,32 v. 9) e riscontrata soprattutto tra i vescovi. A tal proposito è significativo il fatto che anche Giovanni Crisostomo nel suo trattato *Sul sacerdozio* riconduca proprio alla vanagloria l'origine di molti mali riscontrabili nella classe sacerdotale, presentando la violenza, l'invidia, l'ipocrisia, l'ira tra membri del clero come fiere da essa alimentate (*sac*. 3,9). Ai quei vescovi mossi unicamente dalla ricerca del vanto personale il Cappadoce contrappone Basilio, vescovo esemplare, interessato ad essere e non all'immagine che offriva di sé agli altri (*or*. 43,60 ... βωμοῦ μὲν οὐκ ἐδεήθη καὶ τῆς κενῆς δόξης, οὐδὲ δημοσίου κηρύγματος... Εἶναι

γάρ, οὐ δοκεῖν, ἐσπούδαζεν ἄριστος). L'autore stesso dichiara di fuggire la vanagloria, specie in riferimento alla sua attività letteraria: in *carm.* II,1,39 vv. 26 s. dichiara di non scrivere per cercare consensi e il successo, ma soltanto per dare sfogo ai suoi travagli e alle sue sofferenze attraverso i versi.

κτήσιος

Il termine, aggettivo di ἔρως, allude all'interesse per le ricchezze e per i beni materiali che anima fortemente i vescovi e li spinge spesso al conflitto. Nel contesto del nostro carme tale riferimento è da interpretare in senso negativo, sebbene nella sua opera il Cappadoce affronti diffusamente il tema della ricchezza, mettendone in luce diverse sfumature. Il Nazianzeno denuncia il carattere transitorio e instabile dei possessi terreni (cfr. *carm.* I,2,10 vv. 443-448; I,2,16 vv. 9, 22-29; II,1,34 A vv. 31 ss.), presentati come καιροῦ παίγνια, 'gioco del momento' (*epist.* 204,6) o descritti attraverso l'immagine di un fiume che scorre e su cui non si può far affidamento (*or.* 14,34; *carm.* I,2,3 v. 92), contrapponendo ad essi il tesoro delle virtù interiori (*carm.* I,2,10 vv. 379 s.; I,2,26 vv. 35 s.; I,2,33 v. 25; II,2,6 v. 10). Gregorio, tuttavia, e come lui gli altri autori dei primi secoli del cristianesimo (cfr. M.G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980, *passim)*, non arriva mai a una condanna netta delle ricchezze. Ciò che viene biasimato non è il possesso di beni materiali, ma l'eccessivo attaccamento ad essi. La critica alla ricchezze perciò non raggiunge il tono dell'apocalittica giudeo cristiana, né il rigore del cinismo: non è necessario rinunciare totalmente dei beni, ma servirsene con misura e controllo: cfr. Clem. Al. *quis div. salv.* 24,1 Δύνασαι καὶ τῶν χρημάτων ἐπίπροσθεν εἶναι; Φράσον καὶ οὐκ ἀπάγει σε Χριστὸς τῆς κτήσεως, ὁ κύριος οὐ φθονεῖ. Ἀλλ' ὁρᾷς σεαυτὸν ἡττώμενον ὑπ' αὐτῶν καὶ ἀνατρεπόμενον; Ἄφες, ῥῖψον, μίσησον, ἀπόταξαι, φύγε; *paed.* 2,120,1-5; Ilario di Poitier, *Matth.* 19,9 *habere criminis non est, sed modus in habendo retinendus est… Ergo nocenter magis habere quam illud ipsum habere fit crimen.* Sul tema della ricchezza nel Nazianzeno rimando alla monografia di B. Coulie, *Les richesses dans l'oevre de Saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique*, Louvain-la-Neuve 1985; cfr. inoltre Piottante, *Inni*, p. 75 e la relativa bibliografia sull'argomento.

φθόνος αἰνός

Definita nel verso in esame come αἰνός, 'terribile', attributo con cui altrove è attestata unicamente in Greg. Naz. *carm.* II,1,19 v. 45, l'invidia è accompagnata nel v. 160 da due aggettivi (τηκεδανός, κακόχαρτος) e una perifrasi (ἐναίσιμον ἄλγος ἔχουσι), che mettono

in luce diversi aspetti di questo vizio. Sulla φθόνος come sentimento caratteristico dei vescovi cfr. *supra*, nota al v. 80 φθονεροί.

160 τηκεδανός

L'invidia è corrosiva, in quanto consuma chi la prova. Questa idea, di cui si trova traccia anche nelle Sacre Scritture (cfr. *prov.* 14,30 ...σὴς δὲ ὀστέων καρδία αἰσθητική; *sap.* 6,23 οὔτε μὲν φθόνῳ τετηκότα), è attestata già negli autori antichi, latini e greci: cfr. Callim. *aet. frag.* 1,8 Pfeiffer (= 1,8 Massimilla) τήκ[ειν] ἧπαρ ἐπιστάμενον; Theocr. *idyll.* 5,12-13 τὺ δ', ὦ κακέ, καὶ τόκ' ἐτάκευ / βασκαίνων; Lucr. 3,75 *macerat invidia*; Ovid. *met.* 2,807 s. *...gemit lentaque miserrima tabe / liquitur*; Hor. *epist.* 1,2,57 *invidus alterius macrescit rebus opimis*; Lucill. 76,2 ὁ φθονερὸς Διοφρῶν ἐγγὺς ἰδὼν ἐτάκη; Nicarch. *Anth. Pal.* 7,285 τήκειν ἄνθος ἐπιστάμενα; cfr. L. Floridi, *Lucillio, 'Epigrammi'. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Berlin – Boston, 2014, p. 372. Sulla scia di questa tradizione Basilio di Cesarea, *hom.* 11,1 (*PG* 31,373,1-3) afferma che il potere corrosivo dell'invidia verso il cuore che domina è più forte di quello della ruggine sul ferro. Tale proprietà è riconosciuta a φθόνος anche da altri autori cristiani: cfr. ad esempio Greg. Nyss. *de beneficientia* φθόνῳ δὲ καὶ βασκανίᾳ τήκονται...(IX, p. 95, 1); *beat.* ...τοῦ διὰ φθόνου ἐκτετηκότος (VII, 2, p. 158, 2 s.); Evagr. Pont. *sent. virg.* 28,1 φθόνος τήκει ψυχὴν...; Ioh. Chrys. *cons.* 48,767,17; κἂν φθόνος τήκῃ; *bapt.* 49,363,35. Per quanto riguarda l'attestazione del motivo nell'opera del Cappadoce cfr. *or.* 6,6; 32,27; *carm.* I,2,2 v. 50 ὁ δὲ φθόνος ὄμματα τήκοι (= II,2,1 vv. 119 s. ὄμματα τήκοι ὁ φθόνος); I,2,8 v. 47 φθόνῳ δὲ τήκει τοὺς κακούς; II,1,2 v. 19; II,1,68 v. 9 e altri passi segnalati in Zehles – Zamora, p. 57. Solo nel verso in esame l'aggettivo τηκεδανός risulta impiegato come attributo dell'invidia; Gregorio se ne serve in altri passi in riferimento alle afflizioni (*carm.* 1,2,9A v. 27 = II,1,22 v. 18), agli anni (I,2,29 vv. 137 s.) e alla malattia (II,1,50 v. 16).

κακόχαρτος

'Lieta del male'. Attestato per la prima volta in Hes. *op.* 28 e 196, l'aggettivo è impiegato dal Nazianzeno anche in *carm.* I,1,9 *additamentum L* v. 6 πλοῦτος κακόχαρτος; I,2,9 A vv. 20 ἁμαρτὰς κακόχαρτος e 41 μόρον... κακόχαρτον; II,2,3 v. 12 ποινὴ κακόχαρτος. È probabile che nella stesura del nostro passo l'autore si sia ispirato alla *iunctura* esiodea attestata in *op.* 196 (ζῆλος...κακόχαρτος), il cui significato è identico a quello del nostro carme con l'unica variazione dell'impiego del sinonimo ζῆλος per φθόνος. Sull'argomento cfr. Tringali, p. 84. Per comprendere la definizione dell'invidia come κακόχαρτος risultano

interessanti le considerazioni di Vox, pp. 151 s., in merito all'esegesi dei vv. 47 s. del *carm.* I,2,31, passo in cui il Cappadoce condanna come sconsiderato l'atteggiamento di chi si rallegra del male e delle azioni peccaminose (Σπεῦδε μὲν εἶναι ἄριστος· ἀφάνδανε δ' οἶσιν ἄριστον· / καὶ κακίην τέρπειν, δυσκλεές ἐστι κλέος). Nell'analizzare la presenza di questo motivo nell'opera del Nazianzeno, lo studioso ha sottolineato come tale atteggiamento venga attribuito soprattutto agli invidiosi, che si compiacciono delle loro calunnie e dei mali che tramite esse procurano agli altri.

ἐναίσιμον ἄλγος ἔχουσι

La presentazione dell'invidia come un dolore meritato, «giusta tra le passioni» (cfr. *or.* 36,4 τῶν παθῶν δικαιότατον e *carm.* II,1,68 v. 8 φθόνῳ παθῶν δικαίῳ), è motivata dalla proprietà corrosiva di tale sentimento: come si è già precisato nell'analisi dell'aggettivo τηκεδανός, tale vizio non si limita a colpire gli altri, ma logora in prima persona chi ne è affetto. In riferimento a questa idea risulta significativa la similitudine proposta da Basilio *hom.* 11,4 (*PG* 31,380,17-21), nella quale lo φθόνος che si ritorce sull'invidioso è paragonato a dardi che, urtando qualcosa di duro, rimbalzano contro chi li ha scagliati. Sull'argomento cfr. F. Trisoglio, *La dottrina morale in S. Gregorio di Nazianzo*, in Id., *Contemporaneo*, 93-118, p. 101.

161 καὶ πρόφασις Τριάς ἐστι, τὸ δ' ἀτρεκές, ἔχθος ἄπιστον

Gregorio si esprime similmente in *carm.* II,1,11 v. 460 ψυχαὶ πρόφασις, τὸ δ' ἔστιν ἡ φιλαρχία. In entrambi i versi l'autore evidenzia il contrasto tra la motivazione dichiarata e quella reale, ricorrendo a una precisa scelta terminologica – si pensi al significato del termine πρόφασις e al valore con cui è impiegato già da Polyb. 3,6-7 in contrasto con αἴτια (cfr. al riguardo P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964, pp. 80-93) -, e alla formula τὸ δέ per introdurre la causa profonda: su tale uso della particella rimando a R.Kühner - B.Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II,1, Hannover 1963 [Hannover 1897-1903], p. 584.

162 s.

La doppiezza dei vescovi, che celano sotto mentite spoglie la loro natura malvagia, è denunciata palesemente nel distico in esame, introdotto proprio dall'aggettivo διπλόος in posizione incipitaria. In realtà la condanna di tale atteggiamento può essere a buon motivo considerata una sorta di *leitmotiv* che, in forme e toni diversi, percorre tutto il carme: si pensi

ad esempio al contenuto di v. 10 ἀδρανέως χάσκοντες ἐν ἀλλοτρίοισι προσώποις; vv. 81-83 θῶπες ἐρισθενέων χθαμαλοί, χθαμαλοῖσι λέοντες, / ἀμφίθετοι, καιροῖο πολυτρέπτου θεράποντες, / πουλύποδες πέτρῃσιν ἐειδόμενοι χρόα μύθῳ; v. 148 εἰρήνην βοόωντες, ἐφ' αἵματι κυδιόωντες. Alla doppiezza, definita al v. 64 di *carm.* I,2,34 τοῦ τρόπου κακουργία, il Cappadoce riconosce origini maligne, tanto da menzionarla tra le armi del diavolo (I,2,34 vv. 63 s.; II,1,45 vv. 333-337). Agli occhi dell'autore l'ipocrisia è caratteristica degli ἐπίσκοποι, come mostrano i numerosi richiami presenti in *carm.* II,1,12: cfr. vv. 666-670 διπλοῦν φυτεύεις ἀμπελῶνα, δισσὰ δὲ / σπείρεις· τὸ δ' ἔνδυμ' ἐκ δυοῖν ὑφασμένον· / τὰ δ' οὐχ ὁμοζυγοῦντα συζυγῆ τιθεῖς; 696 αἰσχρῶν μὲν οὖν αἴσχιστον ἡ τρόπου πλάσις. Al riguardo cfr. anche *or.* 42,22; II,1,39 vv. 79 s.; II,1,38 v. 75. Forse l'autore allude agli stessi colleghi dell'episcopato quando lamenta tale comportamento da parte degli amici in *carm.* I,2,22 vv. 2 s. Ἂν δὲ καὶ λαθραίοις δήγμασι, / τοῦτ' οὐ φορητὸν... e I,2,23 vv. 1-3 Δεινὸν τὸ λοποῦν. Ἂν δὲ καὶ λυπῇ φίλος / ἀνδραποδῶδες. Ἂν δὲ καὶ δάκῃ λάθρα, / ὡς θηριῶδες... A questi esempi negativi l'autore contrappone la semplicità morale e spirituale del retto sacerdote di Cristo (cfr. II,1,17 vv. 30-34 Μικρόν τι, καὶ παρήλθομεν / τὸ τοῦ βίου τραχύ. / Κἀκεῖσε δ' οἷα; χρηστά μοι, / κἂν ᾖ λίαν κακά. / Οὐ γάρ τις κἀκεῖ διπλόη· / μόνη γὰρ ἁπλότης), figura ideale che sembra concretizzarsi in Gregorio il Vecchio (*carm.* II,1,11 vv. 51 s. Ἦν μοι πατὴρ καλός τε κἀγαθὸς σφόδρα, / γηραιός, ἁπλοῦς τὸν πρόπον, στάθμη βίου) o in Melezio (vv. 1514 s. ἀνὴρ εὐσεβέστατος, / ἁπλοῦς, ἄτεχνος τὸν τρόπον, Θεοῦ γέμων). Sull'argomento cfr. Conte, pp. 140 ss. A proposito dell'aggettivo διπλόος, oltre che in senso morale, esso risulta spesso impiegato in ambiente cristiano per indicare la duplice natura dell'essere umano, 'doppio' in quanto costituito di carne e anima: cfr. Lampe, *s.v.* Lo stesso Gregorio se ne serve con tale accezione in *carm.* I,2,15 v. 149 διπλόος εἰμί.

ὅις λύκον ἀμφικαλύπτων,

L'immagine del lupo nascosto sotto le vesti di agnello è ispirata alle parole di Gesù in *Matth.* 7,15 Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες. Gregorio se ne serve come paradigma dell'inganno e dell'ambiguità morale anche al v. 38 di *carm.* II,1,12 Τὸ κώδιον πάρελθε, τὸν λύκον βλέπε. Sull'argomento cfr. Meier, p. 80. Sulla simbologia del λύκος cfr. *supra,* nota al v. 141. La stessa idea espressa dall'emistichio in esame è resa dal Cappadoce attraverso immagini analoghe, sempre legate al mondo animale: mi riferisco ad esempio a

quella della scimmia (vd. *carm*. I,2,27) o della volpe (cfr. *carm*. II,1,17 v. 30; II,1,39 v. 80 e altri esempi riportati *supra*, nota al v. 81) camuffate da leone.

163 καὶ χαλκὸς λοχόων πικρὴν νεπόδεσσιν ἐδωδήν.

Un simile riferimento al bronzo (qui χαλκός è metonimia per l'amo) nascosto dall'esca e causa della morte dei pesci è presente in *carm*. II,1,1 vv. 55 s., passo in cui Gregorio allude ai tranelli del demonio, che acculta le sue intenzioni sotto una parvenza buona. Nonostante la diversità del contesto in entrambi i passi la metafora esprime l'idea dell'inganno e del pericolo celati dietro un'apparenza positiva. Secondo Frangeskou, pp. 18 s., l'origine di tale allegoria va rintracciata in Hom. *Il*. 24,82: nel passo, in cui la velocità con cui Iris scende verso il fondo del mare per convocare Teti è paragonata a quella del peso che si univa al filo da pesca, si fa riferimento all'amo come ὠμηστῆσιν ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρουσα.

πικρὴν... ἐδωδήν

La stessa locuzione è impiegata anche in *carm*. II,1,54 v. 8 in riferimento al frutto dell'albero della vita, 'cibo amaro' per gli uomini. Il confronto tra le due attestazioni risulta particolarmente interessante: come l'esca è amara per i pesci, perché li porta alla morte celando il pericolo dietro il brumeggio, lo stesso si può dire della mela colta da Adamo ed Eva, causa per l'umanità della cacciata dal paradiso e dell'origine della morte spirituale (cfr. *gen*. 3,6).

νεπόδεσσιν

Impiegato inizialmente per indicare la progenie di animali pinnati (cfr. Hom. *Od*. 4,404), il termine assume nella poesia tarda il significato di 'pesce': cfr. Callim. *frag*. 533 Pfeiffer πουλὺ θαλασσαίων μυνδότεροι νεπόδων; Nic. *Alex*. 468; 485; *LSJ*, *s.v.* Nell'opera del Cappadoce ricorre sempre con questa valenza: cfr. *carm*. I,1,24 v. 9; I,2,2 v. 18 e II,2,5 vv. 88 e 95.

164 s.

Al degrado morale dei capi si accompagna quello dei fedeli. Al v. 164 la collocazione in successione dei sostantivi ἡγητῆρες e λαός e l'impiego del verbo ἕσπεται, 'segue', in riferimento al comportamento del popolo sottolineano il peso negativo del cattivo esempio dei vescovi sulla folla, trascinata nel peccato da quanti invece dovrebbero costituire una guida positiva. Su questa critica rivolta ai colleghi ἐπίσκοποι, cfr. *supra*, nota ai vv. 112 s. La cattiva condotta degli ἡγητῆρες rappresenta un incentivo al peccato per la massa, dal

momento che essa, come si afferma al v. 165, è già per natura incline al male. La stessa idea è espressa dal Nazianzeno anche in *carm*. II,1,12 vv. 368-370 (Μόλις γὰρ ἄν τις ἐκ βίας διδασκάλων / νεύσειεν εἰς τὸ κρεῖσσον· εἰ δ' ἔχοι τύπον / μοχθηρόν, ἥλω. Ῥοῦς κατὰ πρανοῦς τρέχων) e II,1,30 ai vv. 97-102 (Λαὸν δ' ἀφήσω μέμψεως. / Τί γὰρ ξένον τόδε, / τὸν ὄντα τοίων προστατῶν / τοιαῦθ' ἁμαρτάνειν; / Μόγις γὰρ ἂν, ἡγουμένων / σοφῶν, εἶεν καλοί). Sulla predisposizione naturale dell'uomo a compiere il male cfr. anche *or*. 2,11 εὐζήλωτον μέν τι καὶ πρόχειρον πρᾶγμα ἡ μοχθηρία, καὶ οὐδὲν οὕτω ῥᾳδιον, ὡς τὸ γενέσθαι κακόν, κἂν εἰ μὴ τύχοι πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἄγων μηδείς; *carm*. II,1,68 vv. 37 s. Πολὺς γάρ ἐστιν εἰς τὸ χεῖρον ὁ δρόμος, / κἂν μηδενὸς κινοῦντος...; II,2,7 v. 154 s. (cfr. *infra*, nota v. 165). In generale sulla maggiore attrazione esercitata dagli esempi negativi piuttosto che da quelli virtuosi cfr. *or*. 4,56, 23,1; *carm*. I,2,29 v. 176 (Knecht, p. 99); 1,2,32 v. 12; II,1,12 vv. 366 s. e 718-720; Meier, p. 112. Nonostante l'autore sia solito assolvere il popolo dalle sue colpe attribuendone la responsabilità a chi è al comando, non manca neppure di biasimare l'incapacità della massa di prendere posizione e di formulare giudizi consapevoli piuttosto che lasciarsi abbindolare da vane attrattive: cfr. al riguardo le riflessioni presenti in *or*. 8,1; 42,24; Oberhaus, p. 174.

165 πρόφρονες ἐς κακίην, καὶ ἡγητῆρος ἄνευθεν

Il verso ritorna pressoché identico in *carm*. II,2,7 vv. 154 s. dove gli emistichi, distribuiti in due versi, sono in ordine invertito rispetto al carme in esame: Οἱ πλέονες κακίους, καὶ ἡγητῆρος ἄνευθεν / πρόφρονες εἰς κακίην...

166 - 183

Un disordine che riecheggia quello primordiale. Nei versi in esame il caos che regna all'interno della Chiesa è rappresentato attraverso la mescolanza tra elementi antitetici: aspetti positivi e negativi, che richiederebbero una netta separazione, sono uniti gli uni agli altri, così come dentro la comunità ecclesiastica convivono indistintamente retti uomini di Dio e vescovi dissoluti ed impreparati. Il riferimento alla mancanza di διάκρισις tra opposti apre e chiude la sequenza dei versi, conferendo alla sezione una struttura circolare. Nei vv. 166-168 la martellante anafora della negazione, in *incipit* e nella parte centrale dei versi, sottolinea l'indistinzione tra bene e male, vecchiaia e gioventù, vita dedita a Dio e vita dissoluta. La sequenza di immagini è sospesa ai vv. 169-174 dall'ironica constatazione, influenzata probabilmente dalle delusioni personali dell'autore, che in tale caos l'unica legge esistente è quella che sancisce il successo dei malvagi. Con sarcasmo misto ad amarezza Gregorio esorta

affinché costoro scalzino i giusti non solo nella vita terrena, ma anche in quella futura, eliminando ogni forma di giustizia. I versi conclusivi, dal 175 al 183, ritornano, amplificandolo, al tema del disordine. Racchiuse da locuzioni che esprimono il motivo della *reductio ad unum* (Ἓν δ' ἄρα πάντα πέλοι v. 175 e πάντα δ' ἅμ' ἀλλήλοισι πεφυρμένα εἰς ἓν ἄγοιτο v. 181), coppie di opposti si mescolano indistintamente le une alle altre, generando una situazione simile a quella dell'informe massa primordiale che precedette l'opera creatrice di Dio.

166

Nel verso in esame l'antitesi κακός - ἀγαθός è proposta dal Cappadoce come coppia di opposti per eccellenza, senza che l'autore alluda a una sua precisa teorizzazione di tali principi. In altri luoghi della sua produzione letteraria il Nazianzeno sviluppa le categorie del bene e del male applicandole in ambiti diversi. In campo teologico il sommo bene coincide con Dio, totalità dell'essere secondo il pensiero platonico (αὐτοαγαθὸν καὶ πηγὴ ἀγαθότητος in *or*. 41,9; ἄκρα ἀγαθότης in *or*. 28,11; 38,9). Di conseguenza il male, essendo al di fuori di Dio, non ha alcuna esistenza: πίστευε, μὴ οὐσίαν εἶναί τινα τοῦ κακοῦ, μήτε βασιλείαν... ἡμέτερον ἔργον εἶναι τοῦτο καὶ τοῦ πονηροῦ (*or*. 40,5). Sull'argomento cfr. Moreschini, *Gregorio*, pp. 50 ss. In contesto morale il dualismo bene-male si traduce nella contrapposizione tra virtù e malvagità (*carm*. II,2,7 v. 211 τἆλλα δ' ἄρ' ἐν μεσάτῳ τε κακῶν ἀγαθῶν τε τέτυκται); più in generale è presentato come buono tutto ciò che avvicina l'uomo a Dio e come negativo quanto lo allontana, costituendo un'attrattiva terrena. L'argomento è ampliamente affrontato da F. Trisoglio, *La dottrina morale in S. Gregorio di Nazianzo*, in Id., *Contemporaneo*, 93-118, pp. 94-104. Le categorie κακός - ἀγαθός sono poi applicate agli uomini, distinti in buoni e cattivi in base alla loro condotta e alle scelte di vita personali. In riferimento a tale distinzione significativo il racconto proposto dal Nazianzeno in *carm*. I,2,29 vv. 189-206, in cui il rossore sulle guance viene scelto da Dio come segno di riconoscimento: la vergogna infatti lascia traccia sulle gote dei buoni, specie delle donne, mentre non compare nei malvagi; per un commento del passo, vd. Knecht, pp. 100-103. Nonostante le evidenti differenze nel modo di condurre della vita terrena, agli occhi del Nazianzeno buoni e cattivi godono ugualmente nell'amore incondizionato di Dio (*carm*. II,2,3 vv. 86 s.) e beneficano della salvezza portata da Cristo (*carm*. II,1,15 v. 39).

167

La contrapposizione tra la vecchiaia, saggia perché dotata di esperienza, e la gioventù, stolta e spesso irreverente, rappresenta un *topos* già nella letteratura classica. Significativa al riguardo è la spiegazione fornita in un passo di Giovanni Stobeo (IV,53,9), in cui l'autore, richiamando il pensiero di Platone o di un filosofo seguace, attribuisce i comportamenti illeciti e irrazionali della gioventù a spinte ingiuste e alla concupiscenza che insidiano l'anima divina in questa fase dell'esistenza umana; nella vecchiaia invece il corpo si spegne lentamente, prende il sopravvento l'anima razionale e l'uomo raggiunge la saggezza. Nel *corpus* gregoriano il binomio vecchiaia – gioventù è evocato in termini analoghi a quelli del verso in esame in *epist*. 141,5; *or*. 2,72; *carm.* I,2,2 vv. 339 s.; II,2,5 vv. 8; II,2,6 v. 56; cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 200. Agli esempi proposti va aggiunto anche *carm*. II,1,42 v. 2 dove giovinezza e vecchiaia costituiscono una delle coppie antitetiche cui l'autore si appella prima di dar voce alla sua afflizione. In questo caso tuttavia la contrapposizione sembra motivata unicamente dal fatto che esse rappresentino due stagioni della vita differenti. Nella letteratura antica il contrasto vecchiaia-gioventù non è menzionato sempre con accezione negativa, come avviene nel carme in esame; più spesso gli autori classici riconoscono alle due età qualità e mansioni differenti, ma tutt'altro che inconciliabili tra loro. Se la gioventù rappresenta l'età della forza e della bellezza e la vecchiaia la stagione della maturità (Pind. *frag*. 199,1 s.; Eur. *frag.* 508 Nauck[2] [= 508 *TrGF*, V,1, p. 552]; Democrito *frag.* 68 B 294; Aristot. *pol.* 7,1329a 14-16), entrambe le categorie sono chiamate, ciascuna con le sue peculiarità, a collaborare per il benessere della società: Hom. *Il*. 4,318-325; Hes. *frag*. 321 West – Merkelbach; Xen. *Hipp*. 2,1. Sull'argomento cfr. R. Tosi, *La tradizione proverbiale*, in: AA.VV., *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*. A cura di U. Mattioli, II, Roma, Bologna 1995, 365-378, pp. 198 s.

πινυτῆς πολιῆς

Il nesso allitterante, con ogni probabilità creazione gregoriana, trova attestazione solo in questo passo. Convenzionale è comunque l'associazione richiamata dalla formula tra vecchiaia e saggezza, di norma espressa dal Cappadoce attraverso l'accostamento dei termini πολιά e φρόνησις: cfr. *epist.* 79,1 Ἐπαινῶ τὸν ἅγιον καὶ κοινὸν ἡμῶν πατέρα... τὴν πλήρη φρονήσεως πολιάν, *or.* 10,2 γῆρας φρονήσεως ed altri esempi raccolti da Moroni, *Nicobulo*, p. 200. La concezione della *senectus* come età del senno gode di numerose occorrenze non solo nella letteratura classica (cfr. i passi riportati *supra*, nota al v. 167), ma anche nei testi sacri, in particolare nel Vecchio Testamento (*Iob* 12,12; 32,7; *prov.* 16,31; *Sirach* 6,34; etc.). Se la vecchiaia è prevalentemente indicata con una valenza positiva, non è

scevra neppure di aspre critiche, specie quando l'anziano si comporta in maniera sconveniente: si pensi, ad esempio, ai numerosi vizi che la commedia antica, greca e romana, attribuisce ai vecchi, o alle numerose massime che sottolineano come la canizie non sia garanzia di saggezza: cfr. ad esempio Men. *frag*. 553,1 Koerte Οὐχ αἱ τρίχες ποιοῦσιν αἱ λευκαὶ φρονεῖν, ἀλλ' ὁ τρόπος ἐνίων ἐστὶ τῇ φύσει γέρων; Plaut. *Trinumm.* 367 *non aetate verum ingenio apiscitur sapientiae*; Varr. *frag.* 5 s. Büch *sed neque vetulus canterius quam novellus melior, nec canitudini comes virtus*; Publilio Siro *sent.* 590 Ribbeck *sensus non aetas invenit sapientiam*; Cic. *senect.* 18,62. Lo stesso concetto è presente anche nelle Sacre Scritture: cfr. *sap*. 4,8-9. Per una trattazione più completa dell'argomento rimando ai numerosi contributi raccolti nei volumi AA.VV., *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, A cura di U. Mattioli, I *Grecia* e II *Roma*, Bologna 1995. In particolare per la tematica della vecchiaia nell'opera del Nazianzeno cfr. I. Camellini, *Gregorio Nazianzeno*, in AA. VV. *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. Mattioli, III *Ebraismo e Cristianesimo*, Bologna 2007, pp. 370-386.

ἀφραδέος νεότητος

Nella creazione della formula, di cui il passo in esame costituisce l'unica attestazione, è probabile che il Cappadoce si sia ispirato a Apoll. Rhod. 2,327 e 481, dove la menzione della giovinezza, νεότης, è accompagnata dall'avverbio ἀφραδέως. A proposito dell'aggettivo ἀφραδής, esso ha origine omerica ed è impiegato da Gregorio unicamente in poesia, come sinonimo di κακός; cfr. Knecht, p. 102.

168

L'ultima coppia antitetica è rappresentata da due scelte di vita radicalmente opposte: l'esistenza consacrata totalmente a Dio e segnata dalla difficile e sofferta rinuncia al mondo (μογεροῦ βιότοιο θεουδέος) e quella schiava delle attrattive terrene e dei piaceri (μαλακοῖο). Il dualismo evocato nel verso è altrove rappresentato dal Cappadoce attraverso l'immagine allegorica delle due vie, presente nelle culture greca e giudaica e recepita in un secondo tempo dagli autori cristiani. La radicale differenza tra le scelte di vita che l'uomo può percorre è rappresentata da due strade con caratteristiche opposte: una stretta e faticosa, destinata a condurre in alto quanti la intreprendono, gli asceti, e l'altra larga e di facile percorrenza, che porta però ad essere sempre più vincolati alle attrattive terrene e lontani da Dio. Per la presenza del motivo nel Nazianzeno cfr. *carm*. I,2,1 vv. 466 ss.; I,2,2 vv. 33 ss. II,1,45 vv. 81 s. Sull'argomento cfr. W. Michaelis, ὁδός, *ThWbNT* V, 1954, pp. 42-101; G.

Menestrina, *L'immagine delle "due vie" nei Padri Apostolici*, in G. Menestrina, *Tra il Nuovo Testamento e i Padri*, Brescia 1995, pp- 57-74. In *carm*. II,2,5 vv. 154-157 l'autore aggiunge ai due estremi la possibilità di una via mediana, giusto compromesso tra le due precedentemente esposte, percorsa da quanti pur rispettosi di Dio e del bene, non hanno la forza di compiere una scelta radicale. Sullo schema delle tre vie e la sua rielaborazione ad opera del Cappadoce, cfr. Moroni, *Via*, passim.

οὐ μογεροῦ βιότοιο θεουδέος

L'aggettivo μογερός è attestato come attributo di βίος, sempre in riferimento all'esistenza umana, anche in Max. Astrol. περὶ καταρχῶν 5; Manetho Astr. 2,440; 3,420; *Anth. graec.* 9,500,4; etc. Nell'opera del Nazianzeno la locuzione non presenta altre occorrenze oltre al carme in esame; si consideri tuttavia il verso 146 di *carm*. I,2,2 Μήτε λίην μογεροῖσιν ἄσαι φρένα τοῦδε βίοιο, in cui μογερός non è riferito direttamente alla vita, ma alle vicende che in essa accadono e che provocano il turbamento dell'autore. Nel nostro carme è definita 'dolorosa' l'esistenza consacrata alla fede (a proposito di θεουδέος e della scelta di tradurre il termine con la formula 'dedicato a Dio' cfr. *supra*, nota al v. 94). Tale aggettivazione può essere spiegata come un'allusione alle difficoltà del percorso ascetico, che comporta l'impegno ad abbandonare il mondo e tutto ciò che è carnale (numerosissime nell'opera del Cappadoce le descrizioni di questa scelta di vita: cfr. *carm*. II,1,12 vv. 54 ss.; II,1,44 vv. 5 ss.; II,1,45 vv. 126 ss.; II,2,1 vv. 55 ss.; II,2,5 vv. 144-153; Moroni, *Nicobulo*, p. 244). Non è da escludere che l'autore faccia riferimento in senso più specifico alle pratiche penitenziali delle lamentazioni e del pianto, attraverso le quali si cercava la purificazione dal peccato: oltre ai passi già menzionati, cfr. *or*. 6,2 δάκρυα... θρῆνος ἐν δεήσει λεπτός; *carm*. II,1,1 v. 279 εὐχαί τε στοναχαί τε φίλαι...; II,1,12 v. 583 δακρύων ἔσμηξε πηγαῖς τοὺς σπίλους; cfr. Zehles – Zamora, p. 231; Moroni, *Nicobulo*, p. 247.

169

La maggiore forza della malvagità rispetto alla virtù e alla bontà (cfr. i passi menzionati *supra*, nota ai vv. 164 s. a proposito dell'attrattiva costituita dagli esempi negativi) è espressa nel verso come una sorta di massima, generalmente riconosciuta e accettata. Lo stesso avviene in *carm*. II,1,12 vv. 366 s. κακοὶ γίνεσθε, τοῦτο συντομώτατον / καὶ λῷον. Ἡ δὲ πρᾶξις ἵσταται νόμος. Sul passo cfr. Knecht, p. 112, che richiama anche *or*. 2,11 Τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ μάλιστα πλεονεκτεῖ τὴν καλοκαγαθίαν ἡ πονηρία...

Εἷς νόμος ἐστί

Il nesso, usato per lo più in *incipit* di esametro, è impiegato dal Cappadoce anche in *carm.* I,2,1 v. 366; I,2,2 v. 594; I,2,33 v. 134; II,1,44 v. 19 e II,2,4 v. 2. Cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 94. Espressioni analoghe sono attestate in *carm.* I,1,3 v. 87 (ἓν δὲ νόημα) e I,2,1 v. 38 (ἓν τὲ νόημα).

ἔχειν πλέον

Frequente nell'opera del Nazianzeno la costruzione di ἔχω con πλέον con il significato di 'prevalere', 'essere superiore': tra i numerosissimi esempi cfr. *or.* 14,11; 16,19; 43,3; *carm.* I,2,9 B v. 45; I,2,10 v. 834; I,2,29 v. 110; II,1,1 v. 156; II,1,50 v. 84; etc.

169 s.

In netto contrasto con il sarcasmo del verso precedente e di quelli successivi, nei quali il Cappadoce auspica ironicamente il successo dei malvagi, nell'espressione in esame l'autore parla con sincerità, rivolgendo parole di condanna verso chi per primo ha permesso l'ingresso nella gerarchia ecclestiastica a individui non idonei. Si tratta di una maledizione che rimane generica ed imprecisata al lettore, dal momento che il Nazianzeno non fornisce ulteriori dati che permettono di identificare con chiarezza il κεῖνος ἀνήρ cui allude; neppure le parafrasi antiche ci aiutano in questo senso. È plausibile che Gregorio faccia riferimento ai numerosi casi, in cui non si erano rispettate le consuete norme di accesso all'episcopato (per una disamina sulla regolare prassi in vigore nel IV secolo cfr. Spataru, pp. 109-123), in particolare il requisito del battesimo, e maledica quindi non una persona precisa, storicamente individuabile, ma un generico iniziatore, che per primo ha dato avvio a queste concessioni, definite da Basilio 'situazioni di disordine' (*epist.* 120).

Ὡς ἀπόλοιτο

La formula, impiegata dal Cappadoce per scagliare maledizioni, risulta attestata anche in *or.* 19,14; 36,4; *carm.* I,2,2 v. 439 s. e I,2,29 v. 275. Nel *corpus* gregoriano sono presenti anche forme analoghe, come ὡς ὄλοιτο (cfr. *carm.* I,2,10 v. 292; II,1,11 vv. 406 s.) o ὄλοιό μοι (*carm.* I,2,4 vv. 7 ss.; I,2,6 vv. 16 s.). Sull'origine di tali espressioni vd. Knecht, p. 122, secondo cui questa maledizione, diventata poi una formula fissa e di diffusa attestazione, va fatta risalire a Eur. *Hipp.* 407 ss. … ὡς ὄλοιτο παγκάκως / ἥτις πρὸς ἄνδρας ἤρξατ' αἰσχύνειν λέχη / πρώτη θυραίους.

170 ἀλιτρούς

L'aggettivo, qui impiegato nella forma sostantivata, sarebbe una ripresa da Callimaco: su questa ipotesi cfr. Domiter, p. 135 e Marziali, p. 159 per ulteriori riferimenti bibliografici. Attestato nel verso in oggetto con il valore di 'scellerato', 'peccatore', il termine è scelto dal Cappadoce probabilmente in virtù del significato di 'colpevole verso gli Dei', con cui risulta attestato già nei poemi omerici per designare colui che ha commesso atti sacrileghi e di empietà: cfr. Hom. *Il*. 8,361; 23,595. Sull'origine della parola e la sua valenza semantica vd. J. Dumortier, *Le sens du péché chez les grecs au V*^{ème} *siècle*, 'Mélanges de Science Religieuse' 16, 1959, 5-20, pp. 14-16.

171-174

Agli occhi del Nazianzeno la corruzione e il degrado morale sono tali da portare al definitivo successo dei malvagi sui buoni, non solo nella vita terrena ma anche in quella futura. In linea con il messaggio cristiano l'autore ha spesso esortato i giusti a non aspettare in questo mondo le ricompense per le loro fatiche e a confidare piuttosto nella futura gloria ultraterrena. A proposito della teoria escatologica del Cappadoce, Moreschini, *Filosofia*, p. 85, sottolinea come l'autore eviti di fornire nella sua opera una rappresentazione concreta delle gioie e dei premi destinati ai beati, limitandosi ad identificare la gloria eterna con la contemplazione di Dio e la dannazione come una condizione definitiva di allontanamento dal Creatore (cfr. *or*. 16,9). Tornando ai versi in oggetto, l'amarezza di Gregorio lo porta a negare ironicamente ai buoni qualsiasi possibilità di riscatto e di successo sul male: in una *climax* ascendente incita affinchè agli scellerati siano attribuiti il cosmo, Dio e perfino le ricompense che spettano ai migliori negli ultimi giorni. La sofferenza patita sulla terra, accettata come mezzo attraverso cui Dio educa gli uomini e li conduce alla stabilità dell'altra vita (*carm*. II,1,1 vv. 564; II,1,17 v. 40; II,1,42 vv. 10-23; II,2,5 vv. 46 s.) e come occasione di maggiore comunione con Cristo (*carm*. I,2,10 v. 736; II,1,50 v. 50), appare ormai priva di significato. Ai buoni non resterà che soffrire inutilmente, senza alcuna consolazione neppure nella vita futura. La stessa amara constatazione è espressa dal Cappadoce anche in *carm*. II,1,12 vv. 49 s. Μηδείς ποτ' εἴπῃ τοῖς πονοῦσι τι πλέον / ἐντεῦθεν εἶναι. Παίζεθ' ὃς φρονεῖ τάδε; Meier, p. 81 vede nei versi la ripresa di un motivo convenzionale, applicato al contesto storico di riferimento.

172 ὑστατίοισιν ἐν ἤμασιν

La *iunctura*, già attestata ai v. 61 s. in riferimento gli ultimi giorni della vita umana di Gesù (cfr. *supra*, nota ai versi corrispondenti), è qui impiegata per richiamare il giudizio finale e la

rivelazione di Cristo: ricorre con questa stessa valenza anche in *carm.* I,1,5 v. 41; I,1,8 v. 99; II,1,1 v. 522; II,2,5 v. 175 s; cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 255.

ἀντιτάλαντα

Lezione sicuramente da preferire, su base stemmatica, a ἀνφιτάλαντα, errore tramandato dal codice Lb ed ereditato da tutte le edizioni a stampa. Il termine, attestato anche in *carm*. II,2,2 v. 11 in riferimento alle ricompense che Dio destina ai mortali (Τοῖα διδοῖ μερόπεσσι Θεὸς μέγας ἀντιτάλαντα), è neologismo del Cappadoce, che lo conia dal verbo ἀντιταλαντεύω, 'mettere sul piatto della bilancia'. L'immagine richiamata è quella del giudizio finale, in cui viene pesato e posto sulla bilancia il comportamento degli uomini, affinchè il Signore attribuisca a ciascuno la giusta ricompensa. Per l'impiego di ἀντιταλαντεύω da parte del Cappadoce cfr. *or*. 5,1; *carm*. I,2,1 vv. 651 ss.; I,2,15 vv. 59 s.; II,1,50 v. 112 e II,2,3 vv. 216 s. Sull'immagine metaforica della bilancia, cfr. *infra*, nota al v. 217.

174 Δίκη φυγὰς ἔνθεν ἀπέλθοι

La sfiducia sulla possibilità di avere giustizia è espressa dal Cappadoce attraverso un richiamo al mito di Δίκη, narrato da Arato di Soli, *phaenom.* 96-136. Secondo il racconto la fanciulla, figlia di Astreo, fuggì dalla terra a causa della malvagità degli uomini, diventando in seguito in cielo la costellazione della Vergine. Nel verso in esame il riferimento al mito rimane abbastanza nascosto, limitato all'immagine della giustizia che abbandona esule la terra, senza che vengano menzionati la causa di tale allontanamento e gli sviluppi successivi della vicenda. Allusioni al racconto di Arato trovano riscontro anche in *epigr*. 87,3 s. (= *Anth. Pal*. 8,217,3 s.) οἱ νέκυες τύμβοισι· Τί ῥέξομεν; αὖθις ἀέρθη / ὡς ἐπὶ βουκτασίῃ γαῖαν ἀφεῖσα Δίκη, e in forma più esplicita ai vv. 484 s. di *carm.* I,2,2, dove la fuga di *Dike* viene paragonata a quella della verginità, che, trascurata a causa delle *molestiae nuptiarum*, decide di ritornare a Cristo: Παρθενικὴ δ' ἀπὸ σεῖο φυγὰς πρὸς Χριστὸν ἀνέλθοι, / ὥς τε Δίκη τοπάροιθε, βοὸς κταμένου ἀροτῆρος; sul passo e sull'elaborazione del mito da parte di Arato di Soli cfr. Zehles – Zamora, p. 221.

175 Χριστός, βροτός

L'accostamento dei due termini è frequente nell'opera del Cappadoce, che lo impiega sia per sottolineare la vicinanza di Cristo all'umanità sia come vero e proprio titolo cristologico, testimonianza della fusione nel Figlio della natura divina con quella umana: sull'argomento cfr. *supra*, nota al v. 34. Nel verso in esame tuttavia la vicinanza di Θεός con βροτός

assume una valenza diversa: nel caos descritto dal Nazianzeno, in cui coesistono in un'unica unità elementi opposti, i due sostantivi costituiscono la prima coppia antitetica, in cui a Cristo, inteso come divinità, viene contrapposto il genere umano.

ἥλιος, ἀστήρ

L'antitesi sole – stella, qui da interpretare come metonimie per il giorno e per la notte, è proposta dal Cappadoce anche in *or*. 16,1 ἥλιον κρύπτεσθαι, καὶ ἀστέρα δείκνυσθαι.

176 φῶς, σκότος

Sebbene il contesto permetta di interpretare la coppia φῶς - σκότος come semplice contrapposizione di elementi fisici opposti senza dover attribuire ad essa alcuna valenza simbolica, la menzione stessa della luce e delle tenebre richiama inevitabilmente l'uso metaforico della *Lichtsterminologie* nell'opera del Nazianzeno: sull'argomento cfr. *supra*, nota al v. 5. Se il vocabolo φῶς è riferito alla Trinità e alle singole Persone (cfr. *carm.* I,1,3 v. 32; I,1,32 v. 5; I,2,1 v. 15; II,1,11 v. 297; II,1,22 v. 1; II,1,32 v. 56; II,1,62 v. 2; II,2,4 v. 88; etc.) o agli essere celesti che circondano Dio (*carm.* I,1,4 v. 47; I,2,1 v. 18; II,1,34 B v. 57; II,1,38 vv. 23 e 47; etc.), la tenebra di conseguenza, come suo opposto, esprime il manifestarsi del male nelle sue molteplici sfaccettature (cfr. *or*. 2,91; 4,55; *carm.* I,1,4 v. 41; I,2,14 v. 96;II,1,12 v. 327; etc.) o, più precisamente, nella figura di Lucifero (cfr. *or*. 6,13; 30,6; *carm.* I,2,34 v. 7; II,1,45 v. 335; etc.). Tra i numerosissimi passi in cui Gregorio ricorre alla contrapposizione φῶς - σκότος (per un elenco di tali attestazioni cfr. Tasso, p. 177), sono particolarmente significativi quelli in cui il contrasto è menzionato in riferimento al comportamento dei vescovi e impiegato quindi nello stesso contesto polemico del nostro carme: mi riferisco a *carm.* I,2,33 vv. 17-20 (Ὀφθαλμὸν εἶναι μὴ σκότους πεπλησμένον, / μὴ καὶ πρόεδροι τοῦ κακοῦ φαινοωμεθα. / Εἰ γὰρ τὸ φῶς τοιοῦτον, τὸ σκότος πόσον;) e II,1,30 vv. 133 s. (Εἰ ταῦτα λύχνοι, καὶ τὸ φῶς, / σκόπει σὺ τὸ σκότος) in cui l'autore, di fronte alla natura corrotta di quanti dovrebbero essere fonte di illuminazione morale per i fedeli, si chiede con amaro sarcasmo, come possa essere la tenebra.

176 s.

Tra le coppie antitetiche proposte dal Cappadoce si inserisce anche il confronto tra l'angelo buono e Lucifero prima (ἄγγελος ἐσθλός, Ἑωσφόρος οὐκέτι λάμπων) e tra Pietro e l'Iscariota poi (Πέτρῳ δ' ἴσα φέροιτο θεοκτόνος Ἰσκαριώτης). Come ha notato Moroni, *Asceti*, pp. 213-216, il ricorso a queste due antitesi, nella stessa successione, non è nuovo

nell'opera poetica del Cappadoce. Se ne ha riscontro, infatti, anche in *epigr*. 22, *carm.* I,2,1 vv. 680-683, I,2,3 vv. 47 s. e I,2,6 vv. 20-23, sebbene in tali occorrenze il Cappadoce non sviluppi un confronto tra due singoli personaggi, come avviene nei versi in oggetto, bensì tra ciascun traditore e il suo gruppo di origine: a Lucifero sono contrapposti gli angeli, a Giuda i discepoli. Se nel nostro carme il confronto tra questi personaggi e i loro opposti serve unicamente a costituire delle coppie antitetiche, nelle altre attestazioni le vicende di Lucifero e Giuda, rispettivamente paradigma ultraterreno e umano del tradimento a Dio, sono impiegate dal Nazianzeno come *exempla* del carattere personale del peccato, che macchia soltanto chi lo compie: entrambi infatti, pur cadendo, non hanno coinvolto nell'errore gli altri membri del loro gruppo. Si tratta di un aspetto particolarmente interessante per Gregorio, che ha modo di servirsene per difendere la categoria degli asceti da accuse generate dal peccato dei singoli o per sedare le resistenze di quanti erano scoraggiati nella scelta verginale dalla possibilità di caduta di alcuni.

176 ἄγγελος ἐσθλός, Ἑωσφόρος οὐκέτι λάμπων

Oltre che nei passi menzionati *supra*, nota al v. 176 s., il confronto tra Lucifero e le altre creature angeliche è attestato in *or*. 6,13. La *iunctura* ἄγγελος ἐσθλός, creazione del Nazianzeno, è attestata anche in *carm.* I,1,8 v. 62; I,1,36 v. 20 e I,2,1 v. 84.

Ἑωσφόρος οὐκέτι λάμπων

Il riferimento a Lucifero costituisce l'occasione per un gioco di parole. Per indicare l'angelo traditore l'autore ricorre al termine Ἑωσφόρος, usato dagli antichi per indicare la stella del mattino o quella vespertina (Ibyc. *frag.* 331 Page; Plat. *Tim*. 38d; Eudox. *ars* 5,3; *Placit.* 2,15,4; *LSJ, s.v.*), il cui significato letterale corrisponde a 'colui che porta la luce'. L'accostamento del sostantivo all'espressione οὐκέτι λάμπων crea pertanto un effetto ossimorico, analogo a quello ottenuto dall'autore in *or*. 36,5 Οὗτος, καὶ τὸν Ἑωσφόρον ἐσκότισε, καταπεσόντα δι' ἔπαρσιν. Per le numerossime allusioni al racconto di *Is*. 14,12-15 nell'opera del Cappadoce, testimonianza del forte fascino esercitato dall'episodio biblico sul nostro autore, rimando alle occorrenze registrate in Domiter, pp. 236 s.

177 θεοκτόνος Ἰσκαριώτης

Cfr. *Matth*. 26,14-16 e 47-49; Demoen, p. 348. Nei vari riferimenti alla figura dell'Iscariota presenti all'interno della sua opera il Cappadoce accompagna la menzione del personaggio a epiteti che alludono al tradimento di Cristo. Al termine θεοκτόνος, attestato anche in *epist.*

101,22, *carm.* I,1,10 v. 11 e I,2,34 v. 250 per indicare in generale i carnefici di Gesù, vanno aggiunti χριστοκτόνος di *carm.* I,2,1 vv. 485 s., φονεὺς τοῦ Δεσπότου di *carm.* I,2,6 v. 22 e, attributo più frequente, προδότης di *or.* 4,68; 21,14; 36,5; *carm.* I,2,3 v. 48. Cfr. al riguardo Moroni, *Asceti*, pp. 215. Per un precedente richiamo a Giuda, in particolare all'esigua ricompensa ottenuta dal tradimento, cfr. *supra* nota al v. 63.

178

Allusione all'ostilità tra Giudei e Samaritani, le cui origini sono narrate in *II Re* 17,24-41. Dopo la conquista del regno di Istraele da parte degli Assiri nel 721 a.C., una parte degli Israeliti non fu deportata e ad essa si mescolarono altre popolazioni che i conquistatori trasferirono nella regione. Dalla convivenza e dall'unione di questi popoli, diversi per provenienza, cultura e religione, nacquero i Samaritani, da sempre oggetto di riprovazione per gli Ebrei ortodossi di Gerusalemme sia per la loro discendenza mista sia per il sincretismo religioso che li caratterizzava. La scisma tra le due comunità si accentuò nei secoli successivi, quando i Samaritani riconobbero come sacri solo i cinque libri della Legge ed edificarono un proprio centro di culto sul monte Garizim. Ciò comportò l'esclusione dei Samaritani dal culto gerosolimitano e una crescente ostilità con i Giudei, alimentata dal divieto di connubio e da singole proibizioni, come quella di mangiare la stessa carne o bere dallo stesso bicchiere. Non avendo comandamenti, erano ritenuti sospetti e degeneri e considerati alla pari dei pagani. Al riguardo cfr. *Parola del Signore: la Bibbia, traduzione interconfessionale in lingua corrente per la lettura*, Roma 2001, p. 1773. Dell'odio scambievole fra Samaritani e Giudei si hanno tracce anche nei Vangeli: da parte dei Giudei Σαμαρίτης è usato come sferzante insulto (*Ioh.* 8,48); la donna samaritana, a cui Gesù chiede da bere, si meraviglia che, in quanto Giudeo, le rivolgesse la parola (*Ioh.* 4,5 ss.); a Gesù è negato l'alloggio da parte di Samaritani perché egli era diretto verso l'odiato tempio di Gerusalemme (*Luc.* 9,52-53); in una parabola che mirava a presentare la vera essenza della carità (*Luc.* 10,30 ss.), Gesù, per reazione contro l'odio tradizionale, assegna la parte di caritatevole benefattore a un samaritano. Sull'argomento cfr. J. Jeremias, Σαμάρεια, Σαμαρίτης, Σαμαρῖτις, *ThWbNT* VII, 1964, pp. 87-94. Il Nazianzeno allude all'ostilità tra le due comunità anche in *or.* 6,7 καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ Σαμάρεια πρὸς μίαν τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ συνάγονται e *carm.* I,2,2 v. 419 Καὶ Σολύμοις Σαμάρειαν ἀλιτροτάτην ἱεροῖσιν (sul passo cfr. Zehles-Zamora, p. 185).

179

Nel verso in esame la dinamica a binomi antitetici caratteristica di questa sezione del carme sembra interrotta dalla presenza di un terzo elemento. Infatti alla contrapposizione di oro e argento, binomio di cui Moroni, *Nicobulo*, p. 106 ha sottolineato la presenza già nella letteratura antica (cfr. Hom. *Il.* 10,438; 17,52; *Od.* 10,45; Solon *frag.* 18,1 s. Gentili - Prato) e nell'opera del Cappadoce (vd. *carm.* I,2,10 v. 471; II,1,1 v. 71; II,1,11 v. 505; II,2,4 v. 42; etc.), si aggiunge il riferimento al ferro. Un confronto tra tre elementi anziché due può essere interpretato come una *variatio* dell'autore rispetto al resto dell'elenco. Tuttavia mi sembra una soluzione più probabile e adeguata al contesto quella di leggere nel verso una contrapposizione tra il gruppo χρυσός - ἄργυρος, elementi che hanno sì un diverso valore, ma sono entrambi pregiati, e σίδηρος, materiale più umile. In questo modo il verso risulta coerente con i precedenti, proponendo un confronto tra due categorie opposte, metalli preziosi e non. L'antitesi viene mantenuta anche interpretando i materiali menzionati come metonimia per gli oggetti con essi prodotti: ai gioielli e ai beni di lusso ricavati dall'oro e dall'argento si contrappongono armi e utensili da lavoro fatti di ferro.

180 μάργαρος ὀκρυόεντι λίθῳ

La perla, considerata nell'antichità tra le pietre più preziose e per questo spesso impiegata dal Nazianzeno come attributo di Cristo (*or.* 17,7; 19,1; *carm.* I,1,27 v. 18; II,2,3 v. 273 s.; II,2,7 v. 331), è contrapposta ad un sasso, la cui inferiorità è ulteriormente enfatizzata dall'aggettivo ὀκρυόεις 'orribile'. Il Cappadoce è solito ricorrere al paragone tra μάργαρος e altre pietre come titolo celebrativo, per enfatizzare ad esempio il valore della verginità (*carm.* I,2,2 v. 655), elogiare Cledonio (*carm.* II,2,1 v. 125) o celebrare la città di Betlemme (*epitaph.* 63,1 [= *Anth. Pal.* 8,21,1]. La perla è infine menzionata in antitesi con il fango in *or.* 41,6 e *carm.* II,1,38 v. 34, confronto ispirato probabilmente da *Matth.* 7,6; sull'argomento cfr. Piottante, *Inni*, pp. 151 s. L'inarrivabile valore della perla trova riscontro anche in *Matth.* 13,45 s. dove, immagine del regno dei cieli, è acquistata da un mercante a costo della vendita di tutti i suoi beni.

πηγαῖς δὲ χαράδραι

Un'immagine analoga è attestata in *or.* 16,1 Οὐ δέχομαι πηγὴν φράσσεσθαι, καὶ χείμαρρον φέρεσθαι.

181 εἰς ἓν ἄγοιτο

Sull'impiego della locuzione nell'opera del Cappadoce cfr. *supra*, nota al v. 4.

182 s.

La mescolanza tra elementi opposti, indistinti in un'unica massa informe e immagine della confusione e del degrado morale in cui versa il clero, è paragonata dall'autore al caos primordiale che precedette l'ordinamento ad opera di Dio. Per un'analisi approfondita della teoria cosmologica del Nazianzeno cfr. Richard, pp. 243 s.; in particolare sull'assimilazione da parte dell'autore di antiche dottrine ormai consolidate nella filosofia classica cfr. M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, Graz 1980[2][1978], pp. 156 ss. e pp. 298 s. Diversi nell'opera del Cappadoce gli accenni alla primitiva disarmonia dell'universo (cfr. *epist*. 92,1; *or*. 14,33; 18,3; *carm*. I,1,32 vv. 10 ss.; etc.) o vere e proprie sezioni cosmologiche, in cui è descritta la trasformazione della materia indistinta in creato grazie all'azione del Logos: cfr. *or*. 38,10; 45,7; *carm*. I,1,10 vv. 84-88; I,2,1 vv. 58-63 e in particolare *or*. 2,81, dove la descrizione dell'universo confuso e disordinato è allegoria, come nel carme in esame, della crisi etica della Chiesa. Significativo a questo riguardo è anche il contenuto dell'orazione 32, in particolare i paragrafi 8-12, nei quali il Nazianzeno, dopo aver elogiato l'ordine come principio fondamentale del creato, ne fa regola costitutiva della Chiesa stessa.

ἄκόσμος... κόσμον

L'accostamento di termini caratterizzati dalla radice κόσμ- costituisce un artificio stilistico ampiamente convenzionale, funzionale in ambito cosmologico a contrapporre alla materia informe dell'età primordiale, l'universo armonicamente ordinato dall'azione del Logos: cfr. *or*. 45,15 εἰς φῶς ἅπαμτα, καὶ τάξιν, καὶ εἶδος ἔρχεται, καὶ κόσμον ἡ πρὶν ἀκοσμία λαμβάνει; *carm*. I,2,10 v. 87 κόσμον τε τάξας τοῦτον ἐξ ἀκοσμίας; II,1,46 v. 14 ἡνίκ' ἄχοσμο ὕλης κόσμον ἔθηκε λόγῳ; Dio Chrys. *or*. 3,75 οὐδὲν κωλύει... πάντα δὲ τοῦτον τὸν εὐειδῆ καὶ μακάριον κόσμον τὴν αἰσχίστην καὶ χαλεπωτάτην ἀκοσμίαν φανῆναι. Per tali considerazioni e per le occorrenze citate cfr. Crimi – Kertsch, p. 212. Nel caso del nostro carme alla contrarietà di significato, generata dalla presenza o meno dell'*alpha* privativo, si accompagna anche una differente funzione grammaticale dei termini: ἄκοσμος è aggettivo che qualifica come 'confusa' la πρωτόκτιστος ὕλη, mentre κόσμος è sostantivo con il valore di 'cosmo'. Nell'opera del Cappadoce le parole in esame, così come i loro sinonimi (ἄτακτος, ἀκοσμία, εὔκοσμος, εὐκοσμία, etc.), sono applicate anche alla sfera morale per indicare ciò che è conforme all'insegnamento divino e ciò che invece non lo è: cfr. ad esempio *or*. 32,8 ἀταξία δὲ καὶ ἀκοσμία... ἐν δὲ ταῖς ψυχαῖς τὰς ἁμαρτίας ἐκαινοτόμησεν, o l'invito alla vergine di *carm*. I,2,6 v. 30, οὐδὲν δυσειδές, οὐδ' ἄκοσμον

ἐκφέρει. Cfr. al riguardo Baldoncini, p. 112; in particolare per l'aggettivo ἄκοσμος, Palla - Kertsch, p. 113.

πρωτόκτιστος ὕλη

Generalmente utilizzato nel greco classico con il significato di 'bosco' (cfr. Hom. *Il.* 2,455; Herodot. 4,21; Eur. *Bacch.* 688; Thuc. 2,77,4 ss.; Theocr. *idyll.* 22,34 ss.; Apoll. Rhod. 1,1188.; etc.), il termine ὕλη è impiegato dagli autori cristiani per indicare la materia (cfr. Ign. *Rom.* 6,2; Clem. Al. *strom.* 7,82,5; Bas. *ascet.* 2,1), talvolta concepita, con un'accezione fortemente negativa, come regno del diavolo, in contrapposizione alla realtà spirituale e divina: cfr. Tat. *or.* 4; Orig. *Ioh.* I,17; Syn. *hymn.* 3,90; etc. Cfr. Lampe, *s.v.* A proposito dell'aggettivo πρωτόκτιστος, esso non trova ulteriore riscontro nell'opera del Cappadoce; tuttavia Richard, pp. 245 s., mette a confronto la locuzione attestata nel nostro carme con altre di significato analogo (cfr. ὕλη προϋποστάσα in *or.* 38,11; 44,4; 45,7; ἀρχέγονος ὕλη in *or.* 29,9), con le quali l'autore indica la materia originaria, cui Dio conferirà forma e ordine nell'atto creativo.

183 ὠδίνουσα

Ricorrendo al verbo ὠδίνω nel significato primario di 'generare', 'dare alla luce' con cui è attestato a partire da Hom. *Il.* 11,269, il Cappadoce presenta la creazione del mondo come un parto dalla materia informe. Come ha sottolineato Moroni, *Nicobulo,* pp. 167 s., sono frequenti nell'opera gregoriana le occorrenze in cui il verbo è impiegato metaforicamente: può designare una situazione di grande sofferenza, come si è già visto *supra*, nota al v. 13, per il sostantivo corrispondente ὠδίς, oppure in ambito maieutico indicare la nascita del sapere nel discente per intervento del maestro.

184-197

In questi versi il Cappadoce propone una nuova sezione di *exempla biblici*: i racconti, tratti dall'Antico Testamento, testimoniano l'esigenza di distinguere con chiarezza i malvagi dai virtuosi e di attribuire ad essi una differente posizione nella comunità, contenuti che contrastano palesemente con lo scenario delineato nei versi precedenti (vv. 166-183), in cui la Chiesa appare dominata dalla caotica mescolanza di bene e male. All'esempio negativo di Moabiti e Ammoniti (vv. 184 s.), esclusi dal culto del Signore per la loro condotta riprovevole, e dei Gabaoniti (vv. 186 s.), ridotti a servi da Giosuè, viene contrapposto quello luminoso della discendenza di Levi, i cui membri, ciascuno con un proprio ruolo, si

occupavano del tabernacolo celeste (vv. 188-192). Radicalmente diversa la condizione dei tempi presenti, in cui l'iniquità ha preso il posto della virtù, generando una situazione così drammatica da non poter essere cantata neppure da un aedo γόων πολύϊδρις (vv. 193-195). La sezione si conclude con l'invito del Cappadoce ai colleghi, affinché interrompano tale condotta e a tornino a servire Dio, seppur tardivamente (vv. 196 s.).

184 s.

Secondo le prescrizioni indicate in *deut*. 23,4-7 Moabiti e Ammoniti erano esclusi dal culto del Signore, perché si erano dimostrati particolarmente ostili nei confronti degli Israeliti durante l'esodo dall'Egitto. Nel nostro carme, come pure ai vv. 1737 s. di *carm.* II,1,11 e in *or*. 2,79, il Nazianzeno menziona questi popoli come esempio di quanti non sono giudicati idonei a partecipare alla comunità cristiana, sottolineando la differenza tra il passato, in cui agli indegni era precluso l'accesso alla Chiesa, e il presente, in cui invece è ammesso ogni sorta di sopruso. Un ulteriore riferimento a Moabiti e Ammoniti è presente anche in *or*. 42,18 dove sono assunti a simbolo dei discorsi malvagi e cavillosi sulla Trinità, che il Cappadoce, nel suo addio all'assemblea costantinopolitana, esorta a tenere lontani dai fedeli perché potrebbero inficiarne l'ortodossia.

νηὸς μέγας

La locuzione, riferita nel verso in esame al tempio di Gerusalemme (con tale accezione vd. anche *carm*. II,1,1 v. 359 e II,1,16 v. 68), è ricorrente negli epigrammi funebri dedicati a Nonna come formula convenzionale per indicare la chiesa in cui la madre del Cappadoce morì: cfr. *epitaph*. 95,2 (= *Anth. Pal.* 8,53,2) ἐκ νηοῦ μεγάλου σε πρὸς οὐρανὸν ἥρπασε; 100,27 (= *Anth. Pal.* 8,70,1) Νόνν' ἀπανισταμένη νηοῦ μεγάλου τόδ' ἔειπε; 100,29 (= *Anth. Pal.* 8,73,1) Ἐκ νηοῦ μεγάλοιο θύος μέγα Νόνν' ἀπανέστη. A tali esempi si aggiunga anche *carm.* II,2,1 v. 213 in cui i monaci sono elogiati dal Cappadoce come νηοῦ μεγάλοιο λίθοι, immagine allegorica che ne evidenzia la solidità morale e al tempo stesso l'importanza per la comunità religiosa.

185 ἠΰν

Termine di origine omerica, attestato nel verso in esame in riferimento al popolo d'Israele, presentato come 'buono', 'nobile' o nella resa di Crimi in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 110, 'pacifico'. In qualità di aggettivo è impiegato dal Cappadoce anche in *carm*. I,2,1 v. 317 come titolo per Giosuè: tale funzione di epiteto per un personaggio trova riscontro anche in

Quint. Smyrn. 1,818 (Protesilao); 6,177 (Alesssandro); Eudoc. *frag.* 5,1,309 Ludwich (Antimo); cfr. Sundermann, p. 78. Il Nazianzeno si serve del termine anche nella forma sostantivata al neutro plurale, sempre in caso genitivo, con l'accezione di 'beni': mi riferisco a *carm*. I,2,1 vv. 11 e II,1,1 v. 224, passi ispirati probabilmente alla locuzione omerica θεοί, δωτῆρες ἑάων di *Od*. 8,325, nei quali sono definite 'datrici di doni' rispettivamente la verginità e la mano dell'Altissimo.

186 s.

Riferimento all'episodio di Giosuè e dei Gabaoniti, narrato in *Ios.* 9,3-27. I capi di Gabaon, per impedire che gli Israeliti applicassero nei loro confronti la legge dello sterminio, prevista da *deut*. 20,16-18 contro i popoli vicini, finsero di aver fatto un luogo viaggio e di provenire da un paese lontano, stipulando un'alleanza con Israele. Scoperta la frode, Giosuè risparmiò loro la vita, ma in cambio li rese tagliatori di legna e portatori d'acqua al servizio della comunità, attività considerate lavori servili. Analogamente alla vicenda dei Moabiti e degli Ammoniti, l'esempio biblico testimonia come in passato a un comportamento scorretto seguiva una punizione esemplare e adeguata, che delineava uno spartiacque chiaro tra bene e male. L'episodio degli abitanti di Gabaon è menzionato dal Nazianzeno anche in *or*. 36,6: di fronte all'indignazione di alcuni fedeli per le accuse che gli venivano rivolte, l'autore lamenta sarcasticamente di godere di una considerazione inferiore anche a quella dei Gabaoniti, che a causa della loro impurità οὓς οὐδὲ εἰς ξυλοκόπους καὶ ὑδροφόρους οἶδ' ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον παραδέχεται.

187 ξυλοφορτηγοῖσιν

Il sostantivo, sinonimo per ξυλοφόρος, risulta essere un *hapax* del Cappadoce.

ἐξαπάφησαν

Il verbo, che nel verso in esame trova la sua unica occorrenza relativamente al *corpus* gregoriano, è composto di ἀπαφίσκω e ha origine omerica. Più frequente l'impiego da parte del Nazianzeno della forma semplice, attestata in *carm*. I,2,14 v. 24 (Ἤπαφεν ἧς κραδίης ψεῦδος ἑτοιμολόγον); I,2,2 v. 626 Ἀνδρόμεον φώνησε, καὶ ἤπαφεν ἀνδρὸς ἀκουήν; I,2,29 vv. 131 Ἀνδροφόνοιο φυτοῦ εὔχροος ἀγλαΐη / ἤπαφεν e 165 πείθομαι, ὥς ποτε ταῦρον ἀνὴρ σοφὸς ἤπαφε τέχνῃ. Cfr. Domiter, p. 89.

188-192

In base alle indicazioni fornitegli da Dio, Mosè affidò alla discendenza di Levi la responsabilità della tenda contenente l'arca della Alleanza e le tavole degli insegnamenti del Signore, insieme alle relative mansioni culturali (*num*. 3,6-10). Tra i Leviti, nello specifico, i discendenti di Aronne costituivano la classe sacerdotale, mentre il resto della tribù aiutava i ministri nel culto sacrificale o esercitava nel tempio varie funzioni subordinate; è probabilmente a questa distinzione nei compiti che il Nazianzeno allude ai vv. 191 s. quando afferma Ἄλλος γάρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ χέρας εἶχον ἐπ' ἔργοις, / ὅσσα τ' ἔην νηοῖο καὶ ἔκτοθεν ἐγκονέοντες. Alla discendenza di Levi e alla sua santità il Cappadoce fa riferimento, in modo analogo ai versi in esame, anche in *or*. 32,17 e 45,11. Cfr. anche *carm.* I,2,10 v. 506, in cui Gregorio menziona i Leviti tra gli uomini che hanno disprezzato le realtà terrene, scegliendo Cristo come unico possesso.

189 Σκηνῆς... ἐπουρανίης

Nel testo sacro 'tabernacolo celeste' è il nome che viene dato al misterioso archetipo mostrato da Dio a Mosè sul monte Sinai: in base a questo modello e alle precise indicazioni del Signore gli Ebrei riprodussero un santuario trasportabile, sede del culto durante l'esodo nel deserto e simbolo della presenza del Signore in mezzo al suo popolo: cfr. *exod.* 26, 1-37; 36,8-38; *Hebr.* 8,5. Come ha sottolineato W. Michaelis (vd. Id. σκηνή..., *ThWbNT* VII, 1964, pp. 368-397), quando il termine σκηνή è impiegato in riferimento alla dimora celeste di Jahvè, tale immagine va interpretata come un modo di esprimersi figurato e poetico: «non si presuppone cioè che Dio in cielo dimori in una specie di tabernacolo, in una tenda, ma che v'è stato in cielo un modello per il tabernacolo terreno». Nel verso in esame il contesto in cui l'espressione è inserita, suggerisce che essa non indichi il modello divino mostrato a Mosè, quanto il santuario mobile realizzato dagli Ebrei, costituito da due tende collegate: la prima interna è chiamata 'luogo santissimo' e custodiva l'arca dell'Alleanza e le tavole della legge, mentre quella esterna, 'luogo santo', conteneva il candeliere a sette bracci e la tavola dei pani. Sull'argomento cfr. *Parola del Signore: la Bibbia, traduzione interconfessionale in lingua corrente per la lettura*, Roma 2001, p. 165. Di conseguenza nel nostro caso l'aggettivo οὐράνιος,'celeste', non allude alla posizione del tabernacolo, ma alla sua funzione cultuale in quanto luogo di incontro con Dio. Nell'opera del Cappadoce la locuzione in esame presenta altre due attestazioni, dove è sempre impiegata con valore allegorico: in *carm*. II,1,1 vv. 197 s. il tabernacolo celeste è metafora dell'elevazione spirituale a Dio (σκηνῆς δέ με κρύψε μυχοῖσιν / οὐρανίης; sul passo cfr. Bénin, p. 633), mentre in *or*. 45,30 è immagine dell'approdo ultraterreno (…καὶ δεχθείημεν ταῖς οὐρανίαις σκηναῖς).

190 ὅροι

Nelle sue occorrenze nel *corpus* gregoriano il termine è caratterizzato dalla stessa polisemia con cui ricorre nel greco classico: è impiegato dal Cappadoce nell'accezione di 'limite', spaziale (*carm*. I,2,34 v. 10) e di un oggetto astratto (*or*. 2,49; 6,6; 7,4; 22,4; *carm*. I,2,10 v. 476), o nel significato di 'definizione' (*or*. 30,20; 38,13). Nel verso in esame il Nazianzeno ricorre a ὅρος nel senso di 'regola', con cui è attestato in *or*. 2,54; 4,123 e *carm*. I,2,34 v. 181, a sottolineare come in materia religiosa i Leviti agivano nel rispetto di precise norme, che interessavano i sacrifici, i luoghi e l'attività: si noti la *climax* generata dalla successione dei genitivi θυέων, οὔδεος e πόνοιο, in cui i termini sono ordinati da quello di significato più specifico al più generico.

πόνοιο

Il sostantivo è di norma impiegato dal Cappadoce con valenza negativa per indicare i travagli sofferti dall'uomo (cfr. *carm*. I,2,2 v. 151 e I,2,10 v. 141 dove si fa riferimento alle fatiche della vita ascetica) e dall'autore stesso (in particolare durante l'ufficio episcopale, cfr. *or*. 4,35; *carm*. II,1,12 v. 139; II,1,30 v. 126; II,1,37 v. 2; etc.). Per tali occorrenze del termine nel *corpus* gregoriano vd. Conte, p. 189. Diversamente dall'*usus scribendi* del Nazianzeno il termine va qui inteso genericamente come 'opera', 'lavoro', significato attestato anche nel greco pagano (cfr. Hom. *Od*. 11,54; Soph. *Phil*. 864); nel verso in esame infatti allude alle varie attività svolte in ambito religioso e cultuale, delle cui norme i Leviti erano garanti.

193 s.

Nel distico in esame la differenza tra la valorizzazione e la tutela della virtù testimoniate dalle Sacre Scritture ed il comportamento immorale della moderna casta sacerdotale è espressa attraverso l'antitesi, basata sulla contrapposizione incipitaria tra κεῖνοι ed ἡμεῖς e su quella tra ἀρετῆς e κακίῃ. In particolare il modulo κεῖνοι - ἡμεῖς è impiegato dal Cappadoce anche in *or*. 40,37 (Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν τοιοῦτοι, καὶ οὕτως ἔχοντες· ἡμεῖς δὲ φωτίσωμεν ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως· ἔσται δὲ τοῦτο...) e *carm*. I,2,29 vv. 263 s. (Κεῖναι καὶ σκιρτῷεν ἀναιδέα καὶ γελόῳεν, / ἡμῖν δ' οὐδ' ὁράαν μαχλάδας ἐστὶ θέμις). Tale costruzione potrebbe essere interpretata come una delle numerosissime forme di *priamel* presenti nell'opera del nostro autore: tra le formule più frequenti si ricordano ἄλλοι μέν - ἐγὼ δέ (cfr. *epist*. 10; 231; *carm*. I,2,10 vv. 447 e 456; II,1,2 v. 119; II,1,89 v. 34), ἄλλοι - αὐτὰρ ἐγώ (cfr. *epigr*. 1; *carm*. I,2,1 v. 563; II,2,1 v. 71; II,1,45 v. 129; II,1,89 v. 1; II,1,87 v.

5; II,2,7 v. 7) così come la correlazione οἱ μέν - ἐγὼ δέ. Per un'analisi più dettagliata dell'impiego di questa figura retorica da parte del Nazianzeno cfr. Costanza, *passim*; Crimi – Kertsch, p. 278; Bacci, p. 81. Nel nostro caso tuttavia è palese una certa distanza tra i versi in oggetto e l'applicazione tradizionale di questo stilema: manca la successione anaforica tra diverse opzioni, in quanto la contrapposizione proposta è limitata a due uniche posizioni; nella conclusione del confronto, inoltre, non viene esplicitata la scelta migliore tra quelle proposte, si ha bensì un peggioramento rispetto al contenuto espresso precedentemente, dal momento che la condizione del Nazianzeno e dei suoi colleghi è presentata come decadimento rispetto alla realtà dei personaggi biblici. In base a queste osservazioni ho ritenuto più opportuno non parlare di *priamel*, ma interpretare il distico come una costruzione antitetica.

194 γέρα θήκαμεν

L'unione di γέρα con il verbo τίθημι per 'dare doni' e quindi 'recare omaggio' trova la sua prima attestazione in Hom. *Il*. 20,182, οὔ τοι τοὔνεκά γε Πρίαμος γέρας ἐν χερὶ θήσει, passo che potrebbe aver influenzato il Cappadoce. Altre occorrenze sono rappresentate da Alc. *frag*. 309 τὸ γὰρ θέων ἰότατι ὔμμε λαχόντων ἑαφυτον θήσει γέρας e Phil. Iud. *virt*. 102 γενεὰν μὲν τὴν ἀφ' αἵματος καὶ πατρίδα καὶ ἔθη καὶ ἱερὰ καὶ ἀφιδρύματα θεῶν γέρα τε καὶ τιμὰς ἀπολελοιπότας. Cfr. anche *hymn. Hom.* 4,129 τέλεον δὲ γέρας προσέθηκεν ἑκάστῃ. Per altre attestazioni del sostantivo γέρα nell'opera dell'autore cfr. Crimi - Kertsch, p. 225.

ὦ θανάτοιο

Come è già stato sottolineato in Crimi – Kertsch, p. 225, formule d'interiezione caratterizzate dal genitivo in funzione esclamativa sono frequenti nell'opera del Nazianzeno: cfr. ad esempio *or*. 8,14, capitolo che ne è totalmente intessuto; 14,12 ὦ τοῦ πάθους; 18,29 ὦ τοῦ θαύματος; 23,3 ὦ τῆς αὐθαδείας ἢ τῆς παρρησίας; etc. In particolare l'espressione in esame trova riscontro in *epitaph*. 10,4 (= *Anth. Pal*. 8,89,4); 99,3 (= *Anth. Pal.* 8,58,3); *carm.* I,2,31 v. 3; cfr. anche Charit 6,2,10; Greg. Nyss. *In sanctum Ephraim* Ὦ πολυυμνήτου καὶ ζηλωτῆς ἀποδημίας. Ὦ θανάτου δακρύων μὴ δεομένου (*PG* 46, 848, 42). L'origine di tale formula può essere individuata nelle numerose esclamazioni rivolte a θανάτος, caratteristiche soprattutto del linguaggio tragico (cfr. Aesch. *frag*. 255 Radt [= *TrGF*, III, p. 358]; Soph. *Aiax* 854; *Phil.* 797) e presenti anche nella Bibbia (*Os*. 13,14 Ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; *I Cor*. 15,55 Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; Ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον).

195 Τίς τάδε θρηνήσειε γόων πολύϊδρις ἀοιδός;

Il verso, espressione della preoccupazione del Nazianzeno, ricorre identico in *carm.* II,2,3 v. 50 dove testimonia il disappunto dell'autore per i dissidi tra Vitaliano, destinatario del componimento, ed i suoi figli. È significativo che in entrambi i passi il verso sia inserito vicino a una sezione dedicata ad *exempla*: nel caso del nostro carme funge da conclusione a versi che ricordano gli eventi dell'Antico Testamento, mentre in II,2,3 introduce quattro storie mitologiche con chiaro valore apotropaico rispetto alla situazione vissuta da Vitaliano. Sull'argomento cfr. Tringali, p. 114.

θρηνήσειε

Come ha già sottolineato Tringali, p. 114, l'intonazione di lamenti funebri da parte degli aedi costituisce un'attività meno frequente rispetto alla celebrazione delle gesta eroiche, ma di cui si trovano riscontri già nei poemi omerici: la studiosa cita, in particolare, il caso di Hom. *Il.* 24,720-22, passo in cui sono menzionati i cantori θρήνων ἐξάρχους nel momento dei funerali di Ettore; sul passo cfr. S. Grandolini, *Canti e aedi nei poemi omerici*, Pisa 1996, pp. 69 s. Un'ulteriore testimonianza di tale attività è presente in Hes. *frag*. 305 West – Merkelbach ἀοιδοὶ... θρηνοῦσιν.

γόων

Parola poetica per 'gemito', 'lamento', spesso accostato dagli autori tragici a termini che richiamano lo stesso campo sematico. Nel verso in esame, ad esempio, è attestato in unione con il verbo θρηνέω, *iunctura* presente anche in Aesch. *frag*. 291 Radt [= *TrGF*, III, p. 389] θρηνεῖ δὲ γόον τὸν ἀηδόνιον; per espressioni analoghe si rimanda agli esempi menzionati da Tringali, p. 115. Frequente anche il collegamento con δάκρυα, che trova riscontro, per esempio, in Eur. *Or*. 320 δάκρυσι καὶ γόοις; *Suppl*. 977 s. γόοισι δ' ὀρθρευομένα / δάκρυσι νοτερὸν ἀεὶ πέπλων; *Troad*. 315 s. ἐπὶ δάκρυσι καὶ / γόοισι ; *Iph. Taur*. 860 παρὰ δὲ βωμὸν ἦν δάκρυα καὶ γόοι e nell'opera del Cappadoce *carm*. I,2,28 v. 125 ἐν γόοις καὶ δάκρυσιν. Cfr. Oberhaus, p. 114.

πολύϊδρις ἀοιδός

La *iunctura* trova riscontro anche in Theocr. *idyll.* 15,97 e *Anth. Pal.* 15,39,1, passi in cui è posta in clausola come nel nostro carme. A tali occorrenze, già segnalate da Tringali, p. 115, si aggiungano anche quelle in cui l'aggettivo è impiegato nella forma semplice ἴδρις: cfr. Choeril *frag.* 2,1 Bernabé; Greg. Naz. *carm.* I,2,29 vv. 145 s. ...ἴδρις ἀοιδῆς / ἴδριν ἀοιδοσύνης...; II,2,3 vv. 198 s. ...ἴδρις / ἀοιδῆς...

196 Σχέσθε, φίλοι

Espressione esortativa di origine omerica, ripresa da *Il.* 22,416 e *Od.* 2,70, e attestata anche in Maxim. *Dialexeis* 35, 7c σχέσθε, φίλοι, καὶ μ' οἷον ἐάσατε, κηδόμενόν περ.

ἀτασθαλίῃ

Attestato a partire dai poemi omerici per indicare un peccato scaturito dalla presunzione e dall'incoscienza (Hom. *Il.* 22,104; *Od.* 1,7; 21,146; Hes. *theog.* 209 s.; Theocr. *idyll.* 7,79), il sostantivo ha subito nella letteratura successiva una generalizzazione del significato fino a indicare qualsiasi forma di 'malvagità' (Herodot. 2,111; Quint. Smyrn. 10,424); cfr. *LSJ, s.v.* Nel verso in esame l'autore sembra recuperare il valore originario di ἀτασθαλία, servendosi del termine in riferimento al peccato di ὕβρις nei confronti del Dio cristiano, di cui si sono macchiati i vescovi: lo stesso avviene in *carm.* I,2,1 v. 119 (dove è applicato alla colpa di Adamo) e II,2,1 v. 347 (allusione ad Eva).

197 εὐαγέεσσι...θυηλαῖς

Iunctura documentata, sempre al dativo plurale, anche in Apoll. Rhod. 1,1140; Gal. *De antidotis.* 14,42; Andomach. *frag.* 173; Nonn. *par.* 4,91. Il Cappadoce ricorre alla variante caratterizzata dall'impiego di θυσία in luogo di θυηλή in *carm.* I,2,17 vv. 13 s. ὃς λαοῖο φέρων κράτος, εὐαγέεσσι / καὶ μεγάλαις θυσίαις Χριστὸν ἄγει χθονίοις e II,1,1 v. 417 Ἢ θυσίαις καθαρῇσι καὶ εὐαγέεσσι γέρηραν. Sulla purezza come condizione necessaria per avvicinarsi a Dio e compiere attività religiose cfr. *supra*, nota ai vv. 116-138.

198-217

Epilogo. Concludendo il suo discorso il Nazianzeno prospetta ai destinatari del carme due possibilità (Εἰ μὲν... εἰ δὲ..., v. 198): accogliere le sue parole, arrecando beneficio a tutta la comunità (v. 198), o lasciarle inascoltate, ipotesi che sembra decisamente la più probabile agli occhi dell'autore, visto che al suo sviluppo dedica il proseguo dei versi. Dopo aver chiamato a testimoni Dio e il giorno del giudizio finale, Gregorio promette di distaccarsi totalmente dai colleghi dell'episcopato (vv. 203 s.), nella speranza di poter sfuggire il castigo divino (vv. 205 s.), evocato dal riferimento agli episodi biblici del diluvio universale (ζητῶ Νῶε κιβωτόν, v. 206) e della distruzione di Sodoma (καὶ Σοδόμων πυρόεντα πικρὸν καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον, v. 208). Alle immagini cupe e minacciose del destino di morte che spetta ai malvagi si contrappone il clima disteso e sereno, con il quale il Nazianzeno descrive il percorso ascetico che desidera intraprendere (vv. 209-217). L'autore sceglie di ritirarsi in solitudine ed

estraniarsi dalle cose del mondo, per raggiungere quella condizione di purezza che renderà possibile contemplare Dio: solo lì, presso la cattedra benevola del Signore, giusto giudice, il Nazianzeno potrà ottenere quella giustizia, cui sembra rassegnato a rinunciare nella vita terrena.

198 Εἰ μὲν δὴ πεπίθοιμεν, ὀνησόμεθ'· εἰ δὲ...

L'introduzione alla sezione finale del carme è affidata a questa espressione, conclusione caratteristica nella retorica deliberativa contemporanea al Nazianzeno: cfr. Iulian. *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας* 20 Εἰ μὲν οὖν ὁ λόγος τι πλέον ἐποίησεν, οὐκ ἐμὸν μᾶλλον ἢ σόν ἐστι κέρδος· εἰ δὲ μηδὲν περαίνομεν; Bas. *hom. Destruam horrea mea* 8 (*PG* 31,277c) Ἐγὼ μὲν εἶπον, ἃ συμφέρειν ἐνόμιζον, σοὶ δὲ πεισθέντι μὲν πρόδηλα τὰ ἐν ἐπαγγελίαις ἀποκείμενα ἀγαθά· παρακούσαντι δὲ γεγραμμένη ἐστὶν ἡ ἀπειλὴ. Il Cappadoce, che ricorre ad essa anche in *or*. 22,16, se ne serve soprattutto in poesia, dove è impiegata come formula di chiusura del carme (vd. *carm.* I,1,11 v.13; I,2,29 v. 329; II,2,3 v. 349) o inserita tra i versi finali (*carm*. II,2,7 vv. 318-320). Sull'argomento cfr. Knecht, p. 134. Da segnalare anche una forma alternativa, di analogo significato e impiego, attestata in *carm*. I,2,28 vv. 327 s. Εἰ μέν σε πείθω, κρεῖσσον· εἰ δὲ μηδέπω, / τὸ γοῦν τυραννεῖν ὀψὲ γοῦν στῆσόν ποτε.

199 s.

Le immagini di giovani turbolenti (νέων θράσος) e di cornacchie che gracchiano rumorosamente (κολοιῶν / οὖλον ἐπικρώζοντες... νέφος) costituiscono a mio avviso un richiamo al clima turbolento del sinodo costantinopolitano, in particolare ai vescovi avversari del Nazianzeno, che sovrastano con la loro foga il nostro autore. Le stesse allegorie sono infatti proposte anche in *carm*. II,1,11 vv. 1680-1683 dove è esplicito il riferimento al contesto del concilio ...οἱ δ' ἔκρωζον ἄλλος ἄλλοθεν, / δῆμος κολοιῶν εἰς ἓν ἐσκευασμένος, / τύρβη νέων τις, καινὸν ἐργαστήριον, / λαῖλαψ κόνιν σύρουσα πνευμάτων στάσει. Alle discussioni accese e sconsiderate dei concili, che producono suoni più simili a versi animali che alla voce umana, l'autore fa riferimento anche in *carm*. II,1,17 vv. 91 s. Οὐδὲ τί που συνόδοισιν ὁμόθρονος ἔσσομ' ἔγωγε / χηνῶν ἢ γεράνων ἄκριτα μαρναμένων. Cfr. Tuilier - Bady – Bernardi, p. 194. Come già anticipato nell'introduzione di questo lavoro, l'esperienza negativa avuta nel 381 lascerà il Nazianzeno estremamente pessimista a proposito dei concili, tanto che l'anno successivo, invitato a partecipare ad un nuovo sinodo, opporrà un deciso rifiuto. A titolo esemplificativo si considerino le parole del

Cappadoce nell'*incipit* dell'epistola 130, indirizzata a Procopio: Ἔχω μὲν οὕτως, εἰ δεῖ τἀληθὲς γράφειν, ὥστε πάντα σύλλογον φεύγειν ἐπισκόπων, ὅτι μηδεμιᾶς συνόδου τέλος εἶδον χρηστὸν μηδὲ λύσιν κακῶν μᾶλλον ἐσχηκὸς ἢ προσθήκην. Per passi di analogo contenuto cfr. Trisoglio, *Pastore*, pp. 95 ss.

199 ἐμὸν πολιήν τε νέων θράσος

Il motivo convenzionale dell'antitesi tra vecchiaia saggia e gioventù dissennata, già attestato al v. 167 del nostro carme (cfr. *supra*, nota al v. 167), esprime qui la contrapposizione tra il Cappadoce e i suoi rivali durante il concilio. Il riferimento alle due età non è quindi da leggersi in modo letterale come indicazione di due differenti condizioni biologiche, ma allude al modo di ragionare ed agire proprio di ciascuna generazione: alla saggezza incarnata dal Nazianzeno viene contrapposta la dissolutezza e l'avventatezza dei suoi antagonisti.

νέων θράσος

Nel verso in esame il termine θράσος, cui non è estranea un'accezione positiva di 'audacia', 'coraggio' (cfr. Hom. *Il.* 14,416; Aesch. *pers.* 394; Eur. *Med.* 469; etc.), è impiegato in senso negativo per indicare insolenza e sfrontatezza, come già in Herodot. 7,9; 138,2; Aesch. *Agam.* 169; Eur. *Or.* 1568; etc; *LSJ, s.v.* Presso gli autori antichi tale atteggiamento costituisce uno dei principali rimproveri rivolti alla gioventù. Si pensi ad esempio alle parole che Tucidide (6,9.14; 16.18) fa pronunciare all'ateniese Nicia contro Alcibiade ed i suoi o a Luciano, *Herm.* 24,31 che accusa i giovani di non dar peso ai consigli degli anziani rivelandosi sciocchi e presuntuosi. Il motivo è attestato anche in contesto latino, ad esempio in Cic. *senect.* 6,20 *Temeritas est videlicet florentis aetatis, prudentia senescentis* e in Sen. *Tro.* 350 ss. quando Agamennone in riferimento al *fervor* del giovane Pirro afferma *iuvenile vitium est regere non posse impetum.*

κολοιῶν

La scelta delle cornacchie per la rappresentazione dei vescovi conciliari è legata sicuramente al verso prodotto da questi uccelli, considerato già dagli antichi particolarmente sgraziato e fastidioso e quindi adatto a descrivere il caos creato dai pastori in contrasto tra loro. Nel mondo classico la cornacchia, oltre ad essere protagonista di numerose *sententiae* (cfr. Aul. Gell. *praef.* 19-21;1,15,11; Amm. Marc. 22,6,2 *graculorum more strepentes*; Isidoro di Siviglia *etymologiae* 10,114; etc.), è spesso menzionata in riferimento a quanti parlano rumorosamente e in maniera sconsiderata: è il caso ad esempio di Aristoph. *equ.* 1020 πολλοὶ γὰρ μίσει σφε κατακρώζουσι κολοιοί, passo che forse ha ispirato il Nazianzeno, o del

ritratto poco lusinghiero, riportato da Polyb. 12,15,2, che lo scrittore Timeo offre di Agatocle, al quale imputa una serie di vizi tra cui quello di essere κολοιός, cioè impudente nella parola.

200 νέφος

Per la sua capacità di offuscamento l'immagine della nuvola è spesso impiegata dal Cappadoce in senso metaforico per indicare un ostacolo, in particolare un impedimento al desiderio dell'autore di conoscere Dio: cfr. *carm.* I,2,14 vv. 19 s. 'Αλλ' αὐτὸς νεφέλῃ κεκαλυμμένος ἔνθα καὶ ἔνθα, / πλάζομαι οὐδὲν ἔχων, οὐδ' ὄναρ, ὧν ποθέω, II,1,87 v. 24 Μηκέθ' ὑπὸ σκιερῆς κρυπτόμενος νεφέλης; II,2,3 v. 207 Πένθεος ἐσσάμενος κείμην νέφος e, con riferimento specifico al corpo, I,2,10 vv. 93 s. ...οἷς ἐπιπροσθεῖ νέφος / σαρκὸς παχείας, δυσμενοῦς προβλήματος e II,1,45 vv. 39 s. ...μέσον νέφος ἵστατο ὄσσε καλύπτον / σὰρξ ἐπανισταμένη πνεύματι σὺν χθονίῳ. Nel verso in esame la formula κολοιῶν νέφος si riferisce in senso dispregiativo ai vescovi convenuti al concilio. La menzione delle cornacchie fa sì che al sostantivo νέφος vada riconosciuto il valore di 'stormo', 'gruppo', similmente alla locuzione δῆμος κολοιῶν attestata in *carm.* II,1,11 v. 1681; tuttavia al contempo non va trascurata la scelta dell'autore di impiegare proprio l'idea della nuvola, di cui richiama la proprietà offuscatrice già introdotta dal verbo καλύπτοι al v. 198. Originale l'effetto evocato dall'immagine, che unisce all'impedimento della vista, proprio della nube, quello uditivo generato dal rumoroso gracchiare delle cornacchie.

201 s.

I versi ritornano identici in *carm.* II,1,46 vv. 21 s., dove l'unica variazione è costituita dall'aggettivo impiegato per il giorno del giudizio finale, πονηρός 'temibile', in luogo del nostro κελαινός 'tenebroso'.

μαρτύρομ' ἀθανάτοιο Θεοῦ χέρα, καὶ τὸ κελαινὸν / ἦμαρ

Quando chiama Dio come testimone della sua rettitudine morale, Gregorio si rifà a una lunga tradizione alle sue spalle: come sottolinea Moroni, *Nicobulo*, p. 164, infatti, invocare la divinità come garante di un patto o di un giuramento costituiva un'usanza propria del mondo greco (cfr. Hom. *Il.* 3,280; 14,271 ss.; etc.), attestata anche in ambito biblico (cfr. *gen.* 31,44 ss.; *I reg.* 20,23; *I Tim.* 5,21 etc.). Analoghe invocazioni trovano riscontro in diversi *loci* nel *corpus* gregoriano: cfr. *epist.* 101,70 Ἡμεῖς μὲν οὖν ταῦτα καὶ διεμαρτυράμεθα Θεὸν καὶ ἀνθρώπους καὶ διαμαρτυρόμεθα; 152,2 διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων (la citazione, attestata anche in *or.* 40,44, è mutuata da *I Tim.* 5,21);

246,9 ἢ μαρτυρόμεθα καὶ Θεὸν καὶ ἀνθρώπους; *epigram.* 29,5 (= *Anth. Pal.* 8,169,1) Μαρτύρομ', ἀθλοφόροι καὶ μάρτυρες; *carm.* I,2,2 v. 410 (= II,2,4 v. 181) Θεὸς δ' ἐπιμάρτυρος ἔστω (espressione formulare propria della poesie epica; cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 164). Vanno sottolineate però due variazioni presenti nel verso in esame rispetto agli esempi appena citati. Nel nostro carme l'autore non si appella direttamente a Dio, ma alla sua mano, come se non lo chiamasse semplicemente a testimone della sua promessa, ma ne invocasse l'azione, un intervento punitivo a danno dei nemici. A conferma di tale interpretazione concorre il secondo elemento di novità, e cioè la scelta di unire all'invocazione a Dio quella del giorno del giudizio, descritto in toni cupi e minacciosi. Tali esperienti contribuiscono a rafforzare il clima intimidatorio e oscuro con cui Gregorio allude al destino dei nemici.

ἀθανάτοιο Θεοῦ

Tra i numerossimi attributi riferiti alla divinità ἀθανάτος 'immortale' è quello più ricorrente sia nella letteratura pagana che presso i cristiani in quanto riferisce la caratteristica per eccellenza del dio, il non essere soggetto né al tempo né alla morte. La *iunctura* in analisi, attestata nella stessa sede metrica anche al v. 215 del nostro carme, è impiegata dal Cappadoce anche in *epitaph.* 59,3 (= *Anth. Pal.* 8,17,3); 50,1 (= *Anth. Pal.* 8,114,1); *carm.* I,1,9 v. 40; II,1,1 v. 132.

κελαινὸν / ἦμαρ

Il 'tenebroso giorno' cui allude il Cappadoce è quello del giudizio universale, come specificato dalla subordinata relativa di v. 202 in cui si fa riferimento alla distruzione della materia ad opera del fuoco ultimo. La *iunctura* in esame è impiegata con questa accezione e nella stessa sede metrica anche in *carm.* II,1,28 v. 11 s. Ὁρκίζω σε Θεοῖο μέγα κράτος, ἠδὲ κελαινὸν / ἦμαρ ἀλιτροβίων, ἴσχεο μαργοσύνης. Altrove l'autore ricorre ad altri aggettivi per indicare il giorno del giudizio: mi riferisco a ὕστατος in *carm.* I,2,15 v. 98 e II,1,43 v. 26, ἄλυτος in I,2,31 v. 10 e πονηρός in II,1,46 v. 21. A proposito del nostro κελαινός, l'allusione alla tenebra e alla mancanza di luce costituisce uno degli elementi caratteristici, insieme al fuoco e al verme, della punizione eterna e rappresenta, nel contesto della metaforica *Lichtsterminologie* cara al Nazianzeno (sull'argomento cfr. *supra*, nota al v. 176), una condizione di allontanamento da Dio. Per questo motivo l'aggettivo, di uso esclusivamente poetico, è applicato dal Cappadoce sempre a contesti negativi: è riferito, infatti, alla notte primordiale che precede la creazione divina in *carm.* I,2,1 v. 58, alle passioni

che sconvolgono la vita dell'uomo in II,1,45 v. 91, ai mali scatenati dal demonio presentati con l'immagine di una tempesta marina in II,1,43 v. 8; II,1,46 v. 1; II,2,1 v. 217. Cfr. Crimi, *Colori*, p. 351.

202 πυρὶ

In *carm.* II,1,75 e *or.* 40,36 il Nazianzeno distingue tre tipi di fuoco proveniente da Dio: uno portato da Cristo sulla terra con funzione purificatrice (cfr. *Luc.* 12,49) e due, punitivi, rivolti rispettivamente contro i peccatori ancora in vita e contro i malvagi nel mondo ultraterreno. Nel verso in esame l'autore fa riferimento all'ultima tipologia menzionata, il fuoco escatologico. Sulla triplice funzione delle fiamme nel giorno del giudizio finale, segno premonitore, strumento attraverso cui Dio agisce contro i suoi nemici e pena eterna dei dannati, rimando a F. Lang, πῦρ..., *ThWbNT* VI, 1959, pp. 821-876. Numerosi nel *corpus* gregoriano i riferimenti al fuoco ultimo, indicato come τελευταῖον (cfr. *or.* 31,1; *carm.* II,1,11 v. 1670; II,1,12 v. 11), καθαρτήριον (*or.* 21,7; 40,36; 41,12) e φιλάνθρωπον (*carm.* II,1,75 v. 7). A proposito di quest'ultimo aggettivo, esso metterebbe in luce una possibile funzione redentiva del fuoco escatologico nei confronti del dannati, castigo non più eterno ma transeunte; per tale concezione ereditata da Origene (*princ.* 2,10) e ribadita dal nostro autore anche in *or.* 40,36 cfr. *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 202 nota 2. Nel verso in esame il Cappadoce, parlando del fuoco finale, non ne sottolinea tanto l'aspetto punitivo, quanto l'azione distruttiva ai danni della materia; come ha notato Tasso, p. 170, in contesto escatologico tale attività è allegoria della consunzione delle passioni terrene e in essa il fuoco, sulla base del racconto biblico di *Is.* 66,24 e *Iudith.* 16,17, è spesso associato al verme: *carm.* I,2,8 vv. 194 s. πηγὴ παφλάζουσ' ἔνθεν ἀσβέστου πυρὸς / σκώληξ ἐκεῖθεν ἐσθίων ἀειδίως; I,2,15 vv. 99 s. πῦρ βρομέον, σκότος αἰνὸν, ἀπόπροθι φωτὸς ἐοῦσι / σκώληξ; I,2,34 v. 261 σκώληξ δὲ, πῦρ τε, τῆξις ὑλικοῦ πάθους; II,1,40 v. 4 σκώληξ ἄπαυστε, παμφάγου πηγαὶ πυρὸς.

203 s.

A livello strutturale il distico è caratterizzato dall'anafora della negazione, in *incipit* e all'interno dei versi, e dal ricorso ad allitterazioni, create rispettivamente dalla *iteratio* del prefisso ὁμ- (ὁμόθρονος, οὐχ ὁμοεργός) al v. 203 e della preposizione σύν (συμφράδμων, σύμπλοος, συνοδίτης) al v. 204. Ai vv. 309 s. di *carm.* I,2,29 l'autore sviluppa una sequenza analoga a quella del nostro carme, esortando la vergine a evitare qualsiasi contatto con le donne che, ricorrendo al trucco, recano oltraggio all'εἰκὼν Θεοῦ: Μὴ σύ γε, μὴ κείνῃσιν

ὁμόπλοος, ὦ τέκος, εἶης, / μὴ σύ γε συμφράφμων, μηδὲ συνωροφίη. Secondo l'analisi di Knecht, p. 129, i versi citati e quelli in nostro esame sarebbero il risultato dell'assemblamento da parte del Nazianzeno di espressioni tratte da diversi autori classici, nelle quali si dissuadeva dalla vicinanza incauta con chi è ostile (Hom. *Il*. 9, 63 s.; Soph. *Ant*. 373-375; Callim. *hymn*. 6,116 s.) e dal compiere insieme viaggi in mare (Eur. *El*. 1354 s.; *frag*. 852,4 s. Nauck[2] [= 852,4 s. *TrGF*, V,2, p. 887]). Nel caso specifico del nostro carme lo studioso riscontra anche l'influenza di suggestioni bibliche a proposito del termine συνοδίτης, allusione a *prov*. 1,15 μὴ πορευθῇς ἐν ὁδῷ μετ' αὐτῶν, ἔκκλινον δὲ τὸν πόδα σου ἐκ τῶν τρίβων αὐτῶν. Aggiungo al riguardo che il ricorso al sostantivo è funzionale alla struttura del carme, dal momento che, composto di ὁδός, funge da connettore tra questo distico e il successivo, dove è presente al v. 205 il vocabolo di derivazione (Ἀλλ' οἱ μὲν περόῳεν ἑὴν ὁδόν).

203 ὁμόθρονος

Il termine, impiegato dal Cappadoce per esprimere la condivisione del seggio episcopale (cfr. oltre al verso in esame anche *or*. 21,8 e *carm*. II,1,17 v. 91), è mutuato da Pind. *Nem*. 11,2 dove è epiteto per Era, la quale, in quanto moglie di Zeus, divide con lui il trono. Nell'opera del Nazianzeno ὁμόθρονος è attestato anche in *or*. 6,22 come titolo per la Trinità a testimonianza dell'unità tra le Persone divine.

ὁμοεργός

La forma in esame risulta attestata solo in *P. Oxy*. 2798,3 e *epigr. demon*. 288,11 Cougny Ἔσθ' ὅτε καὶ ὁμοεργὸν ἐπεζήτουν φιλέοντα ἀντιάαν· ἐξ ὧν ἐνυπάρχει ὁ προκατάρξας. Più frequente la variante ὁμοεργής, impiegata dai cristiani per indicare quanti professano lo stesso credo (Epiph. *haer*. 51,14) o quanti commettono gli stessi errori teologici (Ps.-Hipp. *Ber. Hel*. 4 [Diekamp, p. 324]; Georg. Acrop. *or*. 2 *contra Latinos* 20). Cfr. Lampe, *s.v.*

204 συμφράδμων

Attestato nel greco classico come sostantivo con il valore di 'consigliere' (cfr. Hom. *Il*. 2,372; Callim. *aet*. 3,1,28; *aet. frag*. 75,28 Pfeiffer; etc), il termine è qui impiegato nel significato più tardo di 'concorde' in relazione al pensiero e alle idee, con il quale è usato per la prima volta in Apoll. Rhod. *frag*. 8,1 Powell πατρὸς ἐμεῖο φίλου συμφράδμονα θυμὸν ἀέξων. La

stessa accezione ritorna in Iul. *frag*. 166,7 κακόνας συμφράδμονας αὐλῶν. Cfr. Knecht, p. 129.

σύμπλοος

Il sostantivo, il cui significato letterale è quello di 'compagno di navigazione' (cfr. Herodot. 2,115,6; 3,41,2; Plat. *res.* 556c; Eur. *Hel.* 1207; etc), è impiegato in senso metaforico già in Soph. *Ant.* 541 ξύμπλουν ἐμαυτὴν τοῦ πάθους ποιουμένη. Lo stesso avviene nell'opera del nostro autore, che se ne serve, oltre che nel verso in esame, anche in *carm*. I,2,8 v. 168 e II,1,34 A v. 61.

συνοδίτης

Sebbene il termine indichi in senso proprio il partecipante a un'assemblea, nel caso di vescovi, a un concilio, il Nazianzeno lo impiega qui come sinonimo di συνοδευτής o σύνοδος, cioè 'compagno di viaggio', in analogia al precedente σύμπλοος. Lo stesso avviene nell'unica altra occorrenza del sostantivo nel *corpus* gregoriano, e cioè in *epitaph*. 128,3 (= *Anth. Pal*. 8,155,3), in cui συνοδίτης è epiteto per Eupraxio, amico del Nazianzeno, e quindi suo compagno di strada.

205 Αλλ' οἱ μὲν περόῳεν ἑὴν ὁδόν· αὐτὰρ ἔγωγε

L'immagine della strada, già evocata al verso precedente dal termine συνοδίτης, ha qui chiara valenza simbolica: indica infatti la scelta di vita intrapresa dei colleghi del Cappadoce, dai quali l'autore prende le distanze avvalendosi del *topos* ἀλλ' οἱ μὲν - αὐτὰρ ἔγωγε, di cui si è parlato già *supra*, nota ai vv. 193 s, a proposito della presenza della *priamel* nell'opera gregoriana. Per ciò che concerne l'uso allegorico del termine ὁδός da parte del Nazianzeno, immagine del tipo di vita che si sceglie di intraprendere, rimando alla spiegazione fornita dallo stesso autore in *or*. 27,8: τὸ διαφόρους εἶναι πολιτείας καὶ προαιρέσεις, καὶ ἄλλην ἀλλαχοῦ φέρειν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὅπερ καὶ ὁδοὺς ὀνομάζομεν; sull'argomento cfr. *supra*, note ai vv. 113 e 168.

206 Νῶε κιβωτόν

Cfr. *gen*. 7,23. Nei numerosi passi in cui viene menzionata, l'arca di Noè è presentata dal Cappadoce come mezzo salvifico di fronte al castigo divino e al contempo come strumento di selezione in quanto riservata ai retti fedeli: cfr. *or*. 4,18; 25,6; 28,18. Inoltre, similmente ad altri autori cristiani che assumono l'arca come simbolo della Chiesa (cfr. Ps.-Athan. *proph*. I; Ps.-Didym. *trin.* 2,14; Ioh. Chrys. *Laz*. 6,7; Lampe, *s.v.* κιβωτός), Gregorio se ne serve come

immagine per l'Anastasia (*carm*. I,2,1 vv. 309-311 e II,1,30 vv. 40 s.), analogia che spiega con chiarezza in *or*. 6,10. A tali passi si aggiunga anche *or*. 43,70 dove il richiamo all'arca è riferito alla Chiesa di Cesarea.

μόρον αἰνὸν

La tradizione manoscritta oscilla tra le lezioni αἰνὸν, caratteristica della famiglia Δ e ὑγρὸν, comune a tutti i codici della discendenza Σ ad eccezione di Va, che trasmette la lezione di Δ, πικρὸν, *lectio singularis* di B, ed infine λυγρὸν, che, oltre ad essere attestata per intervento di una mano più recente nel *Florentinus Laurentianus plut*. VII,18 (La^2), è presente anche nel commento di Cosma di Gerusalemme. Tra le varie lezioni, tutte difendibili dal punto di vista metrico e semantico, si è scelto l'aggettivo αἰνός, perché esso, in unione con il sostantivo μόρον, costituisce una *iunctura* di ampia diffusione, attestata a partire da Hom. *Il*. 18,465 νόσφιν ἀποκρύψαι, ὅτε μιν μόρος αἰνὸς ἱκάνοι. Per altre occorrenze dell'espressione cfr. Apoll. Rhod. 4,1261; Manetho Astr. 1,261; Bion *frag*. 12,7; Quint. Smyrn. 1,682; 2,412 e, relativamente a Gregorio, *carm*. I,2,9 A v. 40 καὶ γελόω μόρον αἰνὸν ἐνὶ σπλάγχνοισιν ἐμοῖσι (vd. Palla - Kerscht, p. 149).

207-215

La scelta del cammino ascetico. Consapevole di aver fallito nel suo ruolo di mediatore nel concilio costantinopolitano e di non poter arginare con le sue forze il degrado morale del vescovado, il Nazianzeno esprime il desiderio, in realtà mai accantonato dalla giovinezza, di ritirarsi dalla vita attiva, raccogliendosi in sé in vista della contemplazione della realtà vera, quella divina. La tensione a Dio, presentata come una ἀνάβασις, un «invito a correre verso l'alto» citando le parole di Trisoglio, *Teologo*, p. 140, rappresenta uno degli aspetti più ricorrenti nell'attività letteraria di Gregorio, che lo affronta come aspirazione personale ma al tempo stesso anche come esortazione rivolta a tutta l'umanità. Nei versi in oggetto e nei numerosi passi, poetici e prosastici (cfr. ad esempio *or*. 2,7; 27,7-11; *carm*. I,2,10 vv. 60-84; etc.), in cui l'autore tratta questo aspetto, è possibile individuare alcuni elementi indispensabili del percorso dell'uomo verso Dio, tanto che Moreschini, *Gregorio*, pp. 30 s., parla di una vera e propria dottrina ascetica da attribuire al Nazianzeno. Il punto di partenza consiste nella scelta di isolarsi dal mondo, chiudendo il proprio io alle sensazioni e ai tumulti esterni e ripiegandosi in se stesso (vv. 209-211), condizione che già nella tradizione platonica si riteneva favorisse la purificazione dell'anima (Plat. *Phaed*. 65ce; Plot. 1,2,3 ss.; 1,6,5; etc). Proprio il raggiungimento della purezza, evocato nel carme in esame dall'aggettivazione

inerente ai pensieri dell'autore (νοήματα θεῖα v. 212; χείροσιν οὐκ ἐπίμικτα, διαυγέα v. 213), costituisce un altro aspetto su cui Gregorio pone costantemente l'attenzione; muovendosi in conformità tanto con il messaggio di Platone (cfr. P*haed*. 67b e in particolare tutta la prima parte del Fedone) quanto con quello biblico, l'autore sottolinea che solo ai puri è permesso accostarsi a Dio e a livelli diversi in proporzione alla propria mondezza interiore: cfr. *or*. 39,9 καθαρτέον ἑαυτὸν πρῶτον, εἶτα τῷ καθαρῷ προσομιλητέον; 9,2; 28,2; *carm*. I,2,16 v. 37; I,2,10 vv. 971 s.; etc. L'ultima tappa, che nel nostro carme è limitata all'attribuzione della caratteristica della luce alla Trinità non trovando pieno sviluppo (vv. 213 s.φωτί πελάζων /τρισσοφαοῦς θεότητος), è rappresentata dall'illuminazione che l'anima purificata riceve da Dio. Anche in questo concetto l'autore si serve di concetti e termini in cui sono innegabili gli influssi platonici: si consideri in particolare Plot. 5,3,8, passo in cui l'identificazione dell'intelletto con le realtà superiori è descritto come un incontro della luce minore con quella maggiore, con conseguente dissolvimento della prima nell'entità più grande. La stessa immagine è riproposta dal Nazianzeno quando, a compimento del processo di ὁμοίωσις θεῷ, l'anima che si assimila a Dio ne condivide l'aspetto della luminosità diventando φωτοειδής (cfr. *or*. 28,17; il motivo è riproposto con la stessa terminologia anche in Greg. Nyss. *virginit*. 11,4). Sull'argomento cfr. Trisoglio, *Teologo*, pp. 140 ss.; Moreschini, *Gregorio*, pp. 28-33 e 71-73; Piottante, *Inni*, pp. 64 s.

207 Αὐτὰρ ἔπειτα

Clausola di origine omerica (cfr. Hom. *Il*. 12,187; *Od*. 4,457; 22,438; Theocr. *idyll*. 25,88; Apoll. Rhod. 3,159; *Lith. Orph.* 708; etc.), molto diffusa nelle poesie del Cappadoce, dove è impiegata preferibilmente in posizione incipitaria come nel verso in oggetto: *carm.* I,1,13 v. 3; I,2,29 v. 92; II,1,34 A v. 140; II,2,1 v. 95; etc. Cfr. Marziali, p. 195.

208 Σοδόμων... ὄμβρον

La distruzione della città di Sodoma (cfr. *gen*. 19,24) è qui rievocata come esempio intimidatorio della punizione che spetta ai peccatori e che Gregorio, scegliendo la vita contemplativa, spera di evitare. L'episodio biblico gode di numerosissime attestazioni nell'opera del Cappadoce, per le quali rimando a Domiter, p. 187. In questa sede mi limito a menzionare solo i passi, in cui, analogamente al verso in esame, la pioggia di fuoco è nominata dal Cappadoce come castigo degli empi: *or*. 16,14; *epigr*. 47,6 (= *Anth. Pal.* 8,170,6) Σοδομίτιδες ἴξατε πηγαί; *carm*. I,2,1 vv. 449 s. ὕβριν θ' ὧν ἔσβεσεν ὄμβρος /

οὐρανόθεν χθόνα πασαν ὁμοῦ πνείουσι καθήρας; II,1,21 vv. 11 s. Μηδὲ μέ τις πυρόεις Σοδόμων / ὄμβρος ὕπερθε βάλοι.

πυρόεντα πικρὸν καὶ ἀθέσφατον

La menzione della pioggia sodomitica è accompagnata da una triade di aggettivi, che occupa tutta la parte centrale del verso. A πυρόεις, 'infuocato', allusione all'elemento costituivo della pioggia ed aspetto sempre specificato laddove si richiami l'episodio biblico (ai passi già citati *supra*, nella precedente nota, si aggiunga *carm.* I,2,14 v. 88 dove è presente πυρσοπόλος, *hapax legomenon* dell'autore; cfr. Domiter, p. 187), segue l'aggettivo πικρός 'amaro', impiegato dal Nazianzeno sempre in senso negativo, in riferimento a tutto ciò che comporta lutti o sofferenze (nel carme in esame l'aggettivo è attestato ai vv. 38, 61 e 163, per i quali rimando alle relative note). Se i primi due termini costituiscono una denotazione piuttosto tradizionale per la pioggia di Sodoma, più particolare il ricorso all'aggettivo ἀθέσφατος 'indicibile', la cui presenza può essere giustificata con la ripresa da parte del Cappadoce della *iunctura* omerica ἀθέσφατον ὄμβρον (Hom. *Il*. 3,4; 10,6), attestata anche in Apoll. Rhod. 2,1115; Strab. *geogr*. 1,2,28.

209 ὧν ὅδε δεσμὸς ἔχει πλάγκτην νόον ἔνδον ἀγείρας

Esametro di difficile interpretazione. Dubbi sono suscitati sia dal pronome relativo in *incipit*, che può essere riferito a κακῶν di v. 207 o inteso come genitivo di allontamento dipendente da ἔνδον ἀγείρας, sia dalla posizione sintattica di πλάγκτην νόον, complemento oggetto di ἔχει e quindi parte della proposizione relativa oppure accusativo del participio congiunto. Tali incertezze trovano riscontro già nelle parafrasi bizantine, che offrono soluzioni diverse e contrastanti, come si nota dal confronto tra *Paraphr. 1* (ἤτοι ζητῶ πῶς γένωμαι τῶν τοῦ βίου τούτου κακῶν ἀνώτερος ὧν ὁ δεσμὸς κατέχει τὸν πλανώμενον νοῦν) e *Paraphr. 2* (ἀλλ' ἔνδον συναγαγόντα τὸν πλανήτην νοῦν καὶ ἀπαλλαγέντα τοῦ σωματικοῦ δεσμοῦ), mentre *Paraphr. 3*, che per sua natura resta molto aderente al testo poetico, non offre un contributo significativo alla sua comprensione (ὧντινων οὗτος ὁ δεσμὸς ἔχει τὸν πλανήτην νοῦν, ἔσω συναγαγών). Anche nelle edizioni a stampa si riscontrano gli stessi dubbi interpretativi: si pensi ad esempio alle due soluzioni proposte da Jacques de Billy (cfr. *Bill. 1 cum iisque consuetudinem habeam, qui vagam mentem velut compedibus quibusdam astrictam intus collegerunt*; *Bill. 3 ac mentem a mundo rebus mundique reducens*), alla resa di Giacomo Oliva da Cremona (*insanas quorum mentes hac vincla coercent*) e a quella del Caillau (*ab iis rebus, quas habet hoc vitae vinculum, errabundam, id est,*

subtractam mentem intus colligens). Particolarmente libera la traduzione del Langus, che unisce i versi 209 e 211, interpretandoli come riferimenti alla pioggia di Sodoma: *quam* (accusativo riferito a *imbrem Sodomae*) *vincula corporis huius intra se retinent, errantia corda cientem*. Il dubbio non sembra risolversi nelle traduzioni moderne: Crimi, in Gregorio, *Poesie II*, p. 110, interpungendo dopo πλάγκτην νόον, collega la relativa a κακῶν del v. 207 e rende 'rimanendo distante dai malvagi, la cui mente errabonda è presa dai legami di questo mondo', mentre Rebillard, p. 256 traduce '*from which* (rif. *its unspeakable rain*) *this bond restrains my wandering nous*'. La soluzione preferibile a mio avviso è quella di interpungere il verso dopo il verbo ἔχει, interpretando πλάγκτην νόον ἔνδον ἀγείρας come emistichio, dal quale dipende, in posizione prolettica, la relativa ὧν ὅδε δεσμὸς ἔχει. A sostegno di tale intepretazione figurano, oltre alla coerenza del contenuto con la riflessione del Cappadoce, la significativa distanza tra il pronome ὧν e κακῶν che rende difficile la dipendenza della relativa dal sostantivo e la struttura dell'intero periodo imperniato su una sequenza di participi congiunti (μίμνων v. 207; ὁρόων e γελόων v. 210; πινυῶν v. 211; χαράσσων v. 212 e πελάζων v. 213. In base a tale ricostruzione l'autore espliciterebbe nel verso il suo desiderio di raccogliersi interiormente, sottraendo la mente alle attrattive della vita terrena.

ὅδε δεσμὸς

Frutto della rielaborazione in senso cristiano dell'idea platonica della vita corporale come carcere e catena dell'anima (cfr. Plat. *Tim.* 73b e res. 515b), il sostantivo δεσμός è qui impiegato in senso ampio in riferimento alla vita terrena, le cui attrattive e preoccupazioni sono percepite dal Nazianzeno come un vincolo che impedisce l'ascesa a Dio. Contribuisce a sostegno di tale interpretazione anche la presenza dell'aggettivo dimostrativo ὅδε, da leggere come un riferimento all'immanenza e alla concretezza della vita mondana. Per l'immagine del legame con il mondo, inserita in contesto ascetico, cfr. Greg. Naz. *epist.* 194,2 τῆς φιλοσοφίας δὲ ἡμεῖς ἀπολαύσομεν, ἐπειδὰν Θεῷ συσταλῇς καὶ ὅλως τῶν ἄνω γένῃ, μηδενὶ δεσμῷ κατεχόμενος; *carm.* I,2,10 v. 416 δεσμῶν ἐμαυτὸν ἐκλύειν πειρώμενος; I,2,15 v. 148 δεσμῶν τοῦδε βίου λυόμενος χθονίου; II,2,3 v. 269 Ῥήξας δεσμὲ βίοιο. Sull'argomento cfr. Crimi-Kertsch, p. 271; Domiter, pp. 150 s.; Tringali, pp. 286-288. Ulteriori occorrenze del termine δεσμός nell'opera del Cappadoce sono raccolte in R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno Platonico*, Dissert. Breslau 1906, p. 34; in particolare, tra le varie accezioni con cui è impiegato dal nostro autore, si noti come il sostantivo è spesso attestato per indicare il matrimonio, che, come ha ben sottolineato Tasso, p. 202 a proposito di

carm. I,2,16 v. 15, è uno dei tanti legami che tengono prigioniero l'uomo in una dimensione terrena: cfr. al riguardo *carm.* I,2,1 *passim*; I,2,6 v. 3; I,2,10 vv. 838 e 896; I,2,16 v. 15; I,2,29 v. 313; II,2,6 v. 23; II,1,1 vv. 63 s. II,1,5 vv. 277 s.; Bacci, p. 92.

πλάγκτην νόον

La formula in esame è impiegata dal Nazianzeno anche in *carm.* I,2,2 v. 318, dove è riferita a Belia e tradotta con 'spirito menzognero': per tale resa del termine cfr. oltre a Zehles-Zamora, p. 147, anche Lampe, *s.v.* che citando proprio il carme sulla verginità, traduce il lemma con '*deceiver*'. Per l'impiego di πλάγκτης nel *corpus* del Cappadoce, cfr. *supra*, nota al v. 77. Ulteriori riscontri della *iunctura* si hanno in Simplic. (H. Diels, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros commentaria*, IX, p. 117) ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, ed in particolare in Nonno di Panopoli, che ispirandosi alla locuzione, conia l'aggettivo νοοπλάγκτος, impiegato con valore passivo in *Dion.* 9,255 in riferimento a Ino, donna 'sconvolta', e attivo in *Dion.* 12,386 dove è attributo dell'ubriachezza, definita 'alienante'.

νόον... ἀγείρας

La costruzione di ἀγείρω e νόος trova riscontro anche in *carm.* II,2,3 v. 274 Χριστόν τε νόον τε σὸν ἁγνὸν ἀγείρας, dove è impiegata per indicare il congiungimento tra Cristo e l'intelletto puro; cfr. inoltre Opp. An. *hal.* 1,294 μετὰ δ' αὖτις ἀγειρόμενοι νόον ἤδη.

210 s.

L'immagine della tempesta e della polvere che ne scaturisce è impiegata nei versi in esame come metafora delle difficoltà della vita, in grado da far vacillare persino i più saggi. Lo stesso motivo è attestato in *or.* 18,37 quando il Cappadoce, parlando dell'aiuto offerto al padre vescovo come un dovere ineludibile, ribadisce il suo desiderio di ritirarsi in solitudine (καὶ τὴν κοινὴν ταύτην ζάλην καὶ κόνιν, ὡς ἔχω τάχους, ἐκκλίνειν φιλονεικοῦντα, καὶ εἰς τὸ ἀσφαλὲς ἀποσώζεσθαι) e in *carm.* II,2,4 vv. 53 s. nel rifiuto rivolto da Nicobulo ai beni terreni effimeri e illusori (Ἐῤῥέτω, ὅσσα φέρει πικρὴ βιότοιο θύελλα / τῇ καὶ τῇ δονέουσα κόνιν πάντεσσιν ἄπιστον). Come ha notato Moroni, *Nicobulo*, pp. 110 s., è possibile rintracciare il precedente poetico che ha ispirato il Nazianzeno in Hom. *Il.* 12,253 s. (ὀρέων ἀνέμοιο θύελλαν / ἥ ῥ' ἰθὺς νηῶν κονίην φέρεν), versi in cui si attesta per la prima volta l'immagine della tempesta che solleva la polvere. Tuttavia tra i diversi passi menzionati dalla studiosa a proposito dell'associazione θύελλα-κόνις trovo particolarmente interessante Plat. *res.* 496d per l'evidente discrepanza con l'immagine proposta nella nostra

poesia: mentre nel testo platonico si mette in luce la differenza tra l'uomo comune, che viene scosso dalla bufera, e il filosofo, che rimane imperturbato, nel carme in oggetto le tempeste della vita sono tali da far venir meno l'immunità dei saggi, anch'essi coperti dalla polvere. Non è da escludere la possibilità di cogliere nei versi un tentativo da parte di Gregorio di giustificare le proprie responsabilità, sottolineando la durezza delle circostanze che dovette fronteggiare.

βιότοιο θυέλλας

Sul frequente impiego da parte di Gregorio di metafore legate al mare alla navigazione cfr. i passi menzionati *supra*, nota ai vv. 54 s. e la relativa bibliografia. In particolare la locuzione βιότοιο θυέλλα è attestata, nella stessa sede metrica del nostro passo, in *carm*. II,1,85 v. 10 Πάντα κάτω δονέοιτο κακαῖς βιότοιο θυέλλαις e II,2,4 v. 53 Ἐῤῥέτω, ὅσσα φέρει πικρὴ βιότοιο θύελλα. Cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 111. L'immagine metaforica della tempesta per le difficoltà della vita è espressa dal Cappadoce anche con il vocabolo ζάλη in luogo di θυέλλα in *carm*. I,2,10 v. 995 Ῥίψας ἅπασαν τὴν κάτω βίου ζάλην.

211 κονίουσι

Nel verso in esame l'immagine della polvere sul volto dei saggi è strettamente connessa a quella delle tempeste, che, come sottolinea l'impiego del verbo κονίω, ne causano il sollevamento; oltre ai passi del Cappadoce già menzionati *supra*, nota ai vv. 210 s., la dinamica bufera-polvere trova riscontro in *carm*. II,1,11 v. 1683, dove gli scontri tra i vescovi in dissidio sono paragonati a un turbine che alza la polvere λαῖλαψ κόνιν σύρουσα πνευμάτων στάσει. Impiegata dal Nazianzeno per indicare la materia di cui l'uomo è costituito, richiamo a *gen*. 2,7 e di conseguenza la fragilità della vita umana (cfr. *carm*. I,2,2 v. 143; I,2,9 B v. 44; I,2,14 v. 93; *epitaph*. 12,6 [= *Anth. Pal.* 8,91,6]; etc.), l'immagine polvere è qui menzionata con una valenza diversa, come materia che ottenebra la vista, 'ferisce gli occhi' riprendendo le parole dello stesso Gregorio in *carm*. I,2,15 vv. 137 s. ὅλον κόνις, ὄμματ' ἐμεῖο / βαλλουσ'...; vd. Tasso, p. 196. Indica perciò, analogamente alla nube, una condizione che impedisce all'uomo uno sguardo aperto e quindi la vera comprensione della realtà. La stessa immagine è presente anche in Basilio di Cesarea che paragona la mente umana frastornata e deviata da false argomentazioni alla vista impedita da una nube di polvere: cfr. Bas. *spir*. 75 (*PG* 39,309C) οὕτω βιαίας ζάλης κατεχούσης τὸν βίον, ὑφ' ἧς πᾶσα μὲν διάνοια τῶν τὸν λόγον κατηχουμένων, οἷον ὀφθαλμὸς κονιορτοῦ

τινος, τῆς ἐκ τῶν παραλογισμῶν ἀπάτης ἀναπλησθεῖσα συγκέχυται. Sull'argomento cfr. Moroni, *Nicobulo*, pp. 110 ss.

212 πραπίδεσσι

Dativo di uso poetico, impiegato in riferimento all'*animus*: cfr. Hom. *Il*. 1,608; 18,380; Hes. *theog*. 656; Pind. *Olymp*. 2,94; etc. Cfr. *LSJ*, *s.v.*

νοήματα θεῖα

Il termine νοήμα gode di moltissime attestazioni nell'opera del Cappadoce, accompagnato di volta in volta da aggettivi che si riferiscono all'origine o al contenuto dei pensieri; tale affermazione è confermata anche nel nostro carme, dove all'aggettivo θείος seguono nel verso successivo ἐπίμικτος e διαυγής. La *iunctura* in esame definisce i pensieri dell'autore 'divini' in quanto indirizzati e ispirati a / da Dio: la formula è attestata in *or*. 5,35 θείοις λέγω θεωρήμασι καὶ νοήμασιν e *carm*. I,2,33 v. 58 θείοις νοήμασί τε καὶ βίου λόγοις. Con lo stesso significato l'autore è solito servirsi anche dell'aggettivo οὐρανίος, come in *carm*. I,2,1 vv. 160 s.; II,1,1 v. 195 e II,1,28 v. 3.

χαράσσων

Il Nazianzeno ricorre spesso al verbo con valore metaforico per l'azione di 'imprimere' nell'animo umano: cfr. *carm*. I,1,8 v. 101; II,2,4 v. 109; II,2,6 v. 52; II,2,7 v. 115 e, in particolare, I,1,2 v. 41 dove χαράσσω è costruito con il dativo πραπίδεσσι, come nel verso in esame. Per le attestazioni del verbo con il valore proprio di 'incidere' cfr. le occorrenze registrate da Moroni, *Nicobulo*, p. 126.

213 χείροσιν οὐκ ἐπίμικτα

Attraverso l'impiego della litote l'autore ribadisce il desiderio di volgere la mente a pensieri puri, rivolti cioè unicamente a Dio e alle cose divine, liberi da qualsiasi rimando terreno. *Loci* paralleli sono costituiti dagli *incipit* di *carm*. I,2,17 e II,1,28 dove, analogamente alla nostra poesia, il participio ἐπίμικτος è preceduto dalla negazione ed è impiegato nella celebrazione della vita eremitica, appartata dalla società. Significativa l'osservazione di Baldoncini, pp. 71 s., che ha notato come nel *corpus* gregoriano il verbo μίγνυμι ed i suoi composti rimandino sempre a un'idea di contaminazione con il mondo terreno, spesso in contrasto con la scelta ascetica.

διαυγέα

Interessante dal punto di vista semantico la scelta dell'aggettivo διαυγής, attestato sia con il valore di 'limpido' (cfr. Aristot. *Mir*. 840b 34, Crinag. [*Anth. Pal*. 9,227,1], Plut. *simp*. 7,2; etc.) che con quello di 'splendente' (cfr. Callim. *hymn.* 5,21, Apoll. Rhod. 2,1104; etc.); *LSJ, s.v.* Nel verso in esame entrambe le traduzioni appaiono accettabili e motivate. I pensieri rivolti a Dio sono limpidi in quanto, come specificato dalla perifrasi precedente (χείροσιν οὐκ ἐπίμικτα), sono frutto di κάθαρσις, e cioè di un processo di purificazione e liberazione dai lacci del mondo esterno (cfr. *or.* 39,8 οὗ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις). Tale interpretazione trova conferma anche nelle diverse occorrenze gregoriane in cui διαυγής, impiegato metaforicamente, funge da attributo per quanti vivono un totale distacco dal mondo: gli angeli in *carm.* I,1,7 v. 17; le persone che vivono in castità in I,2,1 v. 48; il coro celeste in I,2,1 v. 213; cfr. Bacci, p. 82. Degna di accoglimento è pure la seconda accezione, 'luminoso', richiamo alla terminologia della luce, cui il Nazianzeno è solito servirsi in riferimento alla divinità, come tra l'altro avviene nel proseguo del verso (φωτί πελάζων / τρισσοφαοῦς θεότητος...); sull'argomento cfr. *supra*, nota ai vv. 5 e 176. Emerge pertanto una stretta concatenazione tra purificazione e illuminazione, le cui origini secondo Moreschini, *Filosofia*, pp. 31-33, vanno individuate nella speculazione plotiniana (5,3,8); tale aspetto trova riscontro anche in Greg. Nyss. *virginit*. 11,4 ἐπειδὰν καθαρὸς γενόμενος ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος φωτοειδὴς γένηται καὶ ἐμμιχθῇ τῇ ἀληθινῇ καὶ ὑψηλῇ καθαρότητι, διαφαίνεται καὶ αὐτὸς ἐν ἐκείνῃ καὶ ἀκτίνων ἐμπίμπλαται καὶ φῶς γίνεται.

213 s. φωτί πελάζων

Già Moroni in *Nicobulo*, p. 251 ha avuto modo di sottolineare come nell'opera del Cappadoce il verbo πελάζω sia sempre impiegato per esprimere l'avvicinarsi dell'uomo a Dio e alla realtà celeste. Oltre al verso in esame, cfr. *epitaph.* 100,24 (= *Anth. Pal.* 8,69,2); *carm*. I,2,2 v. 490; I,2,9 B v. 67; II,1,19 v. 42; II,1,42 v. 29; II,2,7 v. 42. A tale uso costituisce un'eccezione il v. 152 di *carm*. II,2,5, ὡς Θεὸν ὑψιμέδοντα ὅτ' ἀνθρώποισι πελάζει, dove il verbo designa l'azione opposta, cioè l'accostarsi di Dio all'uomo.

214 τρισσοφαοῦς θεότητος

L'espressione in esame trova riscontro, sempre nella stessa sede metrica, anche in carm. I,1,4 v. 65 e II,1,99 v. 2. L'impiego dell'aggettivo τρισσοφαής, attestato, oltre che nei versi gregoriani, anche in Orig. *exp. in prov*. 16 (*PG* 17,196,27 e 17,204,8) e successivamente in Maxim. Confess. *mystag.* 23,82, Ps.-Ioh. Dam. *in annunt. Mariae* (*PG* 96, 656, 10), Theod. Stud. *epigr*. 124,27, sempre in contesto trinitario, testimonia l'applicazione della immagine della luce alla Trinità, definita 'trilucente' in quanto la luminosità coinvolge tutte e tre le

persone divine: cfr. al riguardo Greg. Naz. *or*. 40,5 φῶς δὲ λέγω, τὸ ἐν Πατρὶμ καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεωρούμενον· ὧν πλοῦτός ἐστιν ἡ συμφυία, καὶ τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς λαμπρότητος. Si veda, inoltre, anche la metafora proposta da Gregorio in *or*. 37,18 dove la Trinità è paragonata a una gemma che brilla in tutte le sue parti con la stessa intensità. Altre occorrenze dell'impiego della *Lichtsterminologie* per la Trinità sono rappresentate da *carm*. I,2,1 v. 29 εἷς Θεὸς ἐν τρισσοῖσιν ἀνοιγόμενος φαέεσσι; II,1,1 vv. 198 ss.; Τριάδος δὲ φάος περίλαμψεν... / ... / ... ξυνόν τε σέλας καὶ ἄφραστον ἱείσης; II,1,12 v. 118 Τρίαδ' ἔλαμψα...; II,1,16 vv. 29 s. Τριὰς... ἡ μονόσεπτος / λαμπομένη τρισσοῖς κάλλεσιν οἰγομένοις ed altri passi menzionati da Piottante, *Inni*, p. 91 e Moroni, *Nicobulo*, p. 125. In particolare, per l'impiego dell'aggettivo τριλαμπής, sinonimo del nostro τρισσοφαής e conio del Nazianzeno, cfr. *carm*. II,1,88 vv. 173 s. ...Θεοῦ μεγίστου, / φάους ἑνὸς τριλαμποῦς e II,2,3 v. 284 οὐρανίοιο τριλαμπέα πνεύματος αἴγλην.

ἐπειγομένοισι πόθοισιν

La clausola, invenzione del Cappadoce, è attestata anche in *carm.* II,2,5 v. 220

215 ἵλαον

L'aggettivo, qui nella forma epica e lirica, risulta attestato a partire da Omero nel significato di 'benevolo', 'favorevole', in riferimento sia alle divinità (cfr. Hom. *Il*. 1,583; Hes. *op*. 340; Theog. 1,782; Pind. *Olymp*. 3,34; etc.) che agli uomini (Hom. *Il*. 9,639; 19,178; Soph. *El*. 655; *Aiax* 1009; etc.); *LSJ*, *s.v*. Anche Gregorio lo impiega con la stessa modalità, servendosene come attributo per le varie persone della Trinità (ad esempio è riferito a Θεός in *epitaph.* 81,3 [= *Anth. Pal.* 8,37,3], *epigr*. 70,3 s. [= *Anth. Pal.* 8,198,2], *carm.* II,1,1 vv. 17 s. e II,1,19 v. 6; a Πατήρ in *epitaph*. 102,7 [= *Anth. Pal.* 8,76,7] e *carm.* I,1,34 v. 19; a Τριάς in *carm*. I,2,2 v. 684; a Χριστὸς in *carm*. II,1,2 v. 27), meno frequentemente per l'uomo (cfr. *carm.* II,1,55 v. 344; II,2,3 vv. 339 e 347). Nel verso in esame ἵλαος è attributo di θῶκος, ma per ipallage, va riferito ad ἀθάνατος Θεός, in conformità con l'uso consueto dell'aggettivo.

216 s.

La conclusione del carme - e con lui della lunga e avvincente denuncia condotta dal Nazianzeno contro i mali della Chiesa contemporanea – è affidata a versi nominali, dominati dall'immagine di Dio giudice. Significativa la scelta di tralasciare le voci verbali, esimendo il giudizio divino da ogni collocazione e delimitazione temporale, riconoscendogli valore assoluto.

ἰσοτάλαντον

Spiegato nel lessico esichiano come sinonimo di ἰσόζυγον, il termine è stato reso da Crimi (*Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 111) con 'equità', sebbene lo studioso non nasconda alcune perplessità sulla chiarezza del passo. Personalmente sono propensa ad accogliere questa proposta di traduzione, in quanto coerente sia con il significato dei versi in esame sia con l'etimologia del sostantivo, costruito su τάλαντον, parola che nella letteratura antica indicava la bilancia sulla quale Zeus pesava le fortune degli uomini (cfr. Theogn. 1,157 Ζεὺς γάρ τοι τὸ τάλαντον ἐπιρρέπει ἄλλοτε ἄλλωι; *LSJ, s.v.*) In questo contesto il termine esprime l'idea di un giudizio finale adeguato e giusto, in quanto la bilancia che giudicherà il nostro operato sarà uguale per tutti gli uomini, analogamente a quanto affermato dall'autore al v. 43 di *carm.* II,1,32 Ὀψὲ μὲν, ἔμοα δὲ πᾶσιν ἴσον θνητοῖσι τάλαντον.

217 τῆμος ὅτ'

Congiunzione di uso prevalentemente poetico (l'unica eccezione è costituita da Plut. *de Iside et Osiride* 377 E) e impiegata in posizione incipitaria: cfr. Nicand. *ther.* 31 τῆμος ὅτ' ἀζαλέων φολίδων ἀπεδύσατο γῆρας; Quint. Smyrn. 7,300 τῆμος ὅτ' Αἰγοκερῆι συνέρχεται ἠερόεντι e, limitatamente all'opera del Cappadoce, *epitaph.* 65,3 (= *Anth. Pal.* 8,23,3); 67,10 (= *Anth. Pal.* 8,26,10); *carm.* I,1,5 v. 63; I,2,1 v. 152; I,2,29 v. 63 e II,2,5 v. 245.

Θεοῦ... ὀρθοδίκοιο

L'aggettivo ὀρθοδίκος, qui riferito a Dio 'giusto giudice', è attestato in precedenza solo in Bacchilide, che se ne serve in *epin.* 11,9 come epiteto per la ninfa Stige (κούρα Σ[τυγὸς ὀρ]θοδίκου) e in 14,23, passo che rimane oscuro per via della lacuna che interessa il componimento (ὃς φιλοξείνου τε καὶ ὀρθοδίκου). Nell'opera del Cappadoce il termine è attestato anche al v. 200 di *carm.* I,2,2, nel quale, durante la rievocazione dell'episodio biblico di *Dan.* 13, è riferito al fanciullo Daniele, che smascherò i vecchi di Babilonia che avevano accusato ingiustamente Susanna; sul passo cfr. Zehles – Zamora, pp. 113 s.

ζυγὸν

L'immagine della bilancia, alla quale il Nazianzeno ricorre spesso con caratteristiche e finalità diverse (cfr. al riguardo, Tasso, pp. 153 s.), è qui simbolo del giudizio sull'uomo da parte di Dio. Lo stesso avviene in *or.* 21,17 λόγος, καὶ πρᾶξις, καὶ διανόημα, τοῖς δικαίοις σταθμοῖς τοῦ Θεοῦ ταλαντεύεται; *carm.* II,1,32 vv. 34 Οὗτος δ' ὑψιθρόνοιο δίκης

πλάστιγξι γέγηθεν e 43 (citato *supra*, nota al v. 216); II,1,51 v. 24 Μούνην δὲ τρομέω καθαρὴν πλάστιγγα Θεοῖο e II,1,73 vv. 7 s. Πολλὰ πάθον, καὶ τάρβος ἔχω φρενὶ, μή με διώκειν / τῆς σῆς ἤρξατ', Ἄναξ, αἰνὰ τάλαντα δίκης. Attestata nell'Antico Testamento come strumento per mezzo del quale Jahvè denuncia le false misure e sa riconoscere i meriti dei giusti (*prov*. 20,10; *Iob*. 31,6; *Dan.* 5,27; etc.), l'allegoria non compare nel Nuovo Testamento, pur avendo una forte influenza sulle concezioni escatologiche della religiosità cristiana: cfr. G Bertram – K.H. Rengstorf, ζυγός…, *THWbNT* II, 1933-35, 898-904, in particolare pp. 898 s. Come già evidenziato da A. Setaioli, in *L'immagine delle bilance e il giudizio dei morti*, 'Studi italiani di Filologia Classica' 44, 1972, pp. 38-54, l'uso della bilancia come strumento del giudizio universale non va ricondotta tanto alla tradizione omerica, dove è impiegata dagli Dei per stabilire il destino degli uomini ancora in vita (Hom. *Il*. 8,69ss.; 19,223 s.; etc.), quanto piuttosto alla cultura orientale, specie quella egizia, dove alla morte dell'individuo venivano posti su uno dei due piatti il cuore e sull'altro come contrappeso una piuma di struzzo, simbolo della dea Maat. Cfr. Tringali, pp. 240 s.

TESTO

II,1,10

CONSPECTUS SIGLORUM

L Florentinus Laurentianus plut. VII, 10, membr., saec. XI, ff. 33r-33v

Pc Parisinus gr. 990 (olim Fontainebleau-Reg. 2889), membr., saec. XI (a. 1028-1029), ff. 89v-90v

La Florentinus Laurentianus plut. VII, 18, membr., saec. XII, ff. 208v-210r

La^2 manus recentior codicem La corrigens

Pa Parisinus gr. 39 olim Reg. 3441), chart., saec. XIII, ff. 61r-61v

Ma Venetus Marcianus gr. 82 (coll. 373; olim card. Bessarionis <455>), membr., saec. XIII, ff. 362r-363v

Vb Vaticanus gr. 497 (olim 768), chart., saec. XIII, f. 266v

S Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 96, membr., saec. XIV, ff. 96v-97r

Ri Florentinus Riccardianus gr. 64 (K. I. 5), chart., saec. XIV, ff. 136v-137v

Vc Vaticanus Chisianus R IV 16, chart., saec. XIV, ff. 57r (continet vv. 25-36)

B Parisinus gr. 2875 (olim Fontainebleau 3443), chart., saec. XIII (c.a. 1260), ff. 254r-255r

Va Vaticanus gr. 482, chart., saec. XIV, ff. 42r-43r

X Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 34, chart., saecc. XIV-XV, ff. 2r-3r

Di Athous Dionysiou 214, chart., saec. XV, ff. 202r-203r

Cg Romani Collegii Graeci gr. 8, chart., saecc. XVex.-XVIin., pp. 171-174

Mq Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156 (52 / LIII), membr., saec. XII, ff. 143r-144v

Lb Florentinus Laurentianus plut. XXXII, 16, chart., saec. XIII ex. (c.a. 1280), f. 354r

Mb Venetus Marcianus gr. 83 (coll. 512; olim card. Bessarionis <467>), chart. (ff. I-II et 230 membr.), saec. XIV (a. 1327), ff. 87v-88v

Σ consensus codd. Pc La Pa Ma Vb S Ri Vc B Va X Di Cg

Δ consensus codd. Mq Lb Mb

λ consensus codd. Pc La Pa Ma Vb S Ri Vc

σ consensus codd B Va X Di Cg

codd. consensus L Σ Δ

Ald. editio Aldina, a. 1504

Ald.[2] emendationes Aldinae

Bill. 1 versio latina necnon adnotationes I. Billii, a. 1569

Bill. 3 versio latina necnon adnotationes I. Billii, a. 1583

Caill. editio Maurina, D.A.B. Caillau accurante, a. 1840

Herv. editio Hervagiana, a. 1550

Mor. editio Morelliana, a. 1611

Sim. editio Chr. Simelidis, a. 2009

Tuil. editio A. Tuilier, a. 2004

edd. consensus *Ald. Herv. Mor. Caill. Tuil. Sim.*

Cosm. versus qui leguntur in Cosmae Hierosolymitani commentario (Vaticanus gr. 1260 ff. 61v-62r)

Εἰς ἐπισκόπους

Ὦ θυσίας πέμποντες ἀναιμάκτους, ἱερῆες,
καὶ μεγάλης μονάδος λάτριες ἐν Τριάδι,
ὦ νόμοι, ὦ βασιλῆες ἐπ' εὐσεβίῃ κομόωντες,
ὦ Κωνσταντίνου κλεινὸν ἔδος μεγάλου,
5 ὁπλοτέρη Ῥώμη, τόσσον προφέρουσα πολήων,
ὁσσάτιον γαίης οὐρανὸς ἀστερόεις·
ὑμέας εὐγενέας ἐπιβώσομαι, οἷά μ' ἔοργεν
ὁ φθόνος; Ὡς ἱερῶν τῆλε βάλεν τεκέων,
δηρὸν ἀεθλεύσαντα, φαεσφόρον οὐρανίοισι
10 δόγμασι, καὶ πέτρης ἐκπροχέοντα ῥόον;
Ποία δίκη, μόχθον μὲν ἐμοὶ καὶ δεῖμα γενέσθαι,
ἄστεος εὐσεβίῃ πρῶτα χαρασσομένου,
ἄλλον δ' αὖ μόχθοισιν ἐμοῖς ἔπι θυμὸν ἰαίνειν,
ἀρθέντ' ἐξαπίνης θῶκον ἐπ' ἀλλότριον,
15 οὗ με Θεός τ' ἐπέβησε, Θεοῦ τ' ἀγαθοὶ θεράποντες;
Ταῦτα νόσος στυγερή, ταῦτα Θεοῦ θέραπες,
οἳ δῆριν στονόεσσαν ἐπ' ἀλλήλοισιν ἔχοντες,
Χριστὲ ἄναξ, οὔ μοι ταῦτα νοοῦσι φίλα.
Οὐ γὰρ ἰῆς γενόμην μοίρης θρασὺς ἀσπιδιώτης,
20 οὐδ' ἔθελον Χριστοῦ ἄλλο τι πρόσθε φέρειν.

L PcLaPaMaVbSRi BVaXDiCg MqLbMb *Cosm. (v. 19)*

Tit.: ἄλλος εἰς ἐπισκόπους Vb, τοῦ αὐτοῦ ἕτερον εἰς ἐπισκόπους ἐν ἡρωελεγείοις Cg, πρὸς τοὺς τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἱερὲας καὶ αὐτὴν τὴν πόλιν *edd.*, εἰς ἐπισκόπους *Tuil.*, *Ad constantinopolitanos episcopos et ipsam urbem Bill. 3*, *tit. om.* Di.

5 τόσσον] τόσσων LB 6 γαίης] αἴης σ(*praeter* Va) 7 εὐγενέας] εὐσεβέας Va *s.l.*, Lb *Ald. Herv. Mor.* 8 τῆλε βάλεν] τῆλ' ἔβαλεν PcS, τῆλ' ἔβαλε LaVaMb, τῆλε βάλε MaDiMq, τῆλε βάλλεν B 10 ἐκπροχέοντα] ἐκπροχέαντα PcMaVbRiσ(*praeter* B) Δ(*praeter* Mq) *Sim.* 11 Ποία] τόια *Ald.* (*sed* ποία *Ald.*[2]) μὲν *om.* LΔ(*praeter* Mb) δεῖμα] δεῖγμα MaVbBXDi 14 ἀρθέντ'] ἀρθέντα XDiCg, ἀρθέτ' Mb 15 τ' ἐπέβησε] ἐπέβησε LPaMaVbRiCgΔ(*praeter* Mb) 16 θέραπες] θεράποντες MaVbSσ(*praeter* Va)Mb 18 φίλα] φίλως σ(*praeter* Va) 19 γενόμην] γενοίμην PcLaSDi, γενόμην La[2] 20 ἄλλο τι] ἄλλό τι Lλ(*praeter* PcRi)VaXCgΔ(*praeter* Lb) *Ald.*

Ἀμπλακίη δ' ὅτι μηδὲν ὁμοίϊον ἤμπλακον ἄλλοις,
μηδ' ὡς νηῦς ὀλίγη φορτίδι συμφέρομαι.
Ὡς καὶ κουφονόοισιν ἀπέχθομαι, οἵ ῥ' ἀνέηκαν
βῆμα τόδ' οὐχ ὁσίως καιροθέοισι φίλοις.
25 Ἀλλὰ τὰ μὲν λήθης κεύθοι βυθός. Αὐτὰρ ἔγωγε
ἔνθεν ἀφορμηθεὶς, τέρψομαι ἀτρεμίῃ,
πάνθ' ἄμυδις, βασίλεια, καὶ ἄστεα, καὶ ἱερῆας
ἀσπασίως προφυγών, ὡς πόθεον τὸ πάρος,
εὖτε Θεός μ' ἐκάλεσσε καὶ ἐννυχίοισιν ὀνείροις,
30 καὶ πόντου κρυεροῦ δείμασιν ἀργαλέοις.
Τοὔνεκα καγχαλόων φθόνον ἔκφυγον, ἐκ μεγάλου δὲ
χείματος, ἐν σταθερῷ πεῖσμα βάλον λιμένι.
Ἔνθα νόου καθαροῖσι νοήμασι θυμὸν ἀείρων,
θύσω καὶ σιγήν, ὡς τὸ πάροιθε λόγον.
35 Οὗτος Γρηγορίοιο λόγος, τὸν θρέψατο γαῖα
Καππαδοκῶν, Χριστῷ πάντ' ἀποδυσάμενον.

L PcLaPaMaVbSRiVc*(a v. 25)* BVaXDiCg MqLbMb *Cosm. (v. 25 [usque ad βυθός])*

22 φορτίδι] φροντίδι σ(*praeter* Va) 24 καιροθέοισι] καὶ ῥοθέουσι PcSRiB *Sim.*, καιροθέουσι LaMaVbXDiCg, καὶ ῥοθέοισι Mb 25 ἔγωγε] ἔγω γε *Ald. Herv. Mor.* 27 πάνθ'] πάντ' *Caill.* 28 ποθέον] ποθέων LaVbRi, ποθέον La^2 τὸ πάρος] τοπάρος La^2 *ut vid.*, VcVaDiCgΔ(*praeter* Mq) *edd.* 29 μ' ἐκάλεσσε] με κάλεσσε La, μ' ἐκάλεσε VbDiΔ(*praeter* Lb), με κάλεσσεν Ri, ἐμ' ἐκάλεσε B 34 τὸ πάροιθε] τὸ πάροιθεν LaRiB, τοπάροιθε SVcVaΔ(*praeter* Mq) *edd. praeter Tuil. Sim.*, τοπάροιθεν Di 35 θρέψατο] ἐθρέψατο σ(*praeter* Va)

COMMENTO

II,1,10

1-15

Il carme, pensato come un breve sfogo dell'autore sui fatti di Costantinopoli, si apre con l'invocazione ai destinatari, ben riconoscibili tramite la ripetizione dell'interiezione ὦ che accompagna ciascuno di essi: i sacerdoti, presentati in conformità con l'*incipit* di *carm.* II,1,13 attraverso la menzione del loro compito eucaristico (Ὦ θυσίας πέμποντες ἀναιμάκτους, ἱερῆες, v. 1), le leggi, l'imperatore Teodosio e la città stessa. Attraverso una serie di interrogative dirette (οἷά v. 7; Ὡς v. 8; Ποία v. 11), funzionali a suscitare un maggior coinvolgimento nei lettori e allo stesso tempo a esprimere l'incredulità e l'amarezza per quanto accaduto, il Nazianzeno rievoca il suo allontamento dalla città e dai suoi fedeli dopo le energie spese per risollevare le sorti della comunità nicena costantinopolitana. Proprio nel momento in cui iniziavano a vedersi i frutti della sua attività pastorale, un altro è stato repentinamente elevato al seggio vescovile, pronto a godere di successi non suoi.

1

Il verso incipitario è identico a quello del carme Εἰς ἐπισκόπους; per l'analisi cfr. *supra*, nota al v. 1 di II,1,13.

2 μεγάλης μονάδος λάτριες ἐν Τριάδι

Nel carme in esame l'appello ai sacerdoti comporta, oltre al riferimento alla loro funzione eucaristica, quello al servizio verso la Trinità. Tale accenno offre al Cappadoce l'occasione di richiamare l'ortodossia trinitaria, di cui fu uno dei principali teorizzatori e sostenitori tanto da essere ricordato come ὁ Θεολόγος. Sul ruolo fondamentale avuto dai Padri del IV secolo nella risoluzione della problematica terminologica e nella spiegazione del mistero trinitario rimando, data la vastità dell'argomento, agli studi segnalati in V. Venanzi, *Dogma e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico*, 'Augustinianum' 13, 1973, pp. 425-453, ed in particolare a F.H. Kettler, *Trinität*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, Tübingen 1962, pp. 1025-1032; B. Studer, *Trinità*, in: *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1983, coll. 3511-3520. La formula in esame, caratterizzata dal contrasto ossimorico μονάδος - Τριάδι, esprime la concezione di un Dio unico e indivisibile nella natura, ma triplice nelle persone, che partecipano ciascuna in modo particolare all'unica οὐσία. Espressioni analoghe sono proposte dal Nazianzeno in *epist.*178,11 ἐν τῇ τρισσῇ μονάδι; *or.* 6,22 μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη, καὶ Τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη; 25,17 μονάδα ἐν Τριάδι καὶ Τριάδα ἐν μονάδι; 26,19 καὶ μονὰς νοῇ, καὶ Τριὰς; *carm.* I,1,3 v. 60 Ἐκ μονάδος Τριάς ἐστι,

καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὖθις; II,1,11 v. 658 πῶς ἡ μονὰς τριάζεθ'; II,1,12 v. 312 μονὰς Τριάς τε; II,1,14 v. 42 Θεὸς, Θεός μου, καὶ Θεὸς, τρισσὴ μονάς; etc... Altri *loci* gregoriani significativi per la definizione della Trinità sono segnalati in Zehles - Zamora, pp. 282 – 284. Il verso del nostro carme e i passi appena citati mostrano come il dogma trinitario, affrontato dal Nazianzeno soprattutto nelle omelie teologiche, punto più alto della sua eloquenza, venga ribadito spesso nel *corpus* dell'autore, probabilmente in contrasto con le posizioni eretiche originatesi intorno alla Trinità. Mi riferisco a quelle che Gregorio in *or.* 2,37 definisce malattie teologiche: l'ateismo, rappresentato dalla dottrina di Sabellio, il quale, interpretando Figlio e Spirito Santo come modi di essere del Padre, non ne risconosceva la divinità; il giudaismo, con cui si fa riferimento all'eresia ariana, che riteneva unico dio il Padre, eterno ed ingenerato, mentre riduceva il Figlio a prima tra le creature divine; il politeismo, posizione attribuita dal Cappadoce ai τινες τῶν ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόζων, cioè a quanti dimenticando l'unità di sostanza sembravano adorare tre dei anziché un unico Dio. Sull'interpretazione del passo cfr. Moreschini, *Gregorio*, pp. 117-119. Per un'analisi della dottrina trinitaria nell'opera del Cappadoce, con numerosissimi rimandi, cfr. Trisoglio, *Trinità, passim.*

λάτριες

Il termine, il cui significato proprio è quello di 'servo', è impiegato già in età classica in contesto religioso per indicare il ministro di un dio: cfr. Eur. *Her. fur.* 823; *troad.* 450; *Ion* 4; etc; cfr. *LSJ, s.v.* Gregorio è solito impiegare il sostantivo sia in riferimento a se stesso, presentando il suo impegno teologico e dottrinale come un servizio reso a Dio (cfr. *carm.* II,1,1 vv. 422 s.; II,1,11 v. 199; II,1,20 v. 1 e in particolare II,1,96 v. 2 dove il Nazianzeno parla di sé come τῆς ἱερῆς Τριάδος θεράπων), sia a quanti scelgono di dedicare la propria vita al Signore (gli asceti in *carm.* II,1,1 v. 611; le creature celesti in II,1,45 vv. 287 s.; II,1,1 v. 26; Nonna, descritta come σταυροῖο λάτρις in *epitaph.* 70,5 [= *Anth. Pal.* 8,29,5]). Cfr. Piottante, *Ellenio*, p. 73.

Τριάδι

Nell'ambito della teologia trinitaria il termine compare per la prima volta in Teoph. *Autol.* 2,15 αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς Τριάδος, τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ, mentre il corrispettivo latino *trinitas* risulta impiegato a partire da Tert. *Prax.* 2,4 *Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet ...oikonomiae sacramentum, quae unitatem in Trinitatem*

disponit. Cfr. Lampe, *s.v.* Nell'opera del Cappadoce il termine Τριάς è spesso accompagnato da aggettivi, che sottolineano la santità e la venerabilità delle persone divine (cfr. *or*. 6,13 παρὰ τῆς ἐπαινετῆς καὶ ἁγίας Τριάδος; 17,8 τὴν ἁγίαν Τριάδα; 23,13 Ὦ Τριὰς ἁγία, καὶ προσκυνητή, καὶ μακρόθυμε; 43,68; 72; 42,82), la loro purezza (*epitaph*. 58,2 [= *Anth. Pal*. 8,15,2] Γρηγόριον καθαρῇ λαμπόμενον Τριάδι; *carm*. I,2,1 v. 30 Τοίη μὲν Τριάδος καθαρὴ φύσις; I,2,3 v. 9 Οἱ πρῶτοι φέρουσ' ἀκτῖνα τῆς καθαρᾶς Τριάδος; I,2,9 A v. 68 Πρώτη μὲν Τριάδος καθαρὴ φύσις; II,1,34 A v. 104 Μὴ καθαρῶς καθαρῆς ἁπτόμενος Τριάδος) o esprimono l'intimo coinvolgimento dell'autore, che, rivolgendosi alla Trinità, la chiama 'cara' (cfr. *carm*. II,1,6 v. 6) o 'mia' (cfr. *carm*. I,1,3 v. 87; II,1,11 vv. 1852 e 1948; II,1,34 A v. 78). Tra tali epiteti è attestato anche l'aggettivo μεγάλης (cfr. *epitaph*. 113,6 [= *Anth. Pal*. 8,140,6] τοὔνεκα καὶ μεγάλῃ ὦκα μίγη Τριάδι; *carm*. II,1,15 v. 9 τῆς μεγάλης Τριάδος ξυνὸν σέλας; v. 28 Μηδὲν ὑποστέλλων τῆς μεγάλης Τριάδος), che nel nostro carme per ipallage è sintatticamente riferito a μονάς, ma esprime la grandezza della triade divina. Sull'argomento cfr. Marziali, p. 220 e relativa bibliografia.

3 νόμοι

Nella sua traduzione latina Giacomo Oliva rende il termine con '*praefecti*', interpretandolo come una sorta di metonimia per le autorità che amministrano e governano la città. Tale accezione non trova però altri riscontri nell'uso di νόμος né rispetta l'ordine seguito dal Cappadoce nell'invocazione, in cui si alternano individui (i sacerdoti, vv. 1 s. e l'imperatore Teodosio, v. 3) e elementi materiali (le leggi, v. 3; la città di Costantinopoli, vv. 4 s.), sebbene questi ultimi siano oggetto di personificazione da parte dell'autore.

βασιλῆες

Forma epica, paragonabile a ἱερῆες del v. 1. Come sottolineato da Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 72, la forma plurale è frutto di *amplificatio* retorica: l'autore si rivolge all'imperatore Teodosio I, sostenitore del credo niceno. Difficile ricostruire il giudizio di Gregorio nei confronti del sovrano: Trisoglio, *Teologo*, pp. 118 s., ha evidenziato come nell'opera del Nazianzeno non siano presenti pareri sull'operato dell'imperatore, ma soltanto appelli affinchè intervenga a favore dell'ortodossia. Per altri riferimenti alla figura di Teodosio nell'opera dell'autore, cfr. Hauser-Meury, pp. 167 s.

ἐπ' εὐσεβίῃ κομόωντες

La locuzione, qui da interpretare positivamente come formula di riverenza nei confronti dell'imperatore, è impiegata dal Cappadoce nella stessa posizione metrica anche in *carm*.

I,2,1 v. 330 οὐδὲ μὲν οὐδὲ γυναῖκες ἐπ' εὐσεβίῃ κομόωσαι e II,1,1 v. 392 Νηλέα θυμὸν ἔχοντας, ἐπ' εὐσεβίῃ κομόωντας. A proposito del verbo κομάω, il cui uso nell'opera poetica del Cappadoce è stato oggetto di analisi in Moroni, *Nicobulo* p. 141, esso è attestato sia con ἐπί e dativo, come nel verso in esame, sia con il semplice dativo strumentale; a tali costruzioni, differentemente da quanto segnalato in Zehles - Zamora, p. 129, che attribuisce alla forma con preposizione il significato di 'essere ornato di' e a quella che ne è privo il valore di 'vantarsi di', non corrisponde sempre una netta distinzione di significato.

4 Κωνσταντίνου ... ἕδος

Prima tra le città (*epist*. 96,1), occhio dell'universo e crocevia tra Oriente e Occidente (*or*. 42,10), desiderabile centro di divertimenti e bellezze architettoniche (*or*. 33,7), la città di Costantinopoli è spesso rievocata nelle parole del Cappadoce attraverso ricordi intessuti di celebrazioni ed elogi e dai quali traspare la nostalgia dell'autore, «il sospiro di un sogno infranto» (Trisoglio, *Gregorio*, p. 156). Gli scrittori antichi erano soliti menzionare la città attraverso perifrasi come quella in oggetto, in cui si fa esplicito riferimento a Costantino come suo fondatore: nell'opera del Cappadoce tale vezzo retorico trova riscontro anche in *carm*. II,1,11 v. 16; II,1,68 v. 13. Cfr. anche *or*. 5,16 dove Costantinopoli viene definita πατρῴαν πόλιν... τὴν ὁμώνυμον ἐκείνοις καὶ μεγαλώνυμον. Sull'argomento cfr. Conte, p. 247.

5 ὁπλοτέρη Ῥώμη

Come sottolineato in Crimi - Kertsch p. 72, la *iunctura* è una riformulazione di conio epico dell'espressione Νέα Ῥώμη, con la quale viene designata Costantinopoli, dopo che, nell'anno 359, il Senato della città fu equiparato a quello di Roma e la capitale orientale fu scelta come residenza dell'imperatore. Per la presenza di formule analoghe nell'opera del Cappadoce cfr. *carm*. II,1,11 v. 15 Ῥώμη νεουργής e v. 1510 Ῥώμης δευτέρας; II,1,12 v. 125 Ῥώμης τόδ' οἶδεν ἄστυ τῆς εὐδαίμονος; II,1,93 v. 9 (= *Anth. Pal*. 8,79,9) ὁπλοτέρῃ... Ῥώμῃ. Significativo è inoltre il confronto tra le differenti condizioni delle due città cristiane, proposto dal Nazianzeno nel carme *de vita sua*: mentre la Roma d'Occidente da tempo avvince tutta la regione con la sua dottrina di salvezza e ortodossia, al contrario quella d'Oriente è vessata dall'eresia ariana (cfr. vv. 562 ss. Δύω μὲν οὐ δέδωκεν ἡλίους φύσις, / δισσὰς δὲ Ῥώμας, τῆς ὅλης οἰκουμένης / λαμπτῆρας, ἀρχαῖόν τε καὶ νέον κράτος, / τοσοῦτο διαφέροντε ἀλλήλων, ὅσον / τὴν μὲν προλάμπειν ἡλίου, τὴν δ' ἑσπέρας, / κάλλει δὲ κάλλος ἀντανίσχειν συζύγως. / Τούτων δὲ πίστιν ἡ μὲν ἦν ἐκ πλείονος / καὶ νῦν ἔτ' ἐστὶν εὔδρομος, τὴν ἑσπέραν / πᾶσαν δέουσα τῷ σωτηρίῳ λόγῳ, / καθὼς

δίκαιον τὴν πρόεδρον τῶν ὅλων / ὅλην σέβουσα τὴν Θεοῦ συμφωνίαν· / ἡ δ' ἦν τὸ πρόσθεν ὀρθόπους).

5 s.

La superiorità di Costantinopoli rispetto alle altre città è espressa attraverso un'iperbole che richiama la proverbiale distanza tra il cielo e la terra; cfr. F. Trisoglio, *La spiritualità dell'elevazione in San Gregorio di Nazianzo*, in Id. *Contemporaneo*, 168 -209, p. 174. Come evidenzia Simelidis, pp. 156 s., il motivo è attestato sia nelle Sacre Scritture (cfr. *Is.* 55,9) che nell'epica arcaica, in particolare in Hom. *Il.* 8,16 e Hes. *theog.* 720. Tuttavia, a proposito di questi due passi, sulla cui parentela si è espresso M. Zambarbieri, *L'Iliade com'è, Lettura Problemi Poesia*, I, Milano 1988, pp. 459-463, va sottolineata una sostanziale difformità rispetto al verso in oggetto: mentre gli epici greci si sono serviti della distanza terra-cielo per esprimere la profondità del Tartaro rispetto alla terra, il Nazianzeno al contrario ricorre ad essa in termini positivi per celebrare l'eccellenza di Costantinopoli e rilevarne il pregio rispetto alle altre città.

τόσσον... / ὁσσάτιον

Per la presenza di tale correlazione nell'opera del Cappadoce cfr. *supra*, nota ai vv. 134 s. di II,1,13.

6 οὐρανὸς ἀστερόεις

Iunctura di matrice epica, attestata in Hom. *Il.* 4,44; 5,769; *Od.* 9,527; *hymn. Hom.* 2,33; Hes. *op.* 548; *theog.* 106; 127; etc. Il Nazianzeno, riprendendo la tradizione, la impiega frequentemente: cfr. *carm.* I,1,1 v. 2; I,1,9 v. 14; I,2,1 v. 68; I,2,14 v. 116; II,2,5 v. 131. Cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 239 e Marziali, pp. 217 s. Segnalo in particolare *carm.* I,2,29 v. 80 dove, contrariamente all'uso consueto, l'aggettivo ἀστερόεις non è riferito al cielo, ma descrive la ruota del pavone.

εὐγενέας

Prima di dar voce al suo sfogo, il Cappadoce richiama i destinatari dell'appello definendoli εὐγενέας, 'nobili'. Il termine, che altrove costituisce un riferimento alla concezione diatribica della vera nobiltà, determinata non dalla schiatta ma dal possesso delle virtù (cfr. sull'argomento Dziech, p. 111 nota 294; Werhahn, pp. 37-39), va qui inteso come una formula convenzionale, un titolo di cortesia che il Nazianzeno è solito usare come *captatio*

benevolentiae: cfr. Hauser-Meury, pp. 16 s.; Ruether, p. 58, in cui sono menzionate espressioni analoghe, «*usages of Byzantine politesse*», frequenti soprattutto nell'epistolario. Secondo Simelidis, p. 137, l'espressione va letta in chiave ironica, come un appellativo che il Cappadoce rivolge sarcasticamente a quanti, tra i signori ed il popolo di Costantinopoli, gli avevano spesso rimproverato le origini umili. Il tono provocatorio percepito dallo studioso greco non sembra però trovare conferme nel carme, il cui *incipit*, a mio avviso, va interpretato come un sincero appello da parte dell'autore a personalità che possano comprenderne lo sfogo e l'amarezza.

7 s.

Sull'invidia suscitata dalle capacità oratorie e pastorali del Cappadoce, presentata come causa del suo allontanamento dal seggio di Costantinopoli, cfr. i vari passi menzionati *supra*, nota al v. 80 di II,1,13.

8 ἱερῶν... τεκέων

Data la collocazione cronologica del carme, scritto a conclusione dell'esperienza vescovile del Cappadoce, è probabile che i sacri figli, di cui si parla nel verso, non siano da identificare unicamente con i frequentatori dell'Anastasia (come interpreta anche Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 73), ma comprendano tutti i fedeli di Costantinopoli, ai quali, il Nazianzeno, in qualità di vescovo si rivolse sempre come una sorta di padre spirituale. Per quanto il suo ritiro dal seggio costantinopolitano fu frutto di una scelta personale e volontaria, l'abbandono della comunità nicena è sempre rievocato con nostalgia e sofferenza dall'autore, che paragona la sua condizione a quella di un padre privato della prole. L'immagine è ampiamente attestata nel *corpus* gregoriano: cfr. *carm.* II,1,5 vv. 8 s.; II,1,19 v. 10 χηρώθην τεκέων; II,1,92 v. 10; II,1,33 vv. 13-15; II,1,50 vv. 29-40; Trisoglio, *Teologo*, p. 62 nota 84.

τῆλε βάλεν

La *iunctura* gode di numerose occorrenze nell'opera poetica del Cappadoce: cfr. ad esempio *carm.* I,1,4 v. 88 Τῆλε βάλε Τριάδος μὲν ὅσον φάος ἀμφιθόωκον; I,1,27 v. 30 μή μ' ἀπὸ τῆλε βάλοις; I,2,1 v. 640 κόσμον τ' ἀπὸ τῆλε βαλοῦσα; I,2,29 v. 162 Εἴ τινα καὶ σὺ νέων τῆλε νόοιο βάλοις.

9 s.

Nei versi in esame l'autore ribadisce con consapevolezza e orgoglio il ruolo decisivo avuto nella restaurazione dell'ortodossia a Constantipoli, prima del suo arrivo totalmente in balia degli ariani: una veloce ricostruzione della situazione nella città agli inizi del 379 e dell'azione attuata dal Nazianzeno è offerta da Bernardi, *Gregorio*, pp. 162-197. Il Cappadoce richiama il proprio operato in termine analoghi a quelli della nostra poesia anche in *carm.* II,1,11 vv. 598 – 601 ὡς ἂν καταψύξαιμεν εὐσεβεῖ ῥοῇ / ψυχὰς ἀνύδρους καὶ χλοαζούσας ἔτι / τροφῇ τ' ἐλαίου συγκραθῇ λύχνῳ τὸ φῶς, / γλῶσσαι δὲ λάβροι καὶ πολύστροφοι πλοκαί e II,1,12 vv.120 s. Πειθοῦς βίᾳ καὶ τοὺς μὲν ἤδη δεσμίους, / τοὺς δ' ἐγγὺς εἶχον, οἱ δ' ἔμελλον αὐτίκα.

δηρὸν ἀεθλεύσαντα

Per le diverse occorrenze di ἀεθλεύω nel *corpus* gregoriano, in cui è di consueto impiegato dopo la prima breve del primo *biceps*, cfr. Moroni, *Nicobulo*, p. 155. Il verbo, che allude all'intensa attività del Cappadoce a difesa dei niceni contro le violenze fisiche e gli errori dottrinali degli ariani, richiama etimologicamente l'immagine dell'atleta, ripresa in senso metaforico dagli autori cristiani in riferimento ai martiri e a quanti lottano per la fede. Sulla presenza di tale metafora in Gregorio e negli altri Padri, cfr. *supra*, nota al v. 50 di II,1,13. È possibile, pertanto, che nella scelta di questa forma verbale il Nazianzeno abbia voluto richiamare tale allegoria e presentare la sua azione a Costantinopoli come un combattimento in difesa di Cristo. Anche in altri *loci* della sua opera Gregorio ha impiegato per se stesso l'immagine dell'atleta: mi riferisco al v. 51 di *carm.* I,2,15 v. 51, quando allude alle varie prove della vita terrena che si apprestò ad affrontare per guadagnare la gloria eterna e, con accezione negativa, ai vv. 78 ss. di II,1,17, in cui afferma di non voler pronunciare parole gradite agli uomini ma contrarie allo Spirito Santo per ottenere gli applausi come un atleta nelle sue esibizioni. Cfr. Tasso, pp. 150 s.

φαεσφόρον

Come sottolinea Sundermann, pp. 105 ss., nell'opera del Cappadoce l'aggettivo funge da epiteto sia per Dio (cfr. *carm.* I,2,1 vv. 209 e 367; II,1,1 v. 545), ripresa dell'usanza pagana di indicare le divinità del cielo come portatrici di luce, sia per uomini virtuosi: cfr., per tali occorrenze, *carm.* II,2,1 v. 119, dove è riferito alla stirpe dei retti fedeli, ed in particolare I,1,3 v. 46, in cui, come nel nostro carme, è impiegato in riferimento all'autore stesso. Se nella poesia *De Spiritu sancto* Gregorio parla di sé come φαεσφόρος in quanto illuminato dal battesimo (per tale interpretazione rimando a Moreschini - Sykes, p. 129), diverso, a mio avviso, è il valore con cui l'aggettivo è impiegato nei versi in esame: il Nazianzeno, infatti,

afferma di aver portato la luce ai dogmi divini e cioè di aver contribuito con il suo intervento a rendere più chiari concetti religiosi, specie il dogma trinitario, spesso di difficile comprensione per i fedeli e al centro di dispute teologiche. Lo stesso concetto è espresso in termini analoghi, caratterizzati dal ricorso all'immagine della luce, in *carm.* II,1,12 v. 118 τριάδ' ἔλαμψα τοῖς πρὶν ἐσκοτισμένοις; cfr. Meier, pp. 88 s. Sul ruolo, più volte rimarcato dal nostro autore, avuto nella definizione e nella comprensione del dogma trinitario cfr. *carm.* II,1,6 v. 6 e 11; II,1,14 vv. 39 s.; 44; II,1,15 v. 7 ss.; II,1,16 v. 52.

οὐρανίοισι

Per l'impiego dell'aggettivo nel senso di 'divino' cfr. *supra*, nota al v. 32 di II,1,13.

10

Il miracolo dell'acqua scaturita dalla roccia nel deserto, narrato in *exod.* 17,1-7 e spesso menzionato dal Nazianzeno come esempio dell'intervento di Dio a sostegno del suo popolo (*or.* 4,19; 18,30; 45,21; *carm.* I,2,2 v. 168), è qui rievocato per indicare gli effetti miracolosi della predicazione del Cappadoce nella capitale. L'ortodossia che comincia a rifiorire a Costantinopoli è descritta in termini analoghi dall'autore in *or.* 36,2 attraverso l'immagine di una sorgente che, precedentemente nascosta e interrata, torna a zampillare: Οὐ ξένην οὖν πηγὴν ὑμῖν ἐῤῥήξαμεν, ὥσπερ ἣν Μωϋσῆς ἀνέδειξεν ἐν ἀνύδρῳ τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου διωκομένοις, κεκρυμμένην δὲ καὶ συγκεχωσμένην ἀνεστομώσαμεν, κατὰ τοὺς παῖδας Ἰσαὰκ τοῦ μεγάλου, μὴ ὀρύσσοντας μόνον φρέατα ζῶντος ὕδατος, ἀλλὰ καὶ φρασσόμενα ὑπὸ τῶν Φυλιστιαίων ἀνακαθαίροντας. Un'altra immagine naturalistica impiegata per esprimere la diffusione della devozione cristiana può essere individuata nella descrizione di Nonna come ulivo fruttivero, su cui si innestano altri alberi e in grado di saziare molti con il suo frutto: cfr. *or.* 7,3; *carm.* II,1,1 vv. 123-136; Trisoglio, *Teologo*, p. 15. Del tutto fuoriluogo, invece, il collegamento proposto dal Simelidis, pp. 159 s., tra il passo in esame e il tentativo di lapidazione subito dal Nazianzeno nella notte di Pasqua del 379 (sull'episodio, più volte ricordato dal Cappadoce, cfr. C. Crimi, *Nazianzenica VII. La tentata lapidazione di Gregorio nella Pasqua del 379*, 'Cassiodorus' 4, 1998, pp. 221-223), idea fondata unicamente sulla presenza nel nostro verso del termine πέτρη.

11 ποῖα δίκη

L'espressione dà voce al moto di ribellione del Nazianzeno, incredulo e amareggiato di fronte agli eventi a lui sfavorevoli; se ne ha testimonianza anche in *epitaph.* 6,4 (= *Anth. Pal.* 8,85,4) e *epigr.* 91,2 (= *Anth. Pal.* 8,221,2). Particolarmente significativo è il caso di *carm.* II,1,74 v.

4 in cui l'autore, dopo lo sfogo, trova nell'appartenenza a Cristo il riscatto ai torti subiti: Εἰ μὴ σὸς εἴην ἠδίκημαι, Χριστέ μου. In alternativa alla formula in esame il Nazianzeno ricorre anche alla locuzione πῶς δίκαιον, presente in *carm*. I,1,6 v. 46; I,2,33 v. 215 e II,1,12 v. 465.

μόχθον μὲν ἐμοὶ καὶ δεῖμα γενέσθαι

La coppia sinonimica μόχθος - δεῖμα trova la sua unica attestazione nel verso in esame. Potrebbe trattarsi di una variazione, ideata dal Nazianzeno, rispetto alla più comune *iunctura* φόβος - δεῖμα, di cui si hanno diverse occorrenze negli autori classici: Thuc. 7,80; Plat. *leg*. 791c; Plut. *superst*. 168a; Athen. *deipn.* 3,53 Kaibel; Diog. Laert. 7,122; etc.

12 ἄστεος εὐσεβίῃ πρῶτα χαρασσομένου

Il miglioramento delle condizioni della comunità nicena a Costantinopoli, legato storicamente al battesimo ricevuto da Teodosio I dalle mani del vescovo niceno Ascholios e al successivo intervento dell'imperatore a sostegno dell'ortodossia (cfr. Bernardi, *Gregorio* pp. 189 s. e 195-197), è presentato dal Cappadoce soprattutto come frutto della sua predicazione e del suo impegno pastorale. Pertanto l'autore si rammarica di essere allontanato dalla città e di non poter godere dei frutti della sua attività. L'immagine proposta è quella della città solcata dalla pietà, realizzata attraverso l'impiego metaforico del verbo χαράσσω (cfr. *supra*, nota al v. 212 di II,1,13) costruito con il sostantivo εὐσεβίῃ come complemento di causa efficiente. In questo contesto il termine va interpretato con l'accezione di fede ortodossa, con cui è solito ricorrere negli scritti antieretici: sull'argomento cfr. *supra*, nota al v. 11 di II,1,13, dove è preso in esame il valore di εὐσέβεια nel mondo antico e nei cristiani.

13 s.

Questi versi, dedicati alla menzione di un anonimo antagonista, reo di godere dei successi dell'autore e di essersi appropriato indebitamente del seggio episcopale, costituiscono un distico ben preciso e coerente, definito dal gioco linguistico ἀλλὸς-ἀλλοτρίος, termini corradicali posti rispettivamente in *incipit* del v. 13 e in *explicit* del successivo. Il personaggio cui Gregorio allude, definendolo in senso dispregiativo soltanto attraverso il pronome ἀλλὸς senza menzionarne il nome, è con buona probabilità Nettario, successore del Cappadoce a Costantinopoli. Tale identificazione, sulla quale Simelidis pp. 160 s., pur non escludendola totalmente, nutre alcuni dubbi ritenendo più pertinente un'allusione a Massimo, trova invece l'appoggio di Crimi, (*Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 73) che avanza a sostegno alcune

riflessioni sulle scelte terminologiche dell'autore. Lo studioso, in particolare, vede nell'avverbio ἐξαπίνης un riferimento non tanto ai tempi di designazione di Nettario come vescovo, quanto al fatto che egli fu proiettato all'altissima carica ecclesiastica senza neppure aver ricevuto il battesimo e saltando tutti i gradi del cammino sacerdotale. La cattedra su cui sale gli è pertanto estranea (θῶκον ἐπ' ἀλλότριον) in quanto, agli occhi del Nazianzeno, l'anziano senatore, oltre ad essere percepito per risentimento personale come un usurpatore che subentra ingiustamente al suo posto, risultava impreparato a rivestire un simile compito: cfr. McLynn, p. 303. Sull'idea di 'diversità' espressa dall'aggettivo ἀλλοτρίος cfr. *supra*, nota al v. 10 di II,1,13.

13 θυμὸν ἰαίνειν

L'unione del verbo ἰαίνω con θυμός, impiegata dal Cappadoce in *carm.* I,2,1 v. 271 (Εἷς πῶλος φιλίης σκιρτήμασι θυμὸν ἰαίνων), II,2,2 v. 306 (Ἤ ῥά τε καὶ τοκέεσσιν ἐφ' υἱάσι θυμὸν ἰαίνει) e II,2,6 v. 14 (τὸν μοῦνον φιλέειν, μούνῳ δέ τε θυμὸν ἰαίνειν), sempre a fine verso, è caratteristica della poesia arcaica: cfr. Hom. *Il.* 23,600; 24,119; *Od.* 6,156; 23,47; *hymn. Hom.* 2,65 e 435; sull'argomento cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, II, *s.v.* ἰαίνω.

15 οὗ με Θεός τ' ἐπέβησε, Θεοῦ τ' ἀγαθοὶ θεράποντες

Nelle parole dell'autore l'arrivo a Costantinopoli è sempre presentato come la risposta a un appello disperato proveniente dal popolo niceno e dai suoi pastori, di fronte al quale Gregorio non potè tirarsi indietro. Secondo la ricostruzione del Bernardi (cfr. *Gregorio*, pp. 150-152) il Nazianzeno ricevette la richiesta di intervento nell'autunno del 378, mentre si trovava in ritiro a Seleucia di Isauria: una delegazione costantinopolitana, inviata per iniziativa di sua cugina Teodosia, fervente nicena e parte di una potente famiglia della capitale, lo pregò di recarsi a Costantinopoli e di mettersi alla guida del piccolo gruppo ortodosso. Difficile capire cosa portò un carattere schivo e sfuggente come quello del nostro autore ad accettare un impegno tanto gravoso e ricco di incognite. Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie* 2, p. 23, parla del contributo di più fattori: i rapporti di parentela che legavano Gregorio agli autorevoli personaggi della capitale che ne chiedevano l'intervento; l'orgoglio personale, che gli mostrava Costantinopoli come una realtà di certo difficile, ma anche come uno scenario internazionale in cui poter mettere in luce le sue competenze in ambito teologico e dottrinale; infine il doloroso evento della morte di Basilio, percepito dal Nazianzeno come una spinta a maturare e a assumersi quelle responsabilità, a cui l'amico in vita lo aveva sempre esortato.

Diversi i *loci* gregoriani in cui, analogamente al verso in esame, si fa riferimento alla chiamata ricevuta dal Nazianzeno: cfr. *or*. 26,1; *carm*. II,1,11 vv. 595 s.; II,1,33 v. 13 dove si sottolinea la responsabilità degli amici; II,1,12 vv. 81 s. Τὸ δ' οὖν πρόδηλον συλλογοί τε ποιμένων / καὶ λαὸς ὀρθόδοξος... e in particolare II,1,68 vv. 47 s. τοῖς μὲν προσήχθην, τῶν δ' ἀπήχθην οὐχ ἑκών, / οὕτω Θεοῦ τυποῦντος, in cui, rispetto agli altri esempi, è menzionato come fattore decisivo lo Spirito Santo 'che chiedeva di parlare', riferimento alle conoscenze teologiche, per le quali l'autore fu percepito come l'uomo giusto per sostenere la retta dottrina di fede. L'insistenza con cui Gregorio ribadisce di essere giunto nella capitale solo dopo essere stato invocato da altri è probabilmente un modo per difendersi dall'accusa, rivoltagli dagli avversari, di aver desiderato il seggio costantinopolitano per ambizione e prestigio personali.

16-24

La sezione in oggetto costituisce il cuore del componimento: in questi versi l'autore espone, a risposta alle interrogative precedenti, le cause che hanno determinato il suo allontanamento. I responsabili dell'addio alla cattedra costantinopolitana sono esplicitati già nel verso 16: la struttura simmetrica generata dall'*iteratio* del dimostrativo ταῦτα mette sullo stesso piano le *iuncture* νόσος στυγερή e Θεοῦ θέραπες e sembra favorire una sorta di identificazione tra il sentimento dell'invidia e i sacerdoti, coloro che, come il Nazianzeno ha modo di dichiarare anche in *carm*. II,1,11 vv. 815-817 (Ὁμοῦ δὲ ταῦτα, καί τι τῶν ἐν βήματι / λαβὼν νόσημα, λεῖμμα τῆς πρώτης νόσου, / τὸ δ' ἦν ἄπαυστος ζῆλος, ἔμφυτον κακόν), ne sono principalmente afflitti. Al comportamento degli altri vescovi, impegnati in continui e violenti contrasti interni, l'autore contrappone la fermezza con cui si è tenuto sempre in disparte da tali dispute, evitando di schierarsi dalla parte di uno o dell'altro, in nome del suo esclusivo attaccamento a Cristo (vv. 16-20). Il Nazianzeno si è distinto ostinatamente dalla condotta dei colleghi, per quanto malcostume e opportunismo fossero diventati ormai consuetudine (vv. 21 s.), una posizione che ha scatenato contro di lui le reazioni ostili degli avversari (vv. 23 s.).

16 νόσος στυγερή

Iunctura di origine omerica (cfr. *Il*. 13,647, *Od*. 15,408), attestata anche in Eur. *Hypp*. 176 ὦ κακὰ θνητῶν στυγεραί τε νόσοι; Macedon. *paean in Apollin. et Aesculap.* 31 στυγερὰς δ' ἀπερύκεο νούσους (Diehl, 62, p. 127); Eudoc. *Cypr*. 1,303 Ludwich καὶ νούσους στυγερὰς μελέων ἀποήλαεν ἀνδρῶν. La formula trova numerose occorrenze nell'opera del

Cappadoce, dove è sempre riferita alla malattia fisica: cfr. *carm*. I,1,22 v. 15; II,1,16 v. 65; II,1,19 v. 62; II,1,45 v. 6; II,1,50 v. 15; II,1,87 v. 16; II,2,1 v. 133. Anche nel verso in esame è possibile leggere l'espressione come un'allusione ai problemi di salute che colpirono il Nazianzeno e che sono spesso menzionati tra le cause che lo portarono all'addio del seggio episcopale; sull'argomento cfr. *supra*, nota ai vv. 142-144 di II,1,13. Tuttavia il contesto in cui la *iunctura* è impiegata, in apertura cioè a versi di condanna del comportamento degli altri vescovi, rende a mio avviso preferibile una lettura translata del sostantivo νόσος: l'autore non starebbe intendendo la malattia fisica, reale, la cui menzione rimarrebbe del tutto isolata rispetto al proseguo del carme, ma quella morale di cui soffrono i suoi compagni, cioè l'invidia nei suoi confronti. Questo tipo di interpretazione, oltre a inserirsi bene nel contesto del carme, è supportata da numerose occorrenze, in cui il termine νόσος è impiegato in riferimento ai vizi spirituali dell'uomo: cfr. Herm. *sim.* 6,5,5; Clem. Al. *protr.* 11,115 παθῶν, ἃ δὴ ψυχῆς νόσοι; Orig. *hom.* 14 *in Ier.* 2 ...νόσοι ἦσαν ἐν τῷ λαῷ... ἔπεμπεν αὐτοῖς ἰατροὺς ὁ Θεὸς τοὺς προφήτας; Amph. Ic. *Seleuc.* 15 παίζει πλανῶντα τὴν φιλόπλουτον νόσον e, limitatamente all'opera del Cappadoce, *carm.* I,2,28 v. 68; I,2,29 v. 49 e 144; II,1,12 v. 61; etc. Cfr. Lampe, *s.v.*

Θεοῦ... θεράποντες

La formula, riproposta anche al verso successivo con l'impiego del poetico θέραψ, è perifrasi per designare i sacerdoti, 'servi di Dio' in quanto ministri del culto. Rispetto agli altri sostantivi dello stesso campo semantico impiegati nel greco profano, θεράπων esprime una disposizione volontaria al servizio, che genera un rapporto personale di reverenza e aiuto tra chi serve e chi è servito. Il termine non risulta impiegato nel Nuovo Testamento, dove gli viene di norma preferito δοῦλος (attestato come qualifica per i cristiani in *apoc*. 1,1; 2,20; 7,3; titolo onorifico per Mosè in *apoc*. 15,3, per i profeti in *apoc.* 10,7, per Paolo e il suo seguito in *act*. 16,17).

17 οἳ δῆριν στονόεσσαν ἐπ' ἀλλήλοισιν ἔχοντες,

Il medesimo clima di scontro e ostilità tra i vescovi è espresso attraverso la stessa terminologia al v. 145 di *carm.* II,1,13; per l'unione di ἔχω con δῆριν cfr. *supra*, nota relativa. Per ciò che concerne la locuzione δῆριν στονόεσσαν, essa gode di numerose attestazioni presso Quinto Smirneo (1,408; 1,581; 2,484; etc.) mentre, limitatamente all'opera del Cappadoce, l'unica occorrenza è costituita da *carm.* II,1,1 v. 21.

18 Χριστὲ ἄναξ

Frequente nell'opera del Nazianzeno l'invocazione a Cristo signore: sull'origine e sulla frequenza dell'appellativo cristologico di ἄναξ cfr. *supra*, nota al v. 140 di II,1,13.

19 Οὐ γὰρ ἰῆς γενόμην μοίρης θρασὺς ἀσπιδιώτης

Il verso in oggetto è commentato da Cosma di Gerusalemme (cfr. *infra*, «Appendice prima»), che lo riconduce alle parole di rimprovero pronunciate da Zeus nei confronti di Ares in *Il.* 5,845-998 dopo lo scontro tra il dio della guerra e Diomede. Sebbene in corrispondenza all'episodio menzionato da Cosma non si ha traccia dell'epressione, il commentatore bizantino sembra cogliere bene il significato con cui è impiegata dal Cappadoce: Οὐ γάρ, φησί (rif. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος), μιᾶς μοίρας τῆς μὴ πρὸς Θεὸν ἀφορώσης θρασὺς ὑπέρμαχος γέγονα· ταῦτά μοι φίλως, φησίν, οὐ φρονοῦσιν οἱ κριταί, ἁμαρτίαν δὲ λογίζονται τὸ μὴ κατ' ἰσότητα πάντων ἁμαρτεῖν, καὶ τοῖς καιροῖς ἐπίρροπον ἔχειν με τὴν ψυχήν. L'espressione θρασὺς ἀσπιδιώτης è probabilmente ripresa da Theocr. *idyll.* 14,67, τολμασεῖς ἐπιόντα μένειν θρασὺν ἀσπιδιώταν (l'ipotesi è formulata da Simelidis, p. 162), passo in cui il personaggio di Tionico traccia l'immagine di un audace guerriero, ispirata all'elegia arcaica (cfr. Tirteo *frag.* 10 31 = 11,21 e 12,16; Archiloco *frag.* 114,3-4 West). In particolare il termine ἀσπιδιώτης, originariamente aggettivo con il significato di 'armato di scudo' (cfr. Hom. *Il.* 2,554 e 16,167, Polib. 10,29,6; 10,30,9), è impiegato nel verso in oggetto in senso più generico come sinonimo di 'guerriero' o, come propone Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 73, 'partigiano'. Particolarmente apprezzabile la resa dello studioso, che ben rende il giudizio negativo dell'autore sul coinvolgimento nelle dispute tra vescovi, motivo del suo rifiuto di schierarsi a sostegno di una fazione o dell'altra.

20 πρόσθε φέρειν

Per altre attestazioni della locuzione, limitatamente all'opera del Cappadoce, cfr. *carm.* I,1,3 v. 41; II,1,16 v. 78 e II,1,45 v. 346.

21

Collegando il verso in esame all'orazione di addio a Costantinopoli (cfr. in particolare *or.* 42,23), Simelidis, p. 162, coglie qui un riferimento all'accusa rivolta al Nazianzeno di non essere stato abbastanza severo con i sostenitori di Ario e di non averli ripagati con le stesse durezze con cui quelli avevano vessato gli ortodossi in passato. Il peccato rimproverato a

Gregorio sarebbe pertanto non aver assunto la stessa condotta biasimevole degli Ariani. A mio avviso la lettura dello studioso greco è fuorviante ed incoerente con il contenuto del carme. L'errore che ha procurato all'autore l'ostilità del clero e l'allontanamento da Costantinopoli (vv. 23 s.) fu la scelta di non lasciarsi coinvolgere nel contesto di discordie e di soprusi reciproci cui accenna in questi versi, restando sempre sopra le parti in nome nel suo attaccamento puro e disinteressato a Cristo. Sebbene tale fermezza ne segnerà la sconfitta a livello politico, il Nazianzeno la conferma spesso con parole di soddisfazione, vantandosi di non aver inquinato in nessun modo il proprio operato apostolico, cosa che aveva visto invece fare da molti (cfr. *or*. 42,19).

22 μηδ' ὡς νηῦς ὀλίγη φορτίδι συμφέρομαι.

La fermezza con cui il Nazianzeno ha mantenuto la propria posizione senza lasciarsi coinvolgere dalla corruzione e dal degrado dei più è qui espressa attraverso un'insolita immagine marittima: sebbene infatti l'autore alluda spesso all'interno della sua opera al mare e al mondo della navigazione (su questo aspetto rimando ai contributi già segnalati *supra*, nota al v. 54 di *carm*. II,1,13), la similitudine in oggetto non sembra godere di ulteriori attestazioni. Il Nazianzeno descrive la sua condotta, moralmente salda e contraria a quella assunta dal resto della gerarchia ecclesiastica, contrapponendosi a una piccola nave che viene trascinata da una da carico. Difficile dire se l'autore si riferisca a una scialuppa posta all'interno del corpo della nave o piuttosto condotta a traino, soluzioni entrambe possibili già in età ellenistica: sull'argomento cfr. O. Höckmann, *La navigazione nel mondo antico*, Milano 1988 [*Antike Seefahrt*, München 1985], pp. 141 s. Al riguardo neppure l'opera letteraria del Nazianzeno - mi riferisco in particolare ai passi dedicati al naufragio subito dal Cappadoce nel novembre del 350 (sull'argomento cfr. *infra*, nota al v. 30 di II,1,10) - risulta fornire indizi a sostegno dell'una o dell'altra ipotesi. L'immagine proposta, in particolare del contrasto evidente tra νηῦς ὀλίγη e φορτίς in essa presente, richiama la sproporzione tra il Cappadoce ed il resto dell'episcopato ed è funzionale a valorizzare la scelta di Gregorio, che nonostante l'isolamento e l'impotenza percepita, non si è lasciato coinvolgere nelle colpe dei colleghi. Il confronto tra navi di dimensioni diverse è proposto dall'autore, sempre con valore allegorico, anche in *carm*. I,2,1 vv. 278 ss. A proposito della differenza tra vita matrimoniale e vita verginale Gregorio sottolinea che chi ha scelto la prima necessita di un aiuto più grande da parte di Dio, a differenza del celibe, totalmente libero dalle *molestiae nuptiarum*. Questa diversa condizione è descritta dall'autore attraverso il confronto tra una nave pesante, che per muoversi ha bisogno di essere spinta da un vento potente, e una più piccola, per la quale è

sufficiente anche una lieve corrente. Sull'argomento si considerino inoltre i vv. 53 s. di *carm.* I,2,17: agli occhi dell'autore è preferibile una nave piccola ma stabile, immagine di una vita religiosa pia e umile, a una di grandi dimensioni e sconnessa, con la quale si allude a un'anima che nutre grandi ambizioni ma è priva della giusta base spirituale: sull'esegesi del passo rimando a Baldoncini, pp. 125 s. Al confronto tra νηῦς ὀλίγη - φορτίς qui in esame si può forse accostare anche l'invito a prediligere la nave semplice e modesta nelle fattezze a quella variopinta, lussuosa ma incapace di navigare, motivo attestato già in Seneca (*epist.* 76,13) e ripreso dal Nazianzeno in *carm.* I,2,9 B vv. 57-60 e II,1,17 vv. 5-8

νηῦς ὀλίγη

Iunctura attestata anche in *carm.* I,2,1 v. 576 (cfr. Sundermann, p. 183) e I,2,17 v. 53 (cfr. Baldoncini, p. 125), passi in cui l'aggettivo ὀλίγη risulta impiegato con accezioni diverse. Nel carme in lode alla verginità la piccola imbarcazione è menzionata insieme a βαιός τε πόρος, καὶ κέρδος ἐλαφρὸν τῶν οὐχ ἱσταμένων, tra le cose di poco conto, prive cioè di un guadagno significativo e duraturo per chi le ottiene; l'aggettivo risulta quindi attestato nel valore di 'poco considerevole', 'debole'. Diverso è invece il caso del secondo passo menzionato in cui, secondo Simelidis, p. 38, il Nazianzeno si servirebbe dell'aggettivo nell'accezione callimachea, presentando ciò che è 'piccolo' come 'puro' e 'prezioso'. Questo valore può essere percepito anche nel nostro verso: paragonando la sua condizione a quella di una piccola nave l'autore vuole presentare il suo isolamento rispetto al malcostume dilagante, ma al tempo stesso valorizzare il modo in cui serve Dio nella sua rarità e profondità.

φορτίδι

Il sostantivo deriva del termine tecnico φόρτος, che nell'ambito marittimo è già attestato in Hom. *Od.* 8,163 e 14,296 con il significato di 'carico' della nave; la stessa accezione ricorre anche in Hes. *op.* 643; Flav. Jos. *Ant. Jud.* 14, 377 (al riguardo cfr. K. Weiss, φορτίον, *ThWbNT* IX, 1973, pp. 87-89; Baldoncini p. 125). Di conseguenza il termine φόρτις, accompagnato o meno da ναῦς, è impiegato anche per indicare la nave da trasporto: si vedano, ad esempio, Hom. *Od.* 5,250; 9,323; Diod. 11,20; 16,6; Lucian *v.h.* 11. Nell'opera del Cappadoce il sostantivo gode di altre due occorrenze: in *carm.* II,1,17 v. 71 è impiegato in senso metaforico in riferimento al corpo, presentato come un fardello, Ὄψε δὲ φορτίδ' ἄγων, τάφον ἔμπνοον, ἂψ ἐπὶ δῶμα, mentre in II,2,5 v. 229 ricorre, come nel nostro carme, in un contesto marittimo ed indica una nave riempita di molti beni, φορτίδα πλησάμενός τις, ἑὰ πρὸς δώματ' ἐλαύνει.

24 καιροθέοισι φίλοις

Simelidis, pp. 107 e 163 s., ritenendo improbabile la costruzione del verbo ἀνίημι (v. 23) con accusativo e dativo, raccoglie la testimonianza dei manoscritti Pc, S, Ri e B e legge βῆμα τόδ' οὐχ ὁσίως καὶ ῥοθέουσι φίλοις. Secondo lo studioso Gregorio si riferirebbe a quei vescovi che non hanno avuto scrupoli a cospirare e a tramare contro di lui dopo essersi dichiarati suoi amici: gli attacchi mossi contro l'autore sono espressi attraverso il verbo ῥοθέω, che, raramente usato in riferimento alla voce umana, renderebbe in questo caso il clima di confusione e clamore del concilio, in perfetto accordo con la descrizione che ne fa Gregorio in altri *loci* della sua opera (nello specifico Simelidis fa riferimento ai vv. 1546-1559 e 1804-1809 di *carm.* II,1,11). A mio giudizio è preferibile mantenere, con Tuilier, la lezione καιροθέοισι, attestata nei codici L, Pa, Va, Mq e Lb, accolta nelle precedenti edizioni a stampa ed avvalorata dalla resa del verso nelle parafrasi bizantine (fa eccezione la versione di *paraphr.* 3 trasmessa dai codici Pc, S e Ri). Il termine καιρόθεος costituirebbe quindi un *hapax legomenon*, da interpretare, differentemente da Hesych. κ 267 che glossa κρατοῦσι, προτρέχουσιν, nell'accezione di *time-serving*: cfr. Lampe *s.v.* L'autore sta rimproverando il clero di Costantinopoli, che invece di seguirlo e sostenerlo, ha appoggiato i vescovi conciliari a lui ostili, definiti 'servi del tempo' per il loro opportunismo e per la velocità con cui cambiano posizione per seguire la circostanza a loro più favorevole. L'autore non è nuovo ad esprimersi contro questo atteggiamento dei colleghi: ne condanna l'attaccamento alle leggi dell'opportunità anziché a quelle di Dio (*carm.* II,1,12 v. 335) e il propendere ora da una parte ora dall'altra in base al momento (*carm.* II,1,16 v. 91; II,1,17 v. 19), li paragona per il loro atteggiamento a camaleonti o polipi. Il sostantivo, inoltre, sebbene *hapax*, è simile a locuzioni impiegate dall'autore con la stessa accezione: mi riferisco a δοῦλα καιροῦ γάρ φασιν / τὰ πάμτα... in *carm.* II,1,11 vv. 1719 s., sempre rivolta ai vescovi conciliari, e a μᾶλλον δὲ τοῦ στρατιωτικοῦ μέρος οὐκ ἐλάχιστον... τοῦ καιροῦ δοῦλον in *or.* 4,65, dove si allude a una parte dell'esercito, che in cambio di denaro si asservisce a Giuliano Apostata.

βῆμα

Per le accezioni con cui il sostantivo, qui metonimia per la carica vescovile, è impiegato nel greco classico e in ambito cristiano cfr. *supra*, nota al v. 69 di II,1,13.

25-33

Nei versi conclusivi il Nazianzeno dichiara la scelta di lasciarsi alle spalle l'impegno pastorale attivo e con esso le preoccupazioni e le amarezze che ne sono scaturite, per dedicarsi d'ora in

poi ad un'esistenza solitaria, rivolta unicamente a Dio. Le parole dell'autore rievocano il motivo del confronto tra vita attiva e vita contemplativa, spesso al centro della riflessione del Cappadoce (sul *topos* cfr. Ruether, pp. 136-146), affrontato in questi versi con tinte personali: dalle parole del Nazianzeno emergono la fatica e le difficoltà con cui ha vissuto l'incarico vescovile, in contrasto con la sua predilezione per una vita appartata e dedita alla preghiera, alla quale aveva aspirato fin dalle origini della sua conversione. L'abbandono di Costantinopoli, per quanto doloroso, è quindi letto come opportunità di isolarsi dal mondo e di raggiungere l'ἡσυχία, una condizione di solitudine esterna e pace interiore che favorisce una perfetta unione con Dio. Lo stesso desiderio di tranquillità emerge come punto saliente del messaggio di addio alla città: cfr. *or*. 42,24. In realtà dalla vicenda biografica dell'autore sappiamo che il periodo che seguì il suo ritiro dalla capitale orientale non fu privo di impegni. Dopo l'iniziale ritiro ad Arianzo l'autore dovette assumere temporaneamente le funzioni di vescovo presso la Chiesa di Nazianzo, sebbene per un arco di tempo limitato e fino all'insediamento del nuovo vescovo Eulalio, avvenuto non più tardi del giugno del 383. Nello stesso anno e nel successivo abbiamo testimonianza di discorsi pubblici, come l'orazione 43, elogio funebre in onore dell'amico Basilio, o il discorso 45 per la celebrazione della pasqua a Nazianzo. Gli ultimi anni della vita dell'autore costituirono effettivamente un periodo di completo ritiro dalla scena pubblica, consacrati alla preghiera ma soprattutto alla scrittura: poemi e epistole composte in questa fase ci testimoniano come Gregorio, pur in ritiro dalla vita attiva, rimase comunque attento ai grandi problemi teologici del momento e ancora sensibile alle amarezze del passato. Cfr. Bernardi, *Gregorio*, pp. 228-236.

25 λήθης... βυθός

La formula, che nel *corpus* gregoriano risulta attestata unicamente nel verso in esame e in *or*. 44,1, gode di grande successo presso gli autori bizantini: cfr., ad esempio, Cyrill. *v. Euthym*. 8,15; Maxim. Conf. *Eccl*. 2,159; 9,47; Mich. Psell. *chron.* 6,22; Anna Comn. *Alex.* 1,1 ed altre occorrenze segnalate da Simelidis, pp. 164 s. Il Nazianzeno ricorre con lo stesso valore alla locuzione λήθης νέφος in *carm*. II,1,22 v. 24 Ἦ λήθης νέφος ἐσθλὸν ἐμὰς φρένας ἀμφικαλύπτοι.

Αὐτὰρ ἔγωγε

Cfr. *supra*, nota al v. 116 di II,1,13.

τέρψομαι ἀτρεμίῃ

La tranquillità che il Nazianzeno si promette una volta lasciata Costantinopoli va intesa come condizione di isolamento dal mondo e di raccoglimento interiore, requisito fondamentale per conoscere Dio. Sul concetto di *hesychia* cristiana e sulle caratteristiche di tale condizione, più spirituale che fisica, rimando a Hausherr, pp. 10-92, in particolare p. 79. Utilizzato in *carm.* I,2,1 v. 356 in coppia antitetica con ἔργον, il termine ἀτρεμία esprime la rinuncia del soggetto alla vita attiva e al coinvolgimento nelle cose di questo mondo; analogamente, in *carm.* II,1,34 v. 7 indica il raccoglimento che l'autore si prefissa in occasione della quaresima del 382 e in II,2,1 v. 58 l'atteggiamento dei monaci, che preferiscono spelonche e improvvisati giacigli pur di evitare la convivenza con la folla.

27 πάνθ' ἄμυδις

Incipit di origine omerica (cfr. *Il.* 12,385 e *Od.* 12,413), di cui il Nazianzeno si serve anche in *epitaph.* 82,2 (=*Ant. Pal.* 8,40,2) e in *carm.* II,1,19 v. 41. Nel verso in oggetto il pronome πάντα ha funzione prolettica: anticipa i successivi βασίλεια, ἄστεα, ἱερῆας, sostantivi che, elencati attraverso coordinazione polisintetica, richiamano i soggetti con cui il Naziazeno fu in contatto nel periodo costantinopolitano e le problematiche suscitate da tali relazioni.

29 ἐννυχίοισιν ὀνείροις

La *iunctura* in oggetto, attestata già in Eur. *Herc*. 113, *Hel.* 1190 s. e Apoll. Rhod. 4,664 e 1732, è presente nel *corpus* gregoriano anche in *carm.* II,1,1 v. 290 e II,2,3 v. 344. Nel verso in esame il Nazianzeno si riferisce a un sogno specifico, avuto in giovinezza e percepito dall'autore come il mezzo attraverso cui Dio lo condusse a sé e generò in lui un fervente amore per la verginità. In questa visione gli apparvero le personificazioni della Temperanza e della Castità, che lo esortavano a unire la mente alle loro e a sollevarsi così fino alla luce della Trinità immortale. A questo sogno, raccontato diffusamente ai vv. 229 ss. di *carm.* II,1,45, l'autore fa spesso riferimento attraverso brevi accenni come quello in oggetto: cfr. *carm.* II,1,12 v. 806 Ὦ κίνδυνοί τε συνῆψαν, καὶ νυκτῶν χάρις; II,1,92 vv. 5 s. Ἤξατο, καί μ' ἀνέθηκε Θεῷ βρέφος· ἀφθορίης δὲ / θερμὸν ἔρωτα χέεν ὄψις ἐμοὶ νυχίη; II,1,93 v. 5 (= *Ant. Pal*. 8,79,5) …παρθενίη με φίλοις προσπτύξατ' ὀνείροις; II,1,98 v. 1 (= *Anth. Pal.* 8,83,1) Ἔκ με βρέφους ἐκάλεσσε Θεὸς νυχίοισιν ὀνείροις. Cfr. Trisoglio, *Teologo*, p.18. Non coinvolta a mio giudizio dalla *inctura* in esame, ma degna di menzione per l'importanza che ebbe nella vita dell'autore, è la visione notturna occorsa a Nonna, che prima della nascita di Gregorio, vide in sogno il volto del figlio e il suo nome: il Nazianzeno ne parla in carm. II,1,1 vv. 429 s. e II,1,11 vv. 70 ss. Sul tema onirico e sulla posizione della

chiesa al riguardo rimando a G. Dagron. *Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines*, in AA.VV. *I sogni nel Medio Evo*. Seminario internazionale. Roma 2-4 ottobre 1983, Roma 1985, pp. 37-56, e AA.VV. *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo.* XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Institutum patristicum Augustinianum 5-7 Maggio 1988, Roma 1989.

30 καὶ πόντου κρυεροῦ δείμασιν ἀργαλέοις

Alle visione notturne il v. 30 aggiunge un secondo elemento, percepito dal Nazianzeno come decisivo per la sua vocazione: si tratta della tempesta che sorprese l'autore in giovinezza durante un viaggio da Alessandria ad Atene, in seguito alla quale Gregorio decise di ricevere il battesimo. Sull'episodio cfr. Gallay, *Vie*, pp. 35 s. e B. Coulie, *Le trois récits de la tempête subie par Grégoire de Nazianze*, in AA. VV., *Versiones orientales, repertorium Ibericum et studia ad edizione curandas*, Turhnout 1988, 157-180, pp. 157 s. Il terrore e l'impotenza provati in questa occasione non verranno mai totalmente superati dall'autore, come ci testimoniano i numerosi riferimenti all'episodio presenti nel *corpus* gregoriano: mi riferisco in particolare alle lunghe narrazioni rappresentate da *carm*. II,1,1 vv. 308-321 ss.; II,1,11 vv. 124-174 ss. e *or*. 18,31, per le quali rimando alla puntuale analisi di C. Crimi, *Nazianzenica XIII. I tre racconti della "tempesta sedata"*, Κοινωνία 28-29, 2004-2005, pp. 203-215, e ad altri brevi accenni presenti in *carm.* I,2,10 vv. 170 s.; II,1,50 v. 28; II,1,93 v. 7 (= *Anth. Pal.* 8,79,7); *epitaph.* 78,6 s. (= *Anth. Pal.* 8,36,1 s.). Per ciò che concerne nello specifico il sintagma πόντου κρυεροῦ, esso si ispira a Simonide (= *Anth. Pal.* 7,496) vv. 5 s. νῦν δ' ὁ μὲν ἐν πόντῳ κρυερὸς νέκυς, οἱ δὲ βαρεῖαν / ναυτιλίην κενεοὶ τῇδε βοῶσι τάφοι, ed è impiegato dal Cappadoce, oltre al passo in esame, in *carm.* II,1,50 v. 28 καὶ πόντου κρυεροῦ ῥύσατο, καὶ παθέων. Interessante è il dubbio sorto intorno alla resa dell'aggettivo κρυερός, interpretato dai traduttori del carme, sia nell'accezione di 'gelido' sia in quella di 'spaventoso': cfr. *Ald.* (*Maris horrendi*); *Bill. 1* (*marisque terrores*); *Leuv.* (*per… marisque terrores*); *Bill. 3* (*perque pericla maris*); *Oliva* (*tumidi… unda maris*); *Caill.* (*maris horrendi*). Tra i moderni, mentre Simelidis, p. 166, si limita a segnalare il problema senza prendere posizione, Rebillard, p. 238, e Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie 2*, p. 74, accolgono l'accezione di 'gelido': quest'ultimo in particolare giustifica tale scelta con il fatto che la navigazione verso Atene, secondo le informazioni fornite dall'autore stesso nel suo racconto, sarebbe avvenuta nel periodo più freddo dell'anno, quando si alza il Toro invernale. A mio avviso il dubbio nella traduzione va risolto considerando le occorrenze dell'aggettivo κρυερὸς, le cui accezioni, 'freddo' e 'spaventoso', non vanno giudicate in contrasto ma

connesse tra loro. Come ha sottolineato Ricceri p. 118, spesso infatti viene spesso accostata la caratteristica dell'algidità a tutto ciò che desta timore: tra gli esempi menzionati la studiosa fa riferimento alla morte (*App. Anth.* 129,8 καί νύ κε πάντας ἔμαρψε τέλος κρυεροῦ θανάτοιο), all'Ade (Hes. *op.* 153 ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀίδαο), ai lamenti (Hom. *Il.* 24,524 οὐ γάρ τις πρῆξις πέλεται κρυεροῖο γόοιο), alla paura *tout court* (Hom. *Il.* 13,48 κρυεροῖο φόβοιο). Il mare perciò viene presentato come gelido non tanto, o meglio non principalmente, per richiamare le rigide temperature delle acque nei mesi invernali, ma per il terrore che ha generato nell'animo dei marinai e del Nazianzeno, aspetto questo estremamente rilevante nella narrazione dell'episodio: proprio la paura infatti ha sollecitato il Cappadoce alla conversione.

δείμασιν ἀργαλέοις

La *iunctura* è attestata anche in Apoll. Rhod. 2,644 ἔμπεδοι ἀργαλέοις ἐνὶ δείμασιν... e Quint. Smyrn. 6,41 s. ἤ νύ σε δεῖμα κιχάνει / ἀργαλέον καὶ τοῖα μετ' Ἀργείοις ἀγορεύεις.

31-34

Sulla scelta e sulle tappe dell'ἀνάβασις verso Dio cfr. *supra*, nota ai vv. 207-215 di II,1,13.

31 s.

La condizione attuale dell'autore, che si è lasciato alle spalle Costantinopoli ed i suoi tumulti per raggiungere la serenità nella vita ritirata, è rappresentata attraverso l'immagine di una nave, che dopo aver attraversato la tempesta è approdata in un porto sicuro. Il Nazianzeno attinge chiaramente al *topos* del viaggio in mare, pericoloso ed incerto, come metafora della vita e delle sue difficoltà, attestato fin dalla letteratura antica ed ereditato dai cristiani: cfr. ad esempio Plat. *leg*. 803b; Sen. *epist. ad Luc.* 77,4 *Iter imperfectum erit si in media parte aut citra petitum locum steteris: vita non est imperfecta si honesta est*; Pallade (= *Anth. Pal.* 10,65); Bas. *hom.* 12,15 (*PG* 31,417B); *Is.* 11,251 θάλασσα δὲ ἀκουστέον νῦν τὸν τῆς κακώσεως τόπον, ὃν καὶ κοιλάδα τοῦ κλαυθμῶνος ἀλλαχοῦ μεμαθήκαμεν; Greg. Nyss. *In inscriptiones Psalmorum* (IX, p. 59,2) θάλασσαν δὲ λέγει τὴν ὑλώδη ταύτην ζωὴν τὴν πᾶσι τοῖς τῶν πειρασμῶν ἀνέμοις ταρασσομένην καὶ τοῖς ἐπαλλήλοις πάθεσι κυμαινομένην; sull'argomento cfr. Rahner, *Ecclesiologia, passim*. Nello sviluppo tradizionale dell'allegoria l'approdo al porto a conclusione del viaggio è da interpretare come immagine della morte: cfr. Soph. *Ant.* 1284; Sen. *Agam.* 589-592; Ciprian. *mort*. 2,3. Lo stesso avviene nell'opera del Cappadoce dove il λιμήν rappresenta solitamente la fine della vita e il

raggiungimento del regno celeste, come leggiamo in *or*. 18,3 καὶ ὅπερ ἐστὶ τοῖς πλέουσι λιμὴν εὔδιος, τοῦτο τοῖς ἐνταῦθα χειμαζομένοις ἡ ἐκεῖσε μετάστασις καὶ μετάθεσις; *carm.* I,2,16 vv. 3 s. ἦ ῥα σαώσει / ἔνθεν ἀναστήσας εὔδιον ἐς λιμένα; II,1,45 vv. 347 s. καί μ' ἐκ δυσμενέων τε καὶ ἀργαλέων μελεδώνων; II,2,2 v. 21 Ξυνὸς ποντοπόροισι λιμὴν, ξυνὴ δέ τ' ἀρωγὴ. Nel caso del nostro carme si riscontra un'interessante variazione nell'esito dell'allegoria: l'arrivo al porto infatti non simboleggia la morte, ma il raggiungimento da parte dell'autore della pace della vita contemplativa. Lo stesso avviene in *epist.* 132,4 dove Gregorio ricorre di nuovo all'immagine del porto sicuro e tranquillo in riferimento alla sua proprietà di Arianzo: sul passo cfr. Gallay, *Lettres*, p. 153. L'idea del λιμήν come rifugio dal caos della vita e luogo di serenità risulta attestata già presso alcuni autori pagani, in particolare cfr. Sen. *brev. vit.* 18; Apul. *metam.* 11,15; Porf. *v. Polt.* 128. Ripreso dai cristiani, il motivo dell'approdo al porto è impiegato come rappresentazione della scelta ascetica, al sicuro dalle tempeste del mondo: cfr. Ciprian. *bon. patient.* 16 (*si enim christianus a furore et contentione carnali tamquam de maris turbinis excessit, tranquillus ac lenis in portu Christi esse iam coepit*); Hier. *epist.* 148,24; Greg. Magn. *epist. reg.* V,53a. Sull'argomento cfr. Rahner, *Ecclesiologia*, pp. 944 e 956-959.

ἐκ μεγάλου δὲ / χείματος

Il termine χείμα, di norma impiegato dal Nazianzeno con il significato di 'inverno' (cfr. *carm.* I,1,4 v. 45; I,2,1 v. 703; I,2,15 v. 125; II,2,7 vv. 234 e 311), è qui da interpretare come 'tempesta', accezione presente soprattutto nella poesia tragica: cfr. Aesch. *Agam.* 199; 627; 900; Eur. *Andr.* 748; *LSJ, s.v.* Per l'immagine metaforica della tempesta per le difficoltà della vita cfr. *supra*, nota al v. 210 di II,1,13; nel verso in oggetto l'espressione costituisce un riferimento alle asprezze del periodo costantinopolitano, in particolare in occasione del concilio.

32 ἐν σταθερῷ... λιμένι

Nelle attestazioni gregoriane della metafora marittima della vita il porto, sia che indichi il regno dei cieli sia come immagine della vita contemplativa, è sempre considerato positivamente, come un luogo di approdo sicuro. Tale valenza è confermata dagli aggettivi con cui il Cappadoce accompagna il termine λιμήν, che esprimono sempre un'idea di tranquillità e di salvezza: cfr. *epist.* 151,2 ἕνα λιμένα σωτηρίας; *carm.* I,2,16 v. 4 εὔδιον ἐς λιμένα; II,1,34 A v. 18 βαιῶν ὑπὲρ λιμένων; II,1,45 v. 348 εὔδιον ἐς λιμένα. Va sottolineato tuttavia come nella cultura cristiana sia attestata anche una visione differente,

ispirata dal detto romano «*navem in portu mergis*»: l'uomo non può mai ritenersi del tutto sicuro dal peccato morale, per cui anche una volta approdati al porto si può incorrere al naufragio. Tale motivo è utilizzato dagli autori cristiani per rappresentare la pericolosità dei dissidi interni alla Chiesa, legati specialmente al sorgere delle eresie (Hier. *contra Iohann. Hieros.* 37; Rufin. 2,15; Aug. *enarr. in psalm.* 99,10), o la possibilità di cadere nell'errore anche una volta abbracciata la vita monastica (cfr. Ps.- Macar. *hom.* 38,4; Climaco *scala* 4; Onorio di Autun *de vita claustrali* (*PL* 172,1247AB). Sull'argomento cfr. Rahner, *Ecclesiologia*, pp. 747 s. e 769.

πεῖσμα βάλον

Il termine πεῖσμα, sostantivo del vocabolario tecnico navale indicante la gomena (cfr. *LSJ, s.v.*), è attestato in unione con il verbo βάλλω con il valore di 'buttare la gomena' anche in Apoll. Rhod. 1,1020; 2,925; 4,78; 662; 894; Phil. *v. Apoll.* 3,56; 5,29; 6,12; Ioh. Stob. *Anth.* 4,33 e Colluth. *rapt. Hel.* 230. La *inctura*, che esprime l'operazione di ormeggio dell'imbarcazione, non gode di altre occorrenze nell'opera del Cappadoce, che, come ha sottolineato Baldoncini, p. 155, preferisce esprimere la stessa attività attraverso il verbo ἀνάπτω: cfr. *carm.* II,1,2 v. 12 πέτρης ἠπεδανῆς πείσματ' ἀναψάμενος e II,2,1 vv. 45 s. ἔκ τε Θεοῖο εὐπαγέος πέτρης πείσματ' ἀναπτόμενοι.

33

Il verso è pressoché identico a *carm.* II,1,17 v. 35 'Αλλὰ νόον καθαροῖσι νομασι αἰὲν ἀέξων. Nel carme citato come nel nostro i pensieri rivolti a Dio sono definiti 'puri', aggettivazione che ribadisce l'importanza della κάθαρσις come prerequisito indispensabile per l'uomo che voglia contemplare Dio: su questo aspetto e sulla sua matrice platonica, cfr. *supra*, nota ai vv. 207-215 di II,1,13.

34

L'abbandono dell'impegno pastorale attivo a Costantinopoli per una vita appartata e solitaria nella preghiera comporta per il Cappadoce un diverso modo di servire Dio: all'offerta della parola subentra quella del silenzio. Sull'astensione dalla parola come aspetto essenziale dell'*hesychia* cristiana cfr. Hausherr, pp. 59-73. Nel verso è possibile leggere anche un'anticipazione alla penitenza che Gregorio avrebbe osservato nel periodo immediatamente successivo al suo ritiro da Costantinopoli, durante la Pasqua del 382 (per la datazione, cfr. Oberhaus, pp. 2-4): intorno a questo silenzio l'autore articola una serie di *logoi* e riflessioni di

risonanza pubblica, testimoniando tale esperienza in diversi carmi, in particolare *carm.* II,1,34 A/B e II,1,38, e nella sua corrispondenza agli amici, nello specifico in *epist.* 107-114 e 116-119. In questi passi il Cappadoce esamina ragioni e scopi che lo hanno indotto alla rinuncia momentanea alla parola, presentata non soltanto come una scelta personale ma come un'esperienza paradigmatica, uno strumento utile a tutti per frenare la naturale *libido loquendi* e raggiungere un controllo su di sé e delle proprie passioni, specie dell'ira. Sull'argomento cfr. Piottante, *Inni* pp. 23 s.; Crimi, *Silenzio*, pp. 389-391. Non sembra fuori luogo l'interpretazione proposta da B.K. Storin (*In a Silent Way: Ascetism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus*, 'Journal of Early Christian Studies' 19/2, 2011, pp. 225-257), che interpreta il voto di silenzio del Cappadoce come espediente per riabilitare la propria reputazione dopo la parentesi costantinopolitana e tentare di mettere a tacere con il silenzio le malelingue nei suoi confronti che non era riuscito a domare con la parola. La stessa tesi è sostenuta da Conte, in *Gregorio Nazianzeno, Epistole* p. 14, secondo cui «con il silenzio Gregorio tentò di porre una cesura tra i fatti di Costantinopoli e la sua 'rinascita' al mondo delle parole» quando accettò di assumere la guida di Nazianzo.

θύσω καὶ σιγήν, ὡς τὸ πάροιθε λόγον

L'offerta del silenzio in luogo di quella della parola, testimoniata nel verso in esame, trova un perfetto ribaltamento in *epist.* 119: nella lettera indirizzata a Palladio dopo la Pasqua del 382 quando l'autore ha ormai adempiuto al suo voto, il Nazianzeno sostituisce il dono del silenzio con quello di una parola finalmente purificata e quindi adeguata ad essere offerta a Dio: Τοῦτό μοι τῆς σιωπῆς τὸ μυστήριον, ἵν', ὥσπερ ἔθυσα νοῦν ἀνεκλάλητον, οὕτω θύσω καὶ λόγον κεκαθαρμένον.

36 s.

Sphragis finale. L'autore sugella il carme con un distico in cui rivendica la paternità della poesia e indica il suo nome, la provenienza geografia e la scelta di dedicare interamente la sua vita a Cristo. Nel *corpus* gregoriano conclusioni analoghe a quella in esame trovano riscontro anche in *epitaph.* 104, 11 s. (= *Anth. Pal.* 8, 133,5) Γρηγόριος τάδ' ἔγραψα, λόγῳ λόγον ὃν παρὰ σεῖο, / Ἀμφίλοχ', ἐξεδάην ἀντιχαριζόμενος; 100,6 (= *Anth. Pal.* 8,147,6) Γρηγορίου τόδε σοι μνημήιον, ὃν φιλέεσκες; II,1,92 vv. 11 s. A proposito del nostro carme Simelidis, pp. 150 s., che giudica questi versi finali come la sezione più interessante sotto il profilo letterario, ha cercato di comprendere lo scopo di questa inusuale conclusione, formulando varie ipotesi. Obiettivo del Nazianzeno potrebbe essere quello di sottolineare il carattere biografico della vicenda evocata, similmente ai vv. 17-26 di *carm.* II,1,19 in cui,

parlando delle proprie sofferenze, menziona il suo nome e le sue origini. Diversamente, la conclusione del carme potrebbe imitare la chiusa delle lettere paoline e sottointendere una richiesta di preghiera ai lettori (*Col*. 4,18; 1 *Thes*. 2,9,2; 2,5; etc.) oppure potrebbe essere un espediente per sugellare la propria versione sui fatti costantinopolitani, in risposta ad eventuali dicerie e accuse. A conclusione di tali riflessioni il Simelidis non prende posizione a sostegno di un'ipotesi anziché di un'altra; si limita a richiamare gli altri casi in cui l'autore ricorre a tale artificio letterario ed i suoi precedenti nella letteratura greca. A mio giudizio, se certo è evidente l'imitazione dei lirici antichi da parte dell'autore (cfr. Theogn. 1,19 ss.; Alcm. 39 e altri esempi raccolti da W. Kranz in *Sphragis. Ichform und Namensiegel als Eingangs und Schlussmotiv antiker Dichtung*, 'Rheinisches Museum' 104, 1961, pp. 3-46), d'altro canto l'impiego della *sphragis* va letto e interpretato nell'architettura complessiva del carme e messo in relazione alla richiesta di serenità e silenzio che il Nazianzeno ha espresso nei versi precedenti. Ad essa è attribuito il compito di sugellare il carme e quindi di mettere la parola fine alle riflessioni dell'autore sul periodo costantinopolitano per voltare pagina e dedicarsi unicamente alla contemplazione divina.

τὸν θρέψατο γαῖα / Καππαδοκῶν

Numerosi nell'opera del Nazianzeno i riferimenti alla terra natia, regione che proprio nel IV secolo usciva dal suo isolamento ed iniziava ad emergere, aprendosi ai commerci, alla circolazione di notizie, alla cultura. Per una breve presentazione della regione e della sua storia dai primi secoli dell'impero al IV cfr. Moreschini, *Padri*, pp. 5-2. Quando menziona la Cappadocia, Gregorio lo fa con parole che rivelano affetto e di ammirazione, probabilmente in virtù del fatto che la regione, profondamente cristianizzata, rappresentò in quegli anni un baluardo dell'ortodossia. Cfr. al riguardo *carm*. II,1,11 vv. 259 s. καὶ γὰρ ἀνθεῖλκεν πατρὶς πίστει κρατοῦσα τῶν ὑφ' ἡλίῳ σχεδόν; II,1,12 vv. 93 s; II,2,1 v. 299 πάτρην τε φίλην; II,2,7 vv. 5 s. e 331-333; *or*. 43,3 οἱ σεμνοὶ Καππαδόκαι, τὸ μηδὲν ἧττον κουροτρόφον ἢ εὔϊππον; 43,33 dove in riferimento ai Cappadoci scrive ὡς τὸ τῆς πίστεως ἀρραγὲς καὶ πρὸς τὴν Τριάδα πιστὸν καὶ γνήσιον; cfr. Trisoglio, *Autobiografia*, p. 161. Per ciò che concerne l'unione tra il verbo τρέφω e γαῖα, essa trova la prima attestazione in Hom. *Od*. 18,130 οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο: altre occorrenze si riscontrano in Alcm. *frag*. 89,3 φῦλά τ' ἑρπέτ' ὅσα τρέφει μέλαινα γαῖα; Eur. *Phoen*. 626 τὴν δὲ θρέψασάν με γαῖαν καὶ θεοὺς μαρτύρομαι e Apoll. Rhod. 1,762 ...θρέψεν δὲ καὶ ἂψ ἐλοχεύσατο Γαῖα.

36 Χριστῷ πάντ' ἀποδυσάμενον.

Attestato nell'opera del Cappadoce esclusivamente alla forma participiale e di norma costruito con σάρξ o σῶμα, il verbo ἀποδύω è impiegato in riferimento alla morte, vista appunto come abbandono della carne: cfr. *epitaph.* 70,7 (= *Anth.Pal*. 8,29,7) τρὶς μάκαρ ἐν νηῷ σῶμ' ἀποδυσαμένη (Nonna); *carm*. II,1,1 v. 342 πάντ' ἀποδυσαμένη, γυμνὴ φλόγας ὥς κε φύγῃσι; II,1,44 v. 20 σωθῆναι Χριστὸς σάρκ' ἀποδυσαμένους; II,1,45 v. 20 σάρκ' ἀποδυσάμενος καὶ πάχος ἀντίτυπον. Nel verso in oggetto l'espressione, riferita al Nazianzeno, non indica la dipartita dell'autore, bensì la sua scelta di abbandonare ogni cosa per riempirsi solo di Cristo. Forse l'impiego di questa forma verbale, riferita generalmente alla morte corporale, non è casuale, ma allude alla concezione della scelta ascetica come morte rispetto al mondo terreno: cfr. al riguardo *supra*, nota al v. 111 νέκυν ἐν ζωοῖσι di II,1,13.

APPENDICI

APPENDICE PRIMA
IL COMMENTARIO
DI COSMA DI GERUSALEMME

Il commentario di Cosma di Gerusalemme ai carmi del Nazianzeno ci è stato trasmesso da un unico manoscritto, il *Vaticanus graecus* 1260 (= *cod.*), risalente al XII secolo[1]. Edito per la prima volta nel 1839 a cura del cardinale Angelo Mai nel secondo volume dello *Spicilegium Romanum* (= *Mai*), il lavoro di Cosma è ristampato con lievi correzioni nel volume 38 della *Patrologia Graeca*. Una più recente edizione è stata curata da Lozza nel 2000.

Personaggio dai contorni biografici piuttosto incerti, Cosma di Gerusalemme è tradizionalmente identificato dagli studiosi con un omonimo melodo, fratello adottivo di Giovanni Damasceno e vescovo di Maiuma[2]. La figura di Cosma si intreccia con la storia dei carmi del Nazianzeno grazie alla redazione di questo commentario, in cui l'autore bizantino, estrapolati dall'opera del Cappadoce alcuni versi, ritenuti interessanti per la citazione o il riferimento in essi a personaggi del mito, della storia o del mondo biblico o a eventi naturalistici, ne fornisce l'esegesi.

Secondo la descrizione fornita da Cosma stesso nel proemio della sua opera, i versi del Cappadoce erano spiegati in tre distinte sezioni del commentario in base al loro contenuto: la prima parte era dedicata all'esegesi degli argomenti biblici e mitologici, noti come ἱστορίαι, la seconda alle citazioni di elementi naturalistici e la terza agli aspetti metrici e linguistici[3]; di quest'ultima parte tuttavia non rimane testimonianza in *cod.* [4]

---

[1] Su questo codice cfr. Canart - Peri, p. 563; Palla - Kertsch, pp. 44 ss.; Buonocore, II, p. 885; Palla, *Studi*, pp. 77 s.; Menestrina, pp. 221 s. (= p. 184); Moreschini, *Tradizione*, pp. 528 s.; Moreschini, *Carmina Arcana*, pp. 119 s.; Crimi - Kertsch, p. 383; Ceresa, *Bibliografia 2*, p. 443; Lozza, pp. 29 s.; Tuilier - Bady - Bernardi, pp. CLXVIII ss.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 281 s.

[2] Per una sintesi delle diverse posizioni circa l'identità dell'autore rimando a Menestrina, pp. 217 s.; Moroni, *Commentario*, p. 196 nota 6; Lozza, pp. 5-11. Per ciò che concerne la datazione del commentario, gli studiosi sono generalmente concordi nel collocarla intorno all'VIII secolo: la proposta di posticiparne la composizione al X secolo, avanzata da A. Kazhdan, Kosmas *of Jerusalem 3. The Exegesis of Gregory of Nazianzos*, 'Byzantion' 61, 1991, pp. 397-412, è stata confutata da C. Crimi - K. Demoen, *Sulla cronologia del Commentario di Cosma di Gerusalemme ai Carmi di Gregorio Nazianzeno*, 'Byzantion' 65, 1997, pp. 360-374.

[3] Cfr. Tasso, p. 244.

[4] Difficile ad oggi dire con certezza se sia andata perduta o non sia mai stata scritta: sull'argomento cfr. Moroni, *Commentario*, p. 199 nota 25, e relativa bibliografia; Lozza, pp. 13 s.

Tra i passi commentati da Cosma sono presenti anche i carmi II,1,13 e II,1,10: del primo vengono analizzati trentaquattro versi[5], di cui ventisette sono affrontati nella prima parte del commento e sette nella seconda; l'esegesi di II,1,10 si limita invece a soli due versi, commentati unicamente nella prima sezione.

Il progetto, di intento divulgativo, non raggiunge risultati particolarmente felici sotto il profilo letterario ed esegetico: di fronte alla cultura enciclopedica del Nazianzeno, che ha intessuto i suoi testi di riferimenti biblici e letterari, emergono i limiti del commentatore, che nutrito quasi esclusivamente di letture ecclesiastiche, non è esente da sviste nell'analizzare i riferimenti alla letteratura pagana o quelli al sapere filosofico[6].

Mentre nel commento ai versi di II,1,13, estrapolati per lo più dalle due sezioni di *exempla* biblici presenti nel carme, Cosma sembra muoversi con disinvoltura, chiarendo al lettore le vicende delle città o dei personaggi menzionati e citando talvolta a memoria il testo biblico, appaiono più imprecisi i riferimenti al mondo pagano che caratterizzano l'esegesi di II,1,10. Nello specifico, nel commento del v. 19 Cosma riconduce il termine ἀσπιδιώτης al vocabolario omerico, alludendo alla vicenda narrata in *Il*. 5,845-898, passo in cui, come ha già evidenziato Lozza, p. 363, non c'è traccia di questo termine; nell'esegesi del verso 25, invece, dedicata all'espressione λήθης βυθός, l'autore propone un breve *excursus* sulle concezioni filosofiche dell'oblio, attribuendo impropriamente l'origine di tale concetto ai greci.

Le *explicationes* relative ai carmi di nostro interesse permettono di mettere in luce un altro aspetto, relativo al *modus operandi* di Cosma. Se è vero che i versi del Cappadoce sono raggruppati in lemmi e citati generalmente dal commentatore senza alcuna contestualizzazione rispetto al carme di origine, concepiti come «puri e semplici contenitori di informazioni»[7], va precisato come talvolta Cosma concluda l'esegesi richiamando il modo in cui il Nazianzeno si sarebbe servito nel testo poetico di quella citazione. Questo procedimento è evidente anche nel commento ai versi dei nostri carmi[8]. A titolo esemplificativo si riporta la conclusione dell'esegesi dei vv. 149 s. di *carm.* II,1,13: una volta ripercorsa la storia biblica dei Getei e della punizione che subirono per aver spostato l'arca di Gerusalemme, Cosma conclude spiegando il significato di tale riferimento biblico nel contesto del carme: Φησὶν οὖν ὁ θεῖος Γρηγόριος, ὅτι τοῖς καταφρονηταῖς τῶν θείων καὶ ἀναξίως ἱερωμένοις, αἴθε βάσανος Γετθαία ὑπήρχθη, καὶ τίσις ἑδρικὴ ἐφ' ἕδρας ἐτιμωρήσατο.

---

[5] Sicuramente i versi di II,1,13 commentati da Cosma erano in numero maggiore, dal momento che il *logos* ibV in cui sono analizzati risulta privo dell'inizio a causa dello *spatium vacuum* nel codice.

[6] Sull'argomento cfr. Trisoglio, *Mentalità*, p. 207 n. 77; sui limiti del lavoro di Cosma cfr. anche Lozza, pp. 21-25.

[7] Cfr. Lozza, p. 19.

[8] Cfr. l'esegesi dei *carm.* II,1,13 vv. 18-23; 83; 184 s.; 188-192; II,1,10 vv. 19 e 25;

Per quanto riguarda i criteri della presente edizione, tanto nei lemmi gregoriani quanto nel testo di Cosma sono stati tacitamente corretti gli errori ascrivibili alla trasmissione del testo da *Cosm*. a *cod*., come pure quelli di omofonia, di accento e spirito e quelli dovuti alla divisione dei composti. Nelle citazioni gregoriane si sono conservate tutte le lezioni, anche scorrette, che possano riflettere il testo dell'esemplare utilizzato dal commentatore. Il riferimento della nota riguarda, salvo diversa segnalazione, la parola che lo precede, ad eccezione dei rimandi alle fonti o a *loci paralleli*, che, seppur presenti, sono ridotti al minimo necessario: le lezioni di *PG* sono state registrate solamente dove il testo diverge da *Mai*.

COSMAE HIEROSOLYMITANI
IN GREGORII NAZIANZENI CARMINA
QUAE INSCRIBUNTUR «AD EPISCOPOS» ET «AD CONSTANTINOPOLITANOS SACERDOTES, ET IPSAM URBEM »
COMMENTARIUS*

Λόγος ιβ΄

(f. 57r) …‹νε›φέλης[1] χωρῆσαι προσέταξε καὶ φωνῆς ἀκοῦσαι Θεοῦ, καὶ ὡς ἀνθρώπῳ θεάσασθαι δυνατὸν ἦν· τοὺς δὲ λοιποὺς ἅπαντας ὑπὸ τὸ ὄρος προσμένειν, ἁγνοὺς μὲν ἀπὸ κοίτης γυναικῶν, ἐν ἱματίοις καθαροῖς, ἐρραντισμένους τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, καὶ τῆς θείας φωνῆς μόνον ἀκούειν· κἂν θηρίον δὲ θίγῃ τοῦ ὄρους καταλιθοβοληθήσεται. Ταύτην δὲ Γρηγόριος τὴν ἱστορίαν παρεισάγει, τήν τινων ἀποτρέπων αὐθάδειαν, ὡς ἀναξίως τοῖς ἱεροῖς προσέρχονται, οὐδὲν τῶν ἱερωσύνης ἐπιτηδείων κεκτημένοι, μόνης δὲ χάριν καταλαζονευόμενοι κενοδοξίας.

124 Δείδια δ’ αὖ παίδων Ἀαρὼν μόρον, οἵ ῥα θυηλὰς
θέντες ἐπὶ ξείνοιο πυρός, ξείνως καὶ ὤλοντο[2].

Τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου προστάξας ὁ[3] Θεὸς τῷ[4] Μωσεῖ κατασκευάσαι, καὶ τὸν Ἀαρὼν ἱερατεύειν αὐτῷ ἐκλεξάμενος, ὅπως χρὴ θύειν προσέταξε. Τῶν δὲ θυσιῶν τελεσιουργουμένων, ἦν ὅτε πῦρ ἐξήρχετο καὶ ταύτας αὐτομάτως κατήσθιε. Ποτὲ γοῦν πυρὸς ἀναδοθέντος ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου, λαβόντες Ναδὰβ καὶ Ἀβιοὺδ οἱ τοῦ Ἀαρὼν παῖδες καὶ ἱερεῖς τὰ πυρεῖα, προσήγαγον πῦρ ἀλλότριον ἐνώπιον Κυρίου. Ὠργίσθη δὲ Κύριος τοῖς παιδαρίοις, ὅτι πῦρ ἀλλότριον προσεκόμισαν, καὶ ἐπαφῆκεν[5] αὐτοῖς ἐν τῇ

---

* Notae: *cod.* = Vaticanus gr. 1260, saec. XII, ff. 57r-62r, 214r-214v; *Mai* = A. Mai, Spicilegium Romanum, II, 2, Romae 1839, pp. 81-91,340; *PG* = Patrologia Graeca 38, coll. 418-426, 652; *Lozza* = Cosma di Gerusalemme, Commentario ai carmi di Gregorio Nazianzeno. Introduzione, testo critico e note a cura di G. Lozza, Napoli 2000, pp. 122-129, 322-323.

[1] *suppl. Mai.*
[2] ὤλοντο] ὅλοντο *Mai.*
[3] *corr. PG*] ἡ *Mai.*
[4] *om. Mai*
[5] *corr. Mai*] ἐπαφὴκεναι *cod.*

σκηνῇ πῦρ παρὰ Κυρίου, καὶ ἀνήλωσεν[6] αὐτοὺς παραχρῆμα· τῷ δὲ Ἀαρὼν ἐν τῷ τῆς ἀρχιερωσύνης ἔτι χρίσματι ὄντι μὴ πενθῆσαι τὸν ἐμπυρισμὸν τῶν υἱῶν αὐτοῦ προσέταξεν ὁ Θεός, μήτε τῆς (f. 57v) σκηνῆς ἐξιέναι μήτε μὴν τὴν κεφαλὴν ἀποκιδαρῶσαι.

128 Ὡς δὲ καὶ Ἠλείδῃσιν ἐπέχραε λυγρὸς ὄλεθρος,
Ἠλείδαις[7], ὅτι μάργον ἔχον νόον· ἦ γὰρ ἔβαλλον
οὐχ ἱερὰς παλάμας ἱερῶν καθύπερθε λεβήτων.

Τῶν υἱῶν Ἠλεὶ καὶ ἀλλαχοῦ μεμνήμεθα ἐν τῷ ά λόγῳ. Ὀφνεὶ δὲ καὶ Φινεὲς ὄνομα τούτοις. Οὗτοι δὲ λαίμαργοι ὄντες, τὴν θυσίαν ἐνύβριζον τοῦ Θεοῦ, τὴν ἀπαρχὴν ἁγιαζόμενοι. Διὸ καὶ χαλεπῆς τελευτῆς ἔτυχον· οὐχ ὁσίας γὰρ ἔβαλλον χεῖρας ὑπεράνω τῶν ἱερῶν λεβήτων.

131 Οὐδὲ μὲν οὐδὲ Ἠλεὶ χόλον ἔκφυγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν
οὐχ ὁσίη γαστὴρ παίδων ἐχάλεψε δίκαιον,
καίπερ ἀεὶ βρίσαντα ὀνειδείοις ἐπέεσσιν.

Πολλάκις τοὺς υἱοὺς ὠνείδιζεν ὁ Ἠλεί, μὴ[8] ἁμαρτάνειν εἰς Θεὸν παραινῶν αὐτοῖς· ἀλλ' ὅτι τὸν ζῆλον οὐ πρεπόντως διεξήγαγεν, *Οὐ φείσεται γάρ*, φησὶν ὁ Θεός, *ὁ ὀφθαλμός σου ἐπὶ τῷ υἱῷ σου τῷ ἀποστατοῦντι Θεοῦ*. Τούτου χάριν καὶ αὐτὸς ἱερεύς τε ὢν καὶ ταῖς ἄλλαις διαπρέπων ἀρεταῖς, ὅμως τὴν ὀργὴν οὐκ ἐξέφυγεν ἀλλ' οἰκτρὸν ἔλαχε τέλος, τῆς ἁμαρτίας αὐτὸν τῶν παιδαρίων ἐπικαταλαβούσης. *Ὅτι*, φησὶν αὐτῷ ὁ Θεός, *τοὺς υἱούς σου ἐδόξασας ὑπὲρ ἐμέ*[9], ἀπαρχὴν Ἰσραὴλ καὶ θυσίαν ἁγιάζεσθαι ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ.

136 Καὶ σέ, κιβωτὸν ἄνασσαν, ὃς ἥδρασε χειρὶ βεβήλῳ
κλινομένην, θάνεν αἶψα.

Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς τὴν κιβωτὸν διαθήκης Κυρίου ἀναγαγὼν ἐξ οἴκου Ἀβεδδαρᾶ, ἐξ ἀγροῦ εἰς πόλιν Δαβὶδ Σιὼν λεγομένην, (f. 58r) θυσίας καὶ χαρμοσύνην ἐπιτελῶν, ὠρχεῖτο κατὰ πρόσωπον τῆς κιβωτοῦ διαθήκης Κυρίου καὶ ἔπαιζε. Τότε δὴ

[6] *corr. Mai*] ἀνάλωσεν *cod.*
[7] *corr. Mai*] Ἠλείδαι *cod. Lozza.*
[8] *om. Mai.*
[9] cfr. *I reg.* 2,29.

συστραφεῖσαν ἐπὶ τὴν ἅμαξαν τὴν κιβωτὸν καὶ κεκλιμένην, Ὀζᾶς ὁ τοῦ Ἀμιναδὰβ[10] ἐπελάβετο τοῦ ἀνορθῶσαι· *ὠργίσθη δὲ Κύριος καὶ ἔπαισεν αὐτὸν ἐκεῖ, καὶ ἀπέθανεν ἐνώπιον τῆς κιβωτοῦ*[11] παραχρῆμα· οὐ γὰρ ἤρεσε τῷ Θεῷ τὴν κιβωτὸν διαθήκης Κυρίου ὑπὸ Ὀζᾶ ἀνορθωθῆναι, ἐπεὶ μήτε ἱερεὺς ἦν μήτε Λευΐτης, οἷς μόνοις τοῦτο ποιεῖν καὶ λειτουργεῖν κατὰ πρόσωπον τῆς κιβωτοῦ διαθήκης Θεοῦ Ἰσραήλ.

137 Θεοῦ δέ τε νηὸν ἔθηκεν
ἄψαυστον παλάμῃσιν, ἐρείσματα τἀκτόθι τοίχων.

Ἐπειδὴ πρώτη σκηνὴ καὶ δευτέρα ἦν, ἡ μὲν βατὴ πᾶσιν, ἡ δὲ μόνῳ τῷ ἀρχιερεῖ καὶ ἅπαξ κατ' ἐνιαυτόν, ἥτις *Ἅγια ἁγίων* ἐλέγετο, *χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον, καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ· ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα, καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα, καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης*[12]. Ὡσαύτως καὶ[13] ὁ τοῦ Σολομῶντος ναός, ἄψαυστος ἦν τοῖς πολλοῖς τὰ ἐντός, ὅπου ἦν ἡ κιβωτὸς καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ δύο χερουβὶμ ἐκ χρυσίου.

149 Ὡς ὄφελον Γετθαίαν ἀναπλήσαιεν ἀνίην,
ἔνδικον ἑδρήεσσαν, ἐφ' ἕδρῃ τίσιν ἔχοντες.

Ὅτε τοῖς ἀλλοφύλοις ἁλωτὸς ἡ κιβωτὸς γέγονε διαθήκης Κυρίου, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ παρεθέμεθα, τῆς κατὰ τοὺς παῖδας Ἠλεὶ τοῦ ἱερέως ἱστορίας μεμνημένοι, (f. 58v) τότε δὴ πρὸς τοῖς σφῶν εἰδώλοις καταφρονητικῶς[14] ἔχοντες, παραρρίπτουσι· Δαγὼν δὲ τῷ θεῷ αὐτῶν ὄνομα. Ἕωθεν οὖν ἀναστάντες οἱ ἀλλόφυλοι, τὸν θεὸν αὐτῶν Δαγὼν ἐπὶ πρόσωπον εὗρον πεπτωκότα ἐνώπιον τῆς κιβωτοῦ, καὶ τὴν τούτου κεφαλὴν ἀφῃρημένην, τά τε ἴχνη τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν διῃρημένα· ἀνορθώσαντες δὲ αὐτόν, καὶ αὖθις ἀτίμως εὑρόντες πεπτωκότα, τὴν κιβωτὸν ἀπάγουσιν εἰς Γέθ· τῶν σατραπειῶν[15] δὲ αὐτῶν ἐξαιρέτως ἡ Γέθ· γενομένης ἐκεῖσε δὲ τῆς κιβωτοῦ, θάνατος κετεμένετο αὐτούς. Ὡσαύτως ἐν διαφόροις διακομιζομένη τόποις, τοὺς ἀλλοφύλους ἐβασάνιζε· φλυκτίδες οὖν ἐν ταῖς ἕδραις αὐτῶν ἀνέβαινον καὶ ἐλύπουν αὐτοὺς ἱκανῶς. Τότε δὴ μὴ φέροντες τῆς κιβωτοῦ

[10] Ἀμηναδὰβ *cod.*
[11] cfr. *II reg.* 6,6-7.
[12] cfr. *Hebr.* 9,4.
[13] *om. Mai.*
[14] *corr. PG*] καταφροντικῶς *Mai.*
[15] σατραπιῶν *cod. Mai.*

τὰς βασάνους, βουλεύονται τῆς γῆς αὐτῶν ταύτην ἐξαποστεῖλαι πρὸς γῆν Ἰσραήλ· ὡς ἂν δὲ γνοῖεν εἰ δι' αὐτὴν αὐτοῖς ἡ βάσανος γέγονε καὶ ὁ λοιμὸς μύας[16] χρυσοῦς καὶ ἕδρας πέντε[17] κατὰ τὰς[18] σατραπείας[19] αὐτῶν ποιήσαντες, τῇ κιβωτῷ προσφέρουσιν εἰς τιμὴν τῆς βασάνου· δύο δὲ νομάδας προτοτοκούσας βοᾶς ἕλκειν τὴν ἅμαξαν τῆς κιβωτοῦ ζεύξαντες, εἰ μὴ ἐπιστρέφοιντο πρὸς τὰ οἰκεῖα τέκνα, ἀλλ' ἐξ εὐθείας τὴν ἐπὶ τὴν Ἰσραηλίτιδα γῆν βαδίζοιεν τρίβον, αὐτῆς χάριν ἔσεσθαι τὴν ἐπὶ ταῖς ἕδραις αὐτῶν τιμωρίαν ἐτεκμήραντο. Τούτου δὲ γενομένου, εἷλκον ἐξ εὐθείας τὴν ἅμαξαν, μὴ ἐπιστρεφόμεναι πρὸς τὰ τέκνα, ἀλλ' ὡς ἄγοντος (f. 59r) ἀγόμεναι προθυμότατα· οὕτω τὴν κιβωτὸν τοῖς ἰδίοις ἀποκαταστήσαντες[20] τόποις, μετὰ καὶ τῆς βασάνου ἀβλαβεῖς τὸ λοιπὸν διέμενον καὶ ἀτιμώρητοι. Φησὶν οὖν ὁ θεῖος Γρηγόριος, ὅτι τοῖς καταφρονηταῖς τῶν θείων καὶ ἀναξίως ἱερωμένοις, αἴθε βάσανος Γεθθαία ὑπήρχθη, καὶ τίσις ἑδρικὴ ἐφ' ἕδρας ἐτιμωρήσατο.

177 Πέτρῳ δ' ἴσα φέροιτο θεοκτόνος Ἰσκαριώτης,
καὶ Σολύμοις ἱεροῖσιν ἀλιτροτάτη Σαμάρεια.

Ταῦτα πρὸς σύγκρισιν ὁ θεῖος Γρηγόριος παρεισάγει, διὰ τοὺς αὐτομολοῦντας τοῖς ἱεροῖς ἀξιώμασιν· ἀεὶ γὰρ τῶν θεοειδεστέρων εὐλαβουμένων, οἱ μᾶλλον κακοηθέστεροι τῶν ἱερῶν κατορχοῦνται. Κατὰ γοῦν τὴν παρ' ἐκείνοις κρατήσασαν ἄνοιαν, ἴσως γένοιτ' ἂν ὅστις ὡς Ἰούδας κακότροπος τῷ κατὰ Πέτρον θεοειδεῖ τὴν ἀρετήν, ὡσαύτως τῇ φιλοθέῳ ψυχῇ καὶ τῇ Ἱερουσαλὴμ ἀπεικαζομένη ἡ βέβηλος καὶ τῇ πόρνῃ Σαμαρείᾳ ἐξομοιουμένη. Σαμάρειαν γὰρ ἀντὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ λατρεύεσθαι Ἱεροβοὰμ ὁ τοῦ Ναβὰτ παρεσκεύασε, πρῶτος αὐτὸς ἐξαμαρτὼν τὸν Ἰσραήλ. Κεῖται ἐν τῷ γ΄ λόγῳ.

184 Ἦν δ' ὅτε Μωαβίταις ναὸς μέγας οὐ βατὸς ἦεν,
οὐδὲ μὲν Ἀμμανίτῃσιν, ἐπὶ στρατὸν ἤκαχον ἠύν.

Τοῦ Ἰσραὴλ τὴν Μωαβίτιδα γῆν ἐξ Αἰγύπτου παριόντος, Βαλαὰκ[21] ὁ τοῦ Βεὼρ βασιλεὺς ὑπάρχων Μωάβ, τὸν Βαλαὰμ μεταπέμπεται, νεκρομάντης δὲ

[16] *corr. PG*] μυίας *Mai.*
[17] *om. Mai.*
[18] *corr. Mai*] τῆς *cod.*
[19] *corr. Lozza*] σατραπίας *cod. Mai.*
[20] ἀποκαστήσαντες *Mai.*
[21] Βαλὰκ α *alt. s.l. add. cod.,* Βαλὰκ *Mai.*

οὗτος, εἰς τὸ καταράσασθαι τὸν Ἰσραὴλ παρὰ τὴν Μωαβίτιν παρεμβεβληκότα. Τοῦ δὲ παραιτησαμένου, ὁ Βαλαὰκ (f. 59v) καὶ αὖθις δώροις αὐτὸν τιμήσειν ἐπαγγειλάμενος, ἔπεισε πορευθῆναι. Κατὰ δὲ τὴν ὁδὸν ἄγγελος Θεοῦ ἐπιστὰς μετὰ ῥομφαίας, ἀνελεῖν αὐτὸν ἐπειρᾶτο. Τὸ μὲν οὖν ὑποζύγιον ἐξέκλινε τῆς ὁδοῦ· καὶ γὰρ ἔβλεπεν, αὐτὸς δὲ οὐχ ἑώρα. Τυπτήσας οὖν τὴν ὄνον εἷλκεν ἐπ' εὐθείας. Ὡς δὲ μικρὸν προῄει, πάλιν ἐξέκλινε τῆς ὁδοῦ, καὶ Βαλαὰμ ἔπαισεν αὐτὴν τὸ δεύτερον. Ἐλθοῦσι δὲ κατά τινα τόπον, ἔνθα οὐκ ἦν ἐκκλῖναι, πάλιν τὸν ἄγγελον ἡ ὄνος θεασαμένη, καὶ μὴ ἔχουσα ποῦ ἐκκλίνει, κατὰ τῶν τοίχων ἀπέκνισε τοῦ Βαλαὰμ τὰς κνήμας· ὁ δὲ ὀργισθεὶς ἔπαισεν αὐτὴν τῇ μάστιγι μετὰ θυμοῦ· ἡ δὲ ὄνος ἀνοίξασα τὸ στόμα αὐτῆς ἀνθρωπίνῃ φωνῇ πρὸς αὐτόν· *Τί*, φησίν, *ἔπαισάς με τοῦτο τρίτον;* - *Ὅτι τῆς ὁδοῦ ἐξέκλινας*, ὁ Βαλαὰμ ἀπεκρίνατο· *καὶ εἰ μάχαιρα ἦν μοι, τάχα ἂν ἐξεκέντησά σε*[22]. Καὶ ἡ ὄνος φησίν· *Οὐχὶ ἐκ νεότητός σου ὑποζύγιόν εἰμί σου καὶ ἐπ' ἐμὲ ἐπιβέβηκας; μή ποτέ σοι τοῦτο πεποίηκα; καὶ νῦν ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου κατὰ τὴν ὁδὸν ἔσπασται ῥομφαίαν ἀνελεῖν σε τοῦτο τρίτον, εἰ μὴ ἐξέκλινα τῆς ὁδοῦ*[23]. Καὶ διανοιχθέντων αὐτοῦ τῶν ὀφθαλμῶν, εἶδε τὸν ἄγγελον, καὶ σπεύσας προσεκύνησε. Καὶ ὁ ἄγγελος, *Εἰ μή*, φησίν, *ἐξέκλινεν ἡ ὄνος, ἄρα ἂν ἀπέκταγκά*[24] *σε· καὶ νῦν πορεύου καὶ μὴ καταράσῃ τὸν Ἰσραήλ, ὅτι εὐλογημένος ἐστί*. Πορευθεὶς δὲ πρὸς Βαλὰκ καὶ μᾶλλον εὐλογήσας ἢ καταρασάμενος τὸν Ἰσραήλ, θυμωθέντα τὸν Βαλὰκ ἐπ' αὐτῷ καὶ συμβουλεῦσαι κατὰ τοῦ λαοῦ τι (f. 60r) προτρεπόμενον, ὁ Βαλαάμ φησι, ὅτι Ἔστιν ὁ Θεὸς αὐτῶν δίκαιος, μισῶν ἀνομίαν. Ὑμεῖς οὖν τὰς θυγατέρας ὑμῶν καλλωπίσαντες ἀπολύσατε τῷ λαῷ· οἱ δὲ ἐκπορνεύσουσιν αὐτὰς καὶ ἐκκλινοῦσι τοῦ Θεοῦ αὐτῶν· αὐτὸς δὲ θανατώσει αὐτούς, ὅτι ἔθνος οὐκ ἰσχύει πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῆς γῆς. Ὁ μὲν οὖν ταῦτα εἶπε· Βαλαὰκ δὲ ταῦτα πεποίηκεν· ὁ δὲ λαὸς ἐξεχύθη πρὸς τὰς θυγατέρας Μωὰβ καὶ ἐξεπόρνευον εἰς αὐτάς, *καὶ ἐτελέσθησαν τῷ Βεελφεγώρ*[25]. Ἀνήφθη οὖν ἡ ὀργὴ καὶ ἦν θάνατος ἐπὶ τὸν λαόν, ἕως Φινεὲς ὁ τοῦ Ἀαρὼν ἱερεὺς ἔστη, καὶ ἐξιλάσατο διελὼν τὸν Ἰσραηλίτην καὶ τὴν Μαδιανῖτιν ἐν τῷ σειρομάστῃ, καὶ ἐκόπασεν ἡ θραῦσις. Μωϋσῆς οὖν φησίν· Ἐχθρανεῖτε τοῖς Μαδιηναίοις[26]. Καὶ τῷ Μωϋσῇ φησιν ὁ Θεός· *Ἐκδίκησον τὴν ἐκδίκησίν μου ἀπὸ Μαδιὰμ καὶ Βαλαὰμ, καὶ τότε προστεθήσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου*[27]. Οἱ δὲ

[22] cfr. *Num.* 22,28 s.
[23] cfr. *Num.* 22,30-32.
[24] *corr. Lozza*] ἀπέκτανκά *cod. Mai.*
[25] cfr. *Num.* 25,3.
[26] *corr. Lozza*] Μωαβίταις *cod. Mai.*
[27] cfr. *Num.* 31,2.

Ἀμμανῖται, τοῦ λαοῦ Ἰσραὴλ ἐκ Βαβυλῶνος μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν ἐπανελθόντος καὶ τὸν ναὸν οἰκοδομοῦντος, ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπέβαινον καὶ διήρπαζον αὐτοὺς καὶ ἀνῄρουν στόματι ξίφους καὶ διεκώλυον τῆς ἐργασίας αὐτοὺς ἀνακόπτοντες, ἕως ξιφήρεις καὶ αὐτοὶ εἱστήκεισαν ἐργαζόμενοι. Ἡνίκα δὲ παρεγένοντο πολεμεῖν, τὴν μὲν οἰκοδομὴν κατελίμπανον, ἀντιπαρετάττοντο δὲ τοῖς Ἀμμανίταις εἰς πόλεμον. *Μωαβίται, φησὶν οὖν ἡ Γραφή, καὶ Ἀμμανῖται οὐκ εἰσελεύσονται εἰς ἐκκλησίαν Θεοῦ*[28]. Ἔστι δὲ καὶ ἡ γέννεσις αὐτῶν ἀθέμιτος· αἱ γὰρ θυγατέρες Λὼτ οἴνῳ τὸν πατέρα μεθύσασαι, εἰσῆλθον πρὸς αὐτὸν καὶ συνέλαβον ἐξ αὐτοῦ· (f. 60v) καὶ ἡ μὲν πρεσβυτέρα ἔτεκε τὸν Μωάβ, οὗτός ἐστι πατὴρ Μωαβιτῶν, ἡ δὲ νεωτέρα τὸν Ἀμμᾶν ἔτεκεν, οὗτός ἐστι πατὴρ Ἀμμανιτῶν. Φησὶν οὖν ὁ θεῖος Γρηγόριος, ὅτι Μωαβίταις καὶ Ἀμμανίταις τὸ θεῖον ἄβατόν[29] ἐστι θυσιαστήριον, τοῦτ' ἔστι τοῖς βεβήλοις καὶ ἀθεμίτοις.

186 Ἄλλους δ' ὑδροφόροισιν ἐνηρίθμησεν Ἰησοῦς,
καὶ ξυλοφορτήγοισιν, ἐπεί ῥά μιν ἐξαπάτησαν[30]·

Πόλις ἐστὶ Γαβαών, τῆς Ἱερουσαλὴμ ὡσεὶ δέκα σημείων διεστηκυῖα, ἥντινα κατῴκει τὸ ἔθνος τῶν Χαναναίων. Οἱ οὖν Γαβαωνῖται ὡς ἔγνωσαν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ τῆς Ἱεριχὼ καὶ τῶν σύνεγγυς πόλεων κεκρατηκότας, ἦλθον πρὸς Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ περιεσχισμένους ἐνδεδυμένοι χιτῶνας καὶ παλαιὰ περιβόλαια καὶ διερρωγότας ἀσκοὺς ἐπιφερόμενοι καὶ ἄρτους εὐρωτιῶντας, καὶ σανδάλια πεπαλαιωμένα ἐνδεδυμένοι, ὡς ἀπὸ γῆς μακρόθεν ἐληλυθότης, καὶ προσελάλουν τὰ εἰς εἰρήνην. Ἀπατήσαντες δὲ τὸν Ἰησοῦν τοῖς τε φαινομένοις καὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὲρ ἑαυτῶν καὶ τῆς ἰδίας πατρίδος, διαθέσθαι αὐτοὺς παρεσκεύασαν. Γνοὺς δὲ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα καὶ τὸν ὅρκον μὴ δυνάμενος ἀθετῆσαι, ξυλοφόρους καὶ ὑδροφόρους τοῦ λαοῦ τοὺς Γαβαωνίτας ἔταξε, καὶ ἐδούλευον ἐν τούτοις τῷ Ἰσραὴλ πάσας τὰς ἡμέρας Ἰησοῦ.

188 Λευὶ[31] δὲ γόνον μεγάλοιο γέρηραν.
Σκηνῆς γάρ μιν ἔθηκεν ἐπουρανίης θεράποντα·
κἀνθάδ' ὅροι θυέων τε καὶ οὔδεος, ἠδὲ πόνοιο.
(f. 61r) Ἄλλος γάρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ χέρας εἶχον ἐπ' ἔργοις,

[28] cfr. *Deut.* 23,3.
[29] *corr. Mai*] βατόν *cod.*
[30] *corr. Lozza*] ἐξοχα φῆσαν *cod. Mai.*
[31] *corr. Mai*] Λύει *cod.*

ὅσσα τε[32] ἦν νηοῖο καὶ ἔκτοθεν ἐγκονέοντες.

Τὴν Λευὶ φυλὴν ὁ Θεὸς εἰς λειτουργίαν ἑαυτῷ ἐξελέξατο· καὶ πᾶσαν μὲν αὐτοῖς τῶν θυσιῶν καὶ τῆς σκηνῆς τὴν λειτουργίαν τοῖς Λευΐταις ἐπένειμε[33], κληρονομίαν δὲ ἐν Ἰσραὴλ οὐκ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἢ μόνον δεκάτας ἐκ πάντων τῶν ὑπαρχόντων τῷ λαῷ. Οἱ οὖν Λευῖται τάς τε θυσίας ἤσθιον τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τὰς δεκάτας ἐκομίζοντο· ἑκάστη δὲ τῶν Λευιτῶν πατριὰ λειτουργίαν ἀφωρισμένην εἶχον ἐν τῇ σκηνῇ. Οἱ μὲν γὰρ ἦσαν ἱερεῖς οἱ κατὰ τὸν Ἀαρών, οἳ καὶ δεκατῶν δεκάτας ἐκομίζοντο· οὗτοι δὲ τὰς περὶ τὸ θυσιαστήριον ἔλαχον λειτουργίας, ὅσα τε τῆς σκηνῆς ἐντιμότερα, καὶ τὴν κιβωτὸν οὗτοι κατεῖχον. Ἄλλοι τὰς δέρρεις[34] καὶ τοὺς μοχλούς, ἕτεροι δὲ τὰς ἐπαρυστρίδας καὶ θυΐσκας· οἱ δὲ τὰ πυρεῖα καὶ τὰς μαχαίρας, καὶ ὅσα σκεύη τῆς λειτουργίας καὶ τῆς σκηνῆς· ἕκαστος δὲ φυλάττων τὴν ἰδίαν ἐπεγίνωσκε τάξιν. Ταῦτα δέ φησιν ὁ θεῖος Γρηγόριος, τῆς τότε καταβοῶν ἀταξίας· οὐ γὰρ διάκρισις ἦν τῶν ἀγαθῶν και[35] τῶν κακίστων, ἀλλὰ τῷ βουλομένῳ τὰ τῆς ἱερωσύνης εὐχείρωτα ἦν· καὶ τοῖς Λευΐταις τὴν ἀρετὴν οὐδὲν πλέον ὑπῆρχε τῶν δουλοτρόπων Γαβαωνιτῶν.

206 Ζητῶ Νῶε κιβωτόν, ὅπως μόρον λυγρὸν ἀλύξω.

Κεῖται ἐν τῷ β’ λόγῳ.

208 Καὶ Σοδόμων πυρόεντα πικρὸν καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον.

Κεῖται ἐν τῷ α΄ λόγῳ.

(f. 61v) Λόγος ιγ΄

Εἰς ἐπισκόπους ἱστορίαι[36].

19 Οὐ γὰρ ἰῆς γενόμην μοίρης θρασὺς ἀσπιδιώτης.

---

[32] γε *Mai.*
[33] ἀπένειμε PG.
[34] *corr. Mai*] δέρρις *cod.*
[35] ἀγαθῶν καὶ τῶν] *om. Mai.*
[36] ἱστορίαι] *om. Mai.*

Ὅμηρος ὁ ποιητὴς τὸν Ἄρεα λέγων ἔφορον τοῦ πολέμου, μυθεύεταί τι τοιοῦτον, ὅτι τὸν Τυδέως Διομήδην Παλλὰς Ἀθηνᾶ καθοπλίζουσα, Διὸς δὲ θυγάτηρ αὕτη καὶ πολεμικωτάτη, παρώτρυνε κατὰ τοῦ Ἄρεως[37]. Οὗτος γὰρ Ἕκτορι τῷ Πριαμίδῃ συμπαρὼν κατὰ τὴν μάχην, πολλὴν δόξαν παρεῖχε, καταπληκτικὸν αὐτὸν δεικνὺς τοῖς πολεμίοις. Παλλὰς οὖν, ἡ καὶ Ἀθηνᾶ, Διομήδην ἐπελθεῖν τῷ Ἄρει παροτρύνει μήτε αἰδοῖ τὸν Ἄρεα κατευλαβηθῆναι, κἂν ὅτι Θεὸς οὗτος καὶ ἀνδροφόνος. Προσεγγίσαντι δὲ τούτῳ καὶ Διομήδην ἀνελεῖν προθυμουμένῳ τὸ βέλος ἡ Παλλὰς ἐπέσχε, κενὸν ἀποστρέψασα. Διομήδης δὲ κατὰ τοῦ Ἄρεως ἐνέγκας τὸ δόρυ, ἔτρωσε τῆς λαγόνος ἔνθα ζώννυται κατὰ τὸ ἔσχατον. Ὁ δὲ μέγα, φησίν, ἤχησεν ὡσεὶ χιλιάδας ἐννέα ἢ δέκα φωνῆσαι, πάντας δὲ φόβος συνέσχεν Ἄρεως[38] ἀνακεκραγότος. Ταχυτάτοις ἅρμασι δὲ νεφῶν εἰς Ὄλυμπον ἀνελθὼν, τῷ πατρὶ Διὶ τὰ κατὰ τῆς Ἀθηνᾶς διελέγετο, ὡς ὑπερήφανον καὶ θρασὺν ἄνδρα τοῖς ἀθανάτοις μάχεσθαι θεοῖς παροτρύνει· καὶ γὰρ ἔτρωσε, φησί, καὶ Ἀφροδίτην τῷ καρπῷ τῆς χειρὸς, ὡς δὲ κἀμέ· μικροῦ γὰρ ἢ ταῖς δειναῖς ἐνηριθμήθην τάξεσι τῶν νεκρῶν διαφωνήσας, ἢ ζῶν ἀσθενὴς ἐκείμην τοῖς μέλεσι. Ζεὺς δὲ βλοσυρὸν[39] Ἄρει προσεσχηκώς, μέμψεις ἐπήγαγεν, ἀνδροφόνον αὐτὸν καὶ φιλοπόλεμον καλέσας, τόν τε θυμὸν ἐοικότα καὶ (f.62r) τὴν θρασύτητα τῇ τεκούσῃ αὐτὸν Ἥρᾳ, παλίμβολόν τε καὶ μιᾶς ἀσπιδιώτην μοίρας ἀποκαλέσας. Γρηγόριος τοίνυν ὁ Θεολόγος, ὡς οὐδὲν Χριστοῦ προτιμότερον ἡγεῖται βουλόμενος ἀποδεῖξαι, τούτων ἐκ μεταφορᾶς μέμνηται. Οὐ γάρ, φησί, μιᾶς μοίρας τῆς μὴ πρὸς Θεὸν ἀφορώσης θρασὺς ὑπέρμαχος γέγονα· ταῦτά μοι φίλως[40], φησίν, οὐ φρονοῦσιν οἱ κριταί, ἁμαρτίαν δὲ λογίζονται τὸ μὴ κατ' ἰσότητα πάντων ἁμαρτεῖν, καὶ τοῖς καιροῖς ἐπίρροπον ἔχειν με τὴν ψυχήν.

25 Ἀλλὰ τὰ μὲν λήθης κεύθοι βυθός.

Μῦθος καὶ οὗτός ἐστι τῆς λήθης ὁ βυθὸς παρ' Ἕλλησι πρεσβευόμενος. Οἱ μὲν γὰρ λήθης καλοῦσι βυθόν, οἱ δὲ σιγῆς, ὡς Μαρκίων καὶ Μάνης· Πυθαγόρας δὲ καὶ Πλάτων, οἷς ἠκολούθησεν Ὠριγένης προϋπάρχειν λέγουσι τὰς ψυχὰς τῶν σωμάτων, ἀπὸ δὲ τῶν κρειττόνων εἰς τὸ χεῖρον κατενεχθῆναι· τὸ γὰρ σῶμα δεσμὸν εἶναι λέγουσι καὶ φυλακὴν τῆς ψυχῆς. Ὅτε γοῦν, φησίν, αἱ ψυχαὶ πρὸς σῶμα καθικνοῦντο, λήθης πεπώκασι πόμα,

[37] Cfr. Hom. *Il.* 5,485-898.
[38] Ἄρεος *Mai*.
[39] *corr. PG*] βλοσσυρὸν *cod. Mai.*
[40] *corr. PG*] φίλος *cod. Mai*

ἵν' ὅπερ πάσχουσιν ἀγνοῶσιν· οὗτοι δὲ καὶ μεταγγίζεσθαι ταύτας ληροῦσιν ἐκ σωμάτων εἰς σώματα, ὡς περὶ τούτου πλατύτερον ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς παρακατιὼν λελέξεται λόγῳ. Φησὶν οὖν ὁ θεῖος Γρηγόριος, ὅτι Εἴ τίς ποτε λήθης βυθός ἐστι, τὰς ἐμὰς συμφορὰς κατακρυπτέτω· πολλαὶ γὰρ καὶ παρὰ τῶν Θεῷ λατρεύειν οἰομένων, μέχρις ἡ τελευταία πάντων ἡμέρα τὰς προθέσεις ἀπογυμνώσει.

Ἐκ τοῦ ιβ΄ λόγου.

18 ἀλλ' ἔμπης τά με θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει,
φθέγξομαι, οὐκ ἐθέλων μέν, ἀτὰρ λόγον ἔκτοθι ῥήξω
ψυχῆς, ὡς ὅτε ῥεῦμα βιώμενον ἔνδοθι λάβρῳ
πνεύματι, καὶ σήραγγας[41] ἐπιτρέχων, οὐκ ἐπίοπτα
καγχλάζει[42], καί πού τι διεκπίπτει δαπέδοιο,
ῥηγνυμένης ὠδῖνος ἀνὰ στόμα. Τοῖα πέπονθα.

Τὰ θερμὰ λουτρὰ[43] τοῦτον εἶναι τὸν τρόπον φησὶν ὁ Θεολόγος Γρηγόριος, ὡς ὑπόκειται πλῆθος ὑποχθόνιον· τοῦτο δὲ βιαζόμενον τὸ ὕδωρ στενωποὺς ὑποτρέχει, καὶ τῇ βίᾳ στενοχωρούμενον καχλάζει[44] (πᾶν γὰρ βιαζόμενον (f.214v) πῦρ ἀποβάλλει), διεκπίπτει δὲ τῶν στενωπῶν ἀναβράζον[45] καὶ πῦρ ἐρευγόμενον· εἰ δέ τις ἄλλος περὶ τῶν θερμῶν λόγος ἐστίν, πλάσμα τοῦτον ὑπολεπτέον[46].

83 Πουλίποδες πέτρῃσιν ἐειδόμενοι χρόα βύθῳ.

Πρὸς τοὺς ἀλλοτρόπους καὶ σχηματιζομένους εὐσέβειαν τοῦτό φησιν ὁ θεῖος Γρηγόριος, καὶ τοὺς ἐξομοιουμένους τοῖς πράγμασιν. Οἱ γὰρ ὀκτάποδες παγοῦροι τὸ σῶμα ταῖς πέτραις ἐξομοιοῦσιν, ὡς δοκεῖν τοὺς θηράτορας τῆς πέτρας ἐξοχὴν εἶναι τὸ φαινόμενον.

[41] *corr. Mai*] σίραγγας *cod.*
[42] *corr. Mai*] καχλάζει *cod.*
[43] *corr. PG*] λουετρὰ *cod. Mai.*
[44] *corr. PG*] κόχλαζει *cod. Mai.*
[45] *fere non liquet cod.*, ἀναβράζων *Mai*
[46] *corr. Mai*] ὑπολειπτέον *cod.*

APPENDICE SECONDA

LE PARAFRASI BIZANTINE

Nei manoscritti che tramandano i carmi II,1,13 e II,1,10 il testo delle poesie è talvolta accompagnato da alcune parafrasi anonime[1], composte in età bizantina in un momento non precisabile della trasmissione dell'opera gregoriana e delle quali si fornisce di seguito l'*editio princeps*[2].

Paraphr. 1 è attestata in due codici: il Marcianus gr. 82, siglato Ma, di cui si è già parlato nella sezione dedicata alla tradizione manoscritta in quanto tra i testimoni fondamentali dei carmi[3], e in:

Ambr. Ambrosianus gr. 683 (Q 77 sup.), membr. saec. XI, ff. 98r-115r.[4]

Mentre in Ma il testo poetico è suddiviso in gruppi di versi, il cui numero è variabile, seguiti di volta in volta dalla relativa spiegazione in prosa, l'Ambrosiano risulta privo dei carmi e trasmette unicamente parafrasi, testimonianza della fortuna ottenuta da tali composizioni e della loro circolazione autonoma rispetto alle poesie.

Paraphr. 1 venne elaborata, con buona probabilità, su quello che doveva essere il testo dei carmi presentato da Σ, come dimostra l'accoglimento delle lezioni caratteristiche di questa discendenza: mi riferisco, per *carm.* II,1,13, a ῥεῦμα (v. 20), presente nella corrispondente parafrasi (τὸ ὑπὸ γῆν ῥεῦμα ἐκεῖνο) e alla lezione χαλκός (v. 170) in luogo di χρυσός, confluita nel testo esegetico (καὶ ὁ χαλκός καὶ ὁ ἄργυρος).

Per quanto riguarda i rapporti tra *Ambr.* e Ma, un unico errore accomuna questi manoscritti: μετάχοντας per μετέχοντας in corrispondenza del v. 38 di II,1,13. Da escludere un rapporto di dipendenza tra i codici, sulla base degli errori e delle *lectiones singulares*: i casi più significativi sono segnalati in apparato. Se studi precedenti[5] hanno

---

[1] Sull'uso del termine parafrasi e sulla discussione in merito rimando a Bacci, pp. 48 s. nota 144.

[2] Si è scelto di adottare la denominazione dei testi come *Paraphr. 1*, *Paraphr. 2*, *Paraphr. 3* sulla base di studi precedentemente condotti da altri: in particolare cfr. Bacci, pp. 145 ss.; Baldoncini, pp. 193 ss.; Marziali, pp. 215 ss.; Moroni, *Nicobulo*, pp. 415 ss.; Tasso pp. 308 ss. ; Vox, pp. 194 ss.

[3] Sul codice e la sua bibliografia cfr. *supra*, p. 34.

[4] Sul manoscritto cfr. Ae. Martini – D. Bassi, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I-II, Mediolani 1906 (fotorist. Hildesheim-New York 1978), pp. 788 s.; Palla, *Anecdota*, p. 177 e nota 22; Bacci, pp. 49; 141; Moroni, *Nicobulo*, p. 305.

[5] Mi riferisco a Moroni, *Nicobulo*, p. 306.

notato che il codice Ma presenta un testo parafrastico indipendente da quello dei carmi, nel caso di II,1,13 e II,1,10 non si riscontrano invece elementi che provino una divergenza tra il testo parafrastico e quello originale.

Come è già stato evidenziato da Moroni, *Nicobulo*, p. 305, *Paraphr.* 1 si contraddistingue dalle altre per un maggior impegno letterario ed esegetico: l'autore non si è limitato a ricalcare l'ipotesto poetico, modificando soltanto l'*ordo verborum* e il lessico, ma tende ad arricchirlo, inserendo espressioni e precisazioni utili alla comprensione dei versi di più difficile esegesi. Attenzione costante del parafraste è spiegare le numerose metafore di cui è intessuto il testo. In corrispondenza dei vv. 41 s. di *carm.* II,1,13 (Πῶς δέ τε σῦς μονόφορβος ἐμὴν δηλήσαθ' ἁλωήν; / Πῶς μήνη σκοτέεσσα τόσον κλέος ἀμφεκάλυψε;), l'autore chiarisce la serie di allegorie che esprimono l'azione del Diavolo ai danni della Chiesa: Πῶς δὲ ὁ ἄγριος σῦς τὴν ἐμὴν ἄμπελον, τὴν ἐκκλησίαν, κατελυμήνατο; Πῶς ἡ σκοτεινὴ σελήνη, ὁ κακοῦργος διάβολος... πῶς τοσαύτην ἰσχὺν καὶ δύναμιν περιεκάλυψεν. Lo stesso *modus operandi* trova riscontro anche nella parafrasi di II,1,10, dove in corrispondenza del v. 8 di *carm.* II,1,10 (Ὡς ἱερῶν τῆλε βάλεν τεκέων) si specifica l'identità dei sacri figli, da cui Gregorio lamenta di essere stato separato, da individuare nei fedeli della chiesa costantinopolitana: ὅπως μὲ τῶν ἐμῶν τέκνων τῶν ἱερῶν τῶν πιστῶν ἀπεστέρησε. Altre aggiunte rispetto al testo poetico sono individuabili in corrispondenza del v. 93 di II,1,13, in riferimento alla locuzione ἐμὴν χάριν per la Manna celeste, spiegata con κατὰ χαρίν ἐμὴν· ἐμοῦ γὰρ τὸ φιλοτίμημα τοῦτο· ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην, o nella parafrasi relativa a *carm.* II,1,10 v. 10 καὶ πέτρης ἐκπροχέοντα ῥόον dove viene esplicitata l'allusione al miracolo dell'acqua scaturita dalla roccia compiuto da Mosè nel deserto, καὶ ἄλλον Μωυσῆν γνωριζόμενον ἐκ πέτρας ὕδωρ προχέοντα.

Se il gusto esegetico è prerogativa di *Paraphr.* 1,[6] va tuttavia precisato che *Ambr.*, il testimone più antico, trasmette un testo decisamente più ricco e prolisso, dove le singole parole dell'ipotesto gregoriano vengono di norma rese con coppie di sinonimi, mentre Ma appare più conciso. Alcuni esempi relativi al carme II,1,13. Il secondo emistichio del v. 11 ὁμοίϊα πᾶσιν ἔχοντες viene parafrasato dall'Ambrosiano con ἔσωθεν δὲ ὁμοίως πᾶσιν ἔχοντες καὶ τῶν πολλῶν οὐδὲν διαφέροντες, mentre l'espressione τῶν πολλῶν οὐδὲν διαφέροντες, un'aggiunta rispetto al testo del carme, non trova riscontro in Ma. Al v. 13,

[6] Tra gli elementi di diversità tra *Ambr.* e Ma segnalo anche alcune inversioni: sempre nella parafrasi di II,1,13, in corrispondenza del v. 121 si legge ἦν ἀνεκτὸν *Ambr.*, ἀνεκτὸν ἦν Ma, e in corrispondenza del v. 157 ταῖς χερσὶ τοῦ Χριστοῦ *Ambr.*, ταῖς τοῦ Χριστοῦ χερσὶ Ma.

dove Gregorio conclude τὰ δ' ἔρδετε ὡς μάλ' ἐλαφρά, le parafrasi scrivono πράττετε δὲ ὑμεῖς τὰ ἐλαφρὰ ταῦτα καὶ κουφότατα *Ambr.*; πράττετε δὲ ὑμεῖς τὰ ἐλαφρὰ ταῦτα Ma. Ancora più vistosa la differenza nella parafrasi relativa ai vv. 198-201 ...εἰ δὲ καλύπτοι / μῦθον ἐμὸν πολιήν τε νέων θράσος, ἠὲ κολοιῶν / οὖλον ἐπικρώζοντες ἐμοὶ νέφος ἀφραδίῃσι, / μαρτύρομ' ἀθανάτοιο Θεοῦ χέρα..., a proposito dei quali leggiamo εἰ δὲ νικᾷ τοὺς ἐμοὺς λόγους καὶ τὴν ἐμὴν σύνεσιν τὸ θράσος τῶν ἀπαιδεύτων..., ἐπικρώζοντες ἐμοὶ διὰ μωρίαν καθάπερ πλῆθος κολοιῶν, εἰ οὖν νικᾷ τοὺς ἐμοὺς λόγους τὸ ἄτακτον τῶν πολλῶν καὶ ἀπαιδεύτων, μαρτύρομαι in *Ambr.*; εἰ δὲ νικᾷ τοὺς ἐμοὺς λόγους τὸ θράσος τῶν ἀπαιδεύτων..., ἐπικρώζοντες ἐμοὶ διὰ μωρίαν καθάπερ πλῆθος κολοιῶν, μαρτύρομαι in Ma. Di fronte a possibili difficoltà di comprensione, il copista dell'Ambrosiano sente la necessità di riprendere le fila del discorso e sceglie di richiamare la parafrasi dei versi antecedenti, ripetizione non presente in Ma.

Paraphr. 2, che doveva caratterizzare la famiglia Δ, è tradita dai seguenti manoscritti: il Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156, siglato Mq e il Vaticanus gr. 497, Vb[7].

Per quanto riguarda la disposizione della parafrasi, Mq presenta il testo parafrastico in una colonna che affianca quella del carme[8], mentre in Vb i componimenti poetici sono divisi in ampie sezioni, ciascuna delle quali è seguita dalla corrispondente spiegazione.

La derivazione dei due testimoni fondamentali da comune esemplare perduto sembra essere garantita da due errori: mi riferisco all'omissione dell'esegesi del v. 97 di II,1,13 e alla forma ποίμνησαν per ποίμνην in corrispondenza del v. 141. Diversi gli *errores* separativi: per Mq ricordo θεμέλεοι per θεμέλιοι (II,1,13 v. 5), ἀνακαχὰζει per ἀνακαχλὰζει (II,1,13 v. 22), χρόαι per χρόαις (II,1,13 v. 83), νοήμα per νοήματα (II,1,13 v. 212) e l'omissione di οὐδὲ σύμβουλος οὐ (II,1,13 v. 204); per ciò che concerne Vb si segnalano le omissioni di μᾶλλον (II,1,13 v. 17) e di μεγάλου (II,1,10 v. 4) e, come errori e lezioni non difendibili, λόγω per λόγον (II,1,13 v. 25), θαλαττηπόρος per θαλαττοπόρος (II,1,13 v. 54), μενεσθώ per μενέτω (II,1,13 v. 101), θλίβεσθε per θλίβοισθε (II,1,13 v. 106).

Questa seconda parafrasi anonima mostra una maggiore aderenza al testo dei carmi rispetto a *Paraphr.* 1: tuttavia, sebbene il parafraste tenda a spiegare il testo poetico vocabolo dopo vocabolo, nel caso dei nostri carmi non mancano parti in cui l'esegesi risulta arricchita da alcuni interventi e puntualizzazioni, come in corrispondenza del v. 169 (κάκιστον ἔχειν

[7]Su questi manoscritti cfr. *supra*, 'La tradizione manoscritta'. Differentemente da studi precedenti su *paraphr.* 2 (cfr. in particolare Bacci, p. 142), nel caso di II,1,13 e II,1,10 non si è preso in considerazione il Parisinus Coisl. gr. 56, siglato D, *codex descriptus* di Mq in quanto non risulta utile ai fini della costituzione del testo.

[8] Precisamente la colonna che riporta il testo della parafrasi è sempre quella a destra in Mq, mentre in D occupa la parte sinistra dei fogli versi e destra dei fogli *recti*.

πλέον), dove si legge πλέον ἔχειν τὸν κάκιστον καὶ τὰ πρῶτα φέρεσθαι; ai vv. 171 s. dove, a proposito dei ὅσσα τ' ἀρίστοις / ἕσπεται ὑστατίοισιν ἐν ἤμασιν ἀμφιτάλαντα l'autore precisa εἰς ἀντίδοσιν τῆς ἐνταῦθα κακοπαθείας; infine al v. 177 in cui al nome di Pietro si aggiunge τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων. In un caso *Paraphr*. 2 si discosta significativamente dall'ipotesto: mi riferisco al v. 81 (θῶπες ἐρισθενέων χθαμαλοί, χθαμαλοῖσι λέοντες), quando nella resa prosastica della metafora l'autore aggiunge arbitrariamente la menzione della scimmia, scelta suggeritagli forse dal tradizione contrasto dell'animale con il leone nelle *sententiae* e nei proverbi popolari: τῶν μέγα δυναμένων κόλαχες πίθηκοι καὶ ἐν πιθήκοις λέοντες. Si riscontra anche in questa parafrasi il costante ricorso a coppie sinonimiche: tra i moltissimi casi segnalati in apparato, menziono a titolo esemplificativo al v. 30 di II,1,13 σείεται parafrasato con δονεῖται καὶ περισείεται; al v. 87 νήϊδες con ἀμύητοι καὶ ἀμέτοχοι; al v. 115 ὄνειαρ con κέρδος καὶ ὄφελος; al v. 123 δαμεῖεν con λιθοβοληθεῖεν καὶ ἀναιρεθεῖεν; al 141 χαζομένῳ con ὑποχωροῦντι καὶ φεύγοντι; al v. 187 ἐξαπάφησαν con ἐξαπατήσαντας καὶ παρακρουσαμένους. Talvolta il parafraste ripropone la parola presente nel carme e aggiunge ad essa un termine di significato analogo: al v. 72 γελοΐϊον è reso nella parafrasi con γελοῖον καὶ ἄτιμον; al v. 74 βοόωντος con βοῶντος καὶ λέγοντος; al v. 75 αἴσχεα con αἶσχος... καὶ ὄνειδος; al v. 151 μεριζόμενοι con μεριζόμενοι... ἀποκρινόμενοι. Talvolta la parafrasi di Mq risulta più semplice di quella offerta da Vb a motivo dell'omissione di alcune parole; è probabile, come è già stata notato in studi precedenti[9], che la disposizione in colonna del testo parafrastico abbia portato all'eliminazione di alcuni termini per l'esigenza di far corrispondere ciascun verso alla corrispettiva parafrasi.

Il prospetto delle parafrasi bizantine si conclude con *Paraphr. 3*, che doveva caratterizzare l'esemplare Σ[10] e che si presenta come la più povera e pedissequa: l'anonimo autore rimane sempre aderente al dettato poetico, di cui ricalca la costruzione sintattica, aggiungendo gli articoli e sostituendo i vocaboli poetici con parole di uso comune. Come già visto in *Paraphr*. 2, si registra anche in questo caso la tendenza a sostituire un termine con più sinonimi[11].

Questo tipo di esegesi è testimoniato dai codici Pc, La, S, Ri e B, nei quali il testo parafrastico è riportato sulla colonna di destra di ciascun foglio, e da D e E/X, in cui la parafrasi si presenta sotto forma di glosse interlineari, trascritte con un inchiostro rosso e

[9] Mi riferisco a Bacci, p. 142; Baldoncini, pp. 195 s.; Marziali, p. 217, Tasso, p. 311.
[10] Cfr. Palla, *Studi*, p. 56; Moroni, *Nicobulo*, p. 308.
[11] Sulle caratteristiche di questa parafrasi cfr. Moroni, *Nicobulo*, pp. 308 ss.

quindi leggibili solo ad un esame autoptico: in questo caso il copista non ricopia esattamente il testo di *Paraphr.* 3, ma scrive i vocaboli impiegati nel testo prosastico sopra le corrispondenti parole del carme, limitandosi talvolta ad aggiungere solo articoli, preposizioni o a segnalare differenti desinenze. Sempre *Paraphr.* 3 risulta essere la fonte da cui i codici fondamentali Pa, Mb e Cg attingono la maggior parte delle glosse che, ora marginalmente, ora tra un verso e l'altro, accompagnano il testo del carme[12].

Come ho già dichiarato in riferimento alla tradizione manoscritta del testo dei carmi, anche per quello parafrastico i dati ricavati dal confronto tra i testimoni non risultano di per sé sufficienti a definire con chiarezza la parentela tra i manoscritti. Gli elementi emersi confermano in parte i rapporti delineati per la trasmissione dei carmi e, in ogni caso, non sono in contrasto con la ricostruzione proposta. Come risulta dallo studio di Moroni, *Nicobulo*, pp. 308 s., sui carmi II,2,4 e II,2,5, anche per i componimenti in oggetto dall'esemplare Σ si sono originate, a quanto pare, due redazioni differenti della parafrasi per via dei progressivi cambiamenti caratteristici di questo genere letterario: la prima è testimoniata dai codici Pc, La S Ri (ramo λ) e l'altra da B e E/X (ramo σ). Rispetto alla ricostruzione della studiosa, che non prende in analisi la famiglia Δ in quanto essa non risulta trasmettere II,2,4 e II,2,5, per i carmi di nostro interesse va considerato anche il codice *Parisinus gr.* 56 (D). Tale manoscritto, oltre ad essere testimone della *Paraphr.* 2[13], è caratterizzato dalla presenza di glosse interlineari derivate da *Paraphr.* 3. Il codice infatti, pur collocandosi nella discendenza di Mq, ha ricevuto una revisione sulla base di un testimone della famiglia Σ[14]: nel nostro caso tale revisione non interessa il testo del carme, motivo per cui il codice non è stato annoverato tra i fondamentali, ma è testimoniata dalla presenza nel manoscritto della *Paraphr.* 3. I dati a nostra disposizione non permettono tuttavia di identificarne la posizione all'interno della discendenza.

La derivazione del testo parafrastico di Pc, La, S e Ri dallo stesso esemplare λ è testimoniato soltanto da un unico errore, πολλοῖς per πολλαῖς (II,1,13 v. 46). La più stretta vicinanza tra Pc La e S (derivati da λ^4) rispetto a Ri, già osservata nell'ambito della tradizione manoscritta, non trova nessuna conferma. Invece, alcune lezioni errate o indifferenti proprie unicamente di Pc e S provano l'esistenza di λ^5: mi riferisco a δέδωκε per ἔδωκεν (II,1,13 v. 35), αἰσχάταις per ἐσχάταις (II,1,13 v. 61), εἰδέαν per ἰδέαν (II,1,13 v. 113), περοώεν per περῶεν (II,1,13 v. 205). Per ciò che concerne il codice La, anche nel testo parafrastico

[12] Su questi manoscritti e la relativa bibliografia cfr. *supra*, 'La tradizione manoscritta'.
[13] Tale parafrasi è trascritta nei fogli in una colonna accanto a quella dei carmi. Cfr. *supra*, nota n. 7.
[14] A riguardo cfr. Palla – Kertsch, pp. 57 ss. e Gertz, pp. 109 s.

trovano riscontro interventi riconducibili ad una mano più recente, già siglata come La[2], che corregge errori[15] o aggiunge glosse marginali[16].

Nell'ambito del ramo σ non sono emersi significativi errori comuni a B e E/X, tali da confermare una più stretta parentela tra i manoscritti. Tra essi costituisce un caso particolare il codice B, che testimonia un testo parafrastico riconducibile sì a *Paraphr.* 3 ma compromesso da moltissimi errori. Tra questi, a titolo esemplificativo, segnalo:

II,1,13: v. 79 ἀπλήτους per ἀπλήστους, v. 90 λέγειτε per λέγοιτε, v. 105 ὄρος per ὄρη; v. 115 ὀφέλος per ὠφέλημα, v. 123 φονευθείεν per φονευθείησαν;

errori di omofonia: per II,1,13 in corrispondenza di v. 21 ὑποτρέχων per ὑποτρέχον, v. 69 θάλλων per θάλλον, v. 97 κοιναὶ per κοινὴ;

errori di caso: per *carm.* II,1,13 al v. 58 τοὺς ὄχλους in luogo di τοῦ ὄχλου, al v. 88 συναπτομένῳ per συναπτομένης, al v. 196 τῆν ἀδικίαν per τῇ ἀδικίᾳ, in *carm.* II,1,10 v. 34 σιωπῇ per σιωπὴν;

frequenti omissioni che coinvolgono parole e gruppi di parole (II,1,13: v. 2 τοῦ μεγάλου, v. 35 παθὼν, v. 68 περιφράγμα τῶν ἀρίστων, v. 109 παλαιὸν, ταῖς σαρξὶν, v. 119 μένοντας, v. 121 μόνης, v. 188 τοῦ μεγάλου, v. 194 ὦ τοῦ θανάτου) o interi versi (vv. 9,173,175,193, 200).

Agli errori legati all'imperizia del copista di B va aggiunta, per un difetto di rilegatura, l'impossibilità di leggere con chiarezza parti di parole scritte nei margini interni del manoscritto: ne risulta un testo di *Paraphr.* 3 sfigurato, che, come ha specificato Moroni, *Nicobulo*, pp. 310 s., poco aggiunge a quanto leggiamo nel testo degli altri discendenti del ramo. Per questo motivo ho seguito la scelta della studiosa di non presentare un'edizione distinta per la parafrasi testimoniata da B, utilizzando il codice soltanto quando sia utile a ricostruire meglio la 'storia' del testo parafrastico.

Sono inoltre da ricondurre a *Paraphr.* 3, come ha già messo in evidenza Moroni, *Nicobulo*, pp. 311 s., i due lessici gregoriani editi dal Kalamakis, trasmessi rispettivamente dal *Parisinus Coislinianus* 394 (citato come *Lexica*) e dal *Casinensis Arch. Abbatiae* T 550 (*Lexicon*)[17]. Se molti esempi potrebbero non essere particolarmente significativi a confermare

[15] A titolo esemplificativo si segnalano le correzioni di θαύματα in θύματα (II,1,13 v. 37), συντρίβοισθε in συνθλίβοισθε (II,1,13 v. 106) e μέμνων in μένων (II,1,13 v. 207).

[16] Tra i numerosi casi riscontrati, segnalo, sempre in relazione alla parafrasi di *carm.* II,1,13, l'aggiunta di αὐτίκα dopo ἀμέλει in corrispondenza del v. 125, τὸ πρόναον dopo τῶν τοίχων in corrispondenza del v. 138, ἦν βατὸς dopo τοῖς Ἀμμανίταις in corrispondenza del v. 185. Di tali glosse non si è dato conto in apparato.

[17] Per la bibliografia sui due codici menzionati rimando a Moroni, *Nicobulo*, p. 311 nota 35.

la derivazione del lessico dall'esegesi bizantina di tipo 3 – come per il lemma δ 39 δημοβόροι presente in *Lexicon*, p. 269, glossato con δημοσιοφάγοι, voce presente non solo in *paraphr.* 3 ma anche in *paraphr.* 1 - diverso è il caso del lemma η 4 ἠ κολοιῶν registrato da *Lexicon*, p. 279 e spiegato con ἢ τῶν θορυβητικῶν ἀνδρῶν, espressione coincidente con l'esegesi che *Paraphr.* 3 offre del verso di Gregorio (vv. 199 s. ἠὲ κολοιῶν / οὖλον ἐπικρώζοντες ἐμοὶ νέφος ἀφραδίῃσι). Per i carmi in oggetto tuttavia, differentemente da quanto è avvenuto per lo studio di altri testi poetici gregoriani, il confronto con i lessici non è risultato particolarmente utile ai fini della costituzione del testo o dell'analisi della tradizione; per non appesantire eccessivamente l'apparato critico, nell'edizione di *Paraphr.* 3 si è tenuto conto dei lessici solo qualora confermino alcune lezioni attestate dai manoscritti.

Per quanto riguarda i criteri della presente edizione, si avverte che sono stati tacitamente corretti gli errori di accentazione, varianti grafiche, separazioni scorrette ed errori di omofonia. Non sono state registrate le *lectiones singulares* né quelle palesemente errate, fatto salvo il caso in cui si è voluto presentare il panorama completo della tradizione del testo parafrastico. *Paraphr.* 1 e *Paraphr.* 2 presentano un apparato negativo: per *Paraphr. 3* l'apparato, di norma negativo, diviene talvolta positivo per questioni di maggior chiarezza. In esso i manoscritti che presentano glosse interlineari riconducibili a *Paraphr. 3* sono segnalati solamente quando le lezioni in essi presenti risultano utili al fine della costituzione del testo e a fornire un quadro più completo della tradizione manoscritta. Analogamente si è fatto per i due lessici editi dal Kalamakis. I numeri delle note sono riferiti alla singola parola che precede, salvo diversa indicazione.

ANONYMI PARAPHRASIS PRIMA
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN
QUOD INSCRIBITUR «AD EPISCOPOS»*

Ὦ ἱερεῖς, οἱ θυσίας ἀναφέροντες τῶν θεῶν χωρὶς αἵματος. Ὦ φύλακες τῶν ψυχῶν μεγαλόδοξοι, οἱ ταῖς ὑμετέραις χερσὶ φέροντες τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου Θεοῦ, οἱ εἰς ἓν ἄγοντες τὸν Θεὸν τοῖς ἀνθρώποισι, οἱ θεοὺς τοὺς ἀνθρώπους ποιοῦντες.

Ὦ θεμέλια κόσμου καὶ βίου φῶς καὶ στήριγμα τού λόγου. Ὦ διδάσκαλοι τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς. Ὦ χριστοφόροι οἱ τοῖς ὑπερέχουσι θρόνοις ἐγκαθήμενοι, ὑψηλοί, οἱ ἐνευφραινόμενοι τοῖς εὐκόσμοις θεάτροις τοῖς εὐειδέσιν, οἱ ἱστάμενοι ὡς ἐν σκηναῖς ἐν ξυλίνοις ποσίν,

οἱ ἀσθενεῖς λαλοῦντες, καὶ ὑποκρινόμενοι τὴν εὐσέβειαν ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ ὁμοίως πᾶσιν ἔχοντες καὶ τῶν πολλῶν οὐδὲν διαφέροντες[1]. Ὑμεῖς μὲν παίζετε ταῦτα, ἅπερ καὶ παίζετε καὶ ὑποκρίνεσθε ἀπρεπῶς. Καὶ ἀπαιτεῖτε βαρέα τοὺς διδασκομένους, πράττετε δὲ ὑμεῖς τὰ ἐλαφρὰ ταῦτα καὶ κουφότατα[2].

Ἐγὼ δὲ εἰ καὶ πάντες κακόν με καὶ ἄδικον ἡγεῖσθε καὶ διὰ τοῦτο διώκετε με ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου χοροῦ, βάλλοντες ἐπ' ἀλλήλοις λοιδορίαις ὡς βέλεσιν ἀφανέσι καὶ φανεροῖς, ὅπερ καὶ ἀρέσκει ὑμῖν, ἀλλ' ὅμως ἐκεῖνα φθέγξομαι πρὸς ὑμᾶς, ἅπερ ἔχω ἐν τῇ ψυχῇ · οὐ βουλόμενος μὲν εἰπεῖν, εἴπω δὲ καὶ φανερὸν τὸ βούλημα ποιήσομαι τῆς ψυχῆς· τοιαῦτα γὰρ ἔπαθον, οἷα πάσχει τὸ ὑπὸ γῆν ῥεῦμα ἐκεῖνο, γὰρ βιαζόμενον ὑπὸ πνεύματος σφοδρότατον, καὶ σήραγγας ὑπερχόμενον, ἀφανῶς καχλάζει στενοχωρούμενον, καὶ ποῦ ῥηγνυμένης τῆς ὠδῖνος τῇ βίᾳ τοῦ πνεύματος, ἀναστομούμενον διέξεισι τῆς γῆς ἄνωθεν. Τοιαῦτα αὐτὸς πέπονθα. Καὶ οὐ δύναμαι φέρειν ἔσωθεν τὴν ὀργήν, ἀλλ' ὑπομείνατε εἴ τινα καὶ λόγον ἐρῶ δάκνοντα, γέννεμα λύπης. Παραμυθία γὰρ καὶ θεραπεία τις ἐστί λύπης καὶ ἐν τῷ ἀέρι τὴν ἀθυμίαν εἰπεῖν.

Τὸ σῶμα τοῦτο τοῦ Χριστοῦ, τὸ μέγα καὶ τίμιον, ἡ δόξα τοῦ βασιλέως ἤτοι ὁ λαὸς τῆς ὅλης γῆς τῶν Ῥωμαίων, ἦν ὅτε ἦν ἔθνος ἄπιστον· νῦν δὲ ὅτε κτήμα

---

*Notae: *Ambr.* = Mediolanensis Ambrosianus Q 77 sup., saec. XI, ff. 98r-115r; Ma = Venetus Marcianus gr. 82 (coll. 373; olim card. Bessarionis <467>), saec. XIII, 352v-362r.

[1] καὶ τῶν πολλῶν οὐδὲν διαφέροντες] *deest in* Ma.

[2] καὶ κουφότατα] *deest in* Ma.

γέγονε τοῦ Θεοῦ ἄλλοτε ἄλλῃ φέρεται, καθάπερ κῦμα πολυταράχου θαλάσσης ἢ καθάπερ φυτὸν ὑπὸ μεγάλων ἀνέμων κατασειόμενον.

Ὁ λαὸς οὗτος δι' ὃν[3] ὁ Θεὸς οὐρανόθεν κατῆλθε, τὴν ἰδίαν δόξαν κενώσας ἐν σπλάγχνοις θνητοῖς καὶ ἐμίχθη τοῖς ἀνθρώποις, εἰς ἓν συνελθὼν θεός τε καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων παθῶν μεγάλην τιμὴν κατεβάλετο, τὸ γὰρ ἴδιον δέδωκε σῶμα, καὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ αἷμα εἰς λύτρον τῆς ἡμετέρας ἀφροσύνης ἐξέχεε καὶ ἕτερα πολλὰ ἐπιδέδωκε θύματα, τοὺς μετὰ ταῦτα τῷ κόσμῳ τὸν λόγον ἐγκατασπείραντας, καὶ ἀπὸ πικρᾶς χειρὸς γλυκεροῦ θανάτου μετέχοντας[4] ἵνα δοξάσωσι τὸν Θεὸν Λόγον καὶ διὰ λόγου, καὶ διὰ τῶν οἰκείων αἱμάτων τὸ αἷμα τιμήσωσι τοῦ Χριστοῦ.

Τίς ταράσσει τοῦτο τὸ σῶμα; Πόθεν ἡμῖν τοσοῦτον ὄνειδος; Πῶς δὲ ὁ ἄγριος σῦς τὴν ἐμὴν ἄμπελον, τὴν ἐκκλησίαν, κατελυμήνατο; Πῶς ἡ σκοτεινὴ σελήνη, ὁ κακοῦργος διάβολος, ὁ λυσσῶν ἀεὶ καθ' ἡμῶν, πῶς τοσαύτην ἰσχὺν καὶ δύναμιν περιεκάλυψεν; Ἐπεὶ μὴ ἐδυνήθη τὸ ὅλον γένος τῶν ἀνθρώπων καταβαλεῖν, φθονῶν αὐτοῖς ἀφ' ὅτου[5] τὸν Ἀδὰμ ἐξῶσε τοῦ παραδείσου καὶ τῆς ἀθανάτου ζωῆς, ἀπατήσας διὰ τοῦ θανατηφόρου καρποῦ, καὶ ἀεὶ ἐνυβρίζων πολλοῖς καὶ μεγάλοις δόλοις καὶ πειρασμοῖς (ἀνάψας δὲ ὁ σπινθὴρ τοῦ λόγου καὶ ὥσπερ πυρσὸς ὑψωθεὶς[6] πᾶσαν τὴν γῆν ἐπέδραμε περιβόητος, οἱ διῶκται δὲ καὶ πλέον ἐστήριξαν τοὺς πιστοὺς βεβαιωθέντας διὰ τῶν ἁγίων μαρτύρων), ἐπεὶ οὖν οὐκ ἐδυνήθη ὁ διάβολος τὸ ὅλον γένος διὰ τῶν πρώτων αὐτοῦ μηχανημάτων καταβαλεῖν ὡς ἐβούλετο, τοῦ τῆς πίστεως λόγου πᾶσαν περιλαβόντος τὴν οἰκουμένην, δεύτεραν ἐξεύρετο μηχανὴν δολεράν. Ὡς γὰρ ἔγνω τὸν στρατὸν τοῦ Χριστοῦ καρτερόν τε καὶ ἰσχυρόν, τοῖς στρατηγοῦσιν ἐπισκόποις ὀλέθριον μῖσος ἐνέβαλε· καὶ γάρ, πίπτοντος τοῦ ἡγεμόνος, ὅλος ὁ στρατός πίπτει καὶ συναπόλλυται. Ποντοπόρον δὲ νῆα κακὸς ἐβύθισεν ἄνεμος ἢ πέτραις διερρήξε τὴν πλέουσαν κυβερνήτου χωρίς. Ὡς αὔτως δὲ καὶ οἴκους καὶ πόλεις καὶ χοροῦς καὶ νῆας καὶ ἅρματα καὶ ποίμνην κατέβλαψεν ἡ ἀπειρία τοῦ ἡγεμόνος. Πρὸς εἰδότας ὁ λόγος τὴν ἡμετέραν κακίαν, οἵτινες ἐσμὲν πρόεδροι τοῦ λαοῦ.

Πρῴην μὲν τοῖς ἀνδροφόνοις πολεῖς ἦσαν τεταγμέναι φυγαδευτήριοι,

---

[3] δι' ὃν] ἴδιόν Ambr.

[4] *scripsi*] μετάχοντας Ambr.Ma.

[5] ἀφότου Ma.

[6] ἀνάψας... ὑψωθεὶς] ἀνάψας δὲ καὶ ὡς πυρσὸς ὑψωθεὶς ὁ σπινθὴρ τοῦ Λόγου Ma.

60 καὶ τόπος τις ἦν ἀφωρισμένος τοῖς ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἀφιεμένοις θύμασι, καί τις τόπος ἔχθρος[7] ἐν ἐσχάταις δὲ ἡμέραις· οἱ περὶ τοῦ Χριστοῦ κακῶς φρονοῦντες Ἰουδαῖοι ἔξω τῆς πόλεως ἐκένωσαν τὸ αἷμα αὐτοῦ μισθὸν τοῦ ἀτιμήτου κακὸν καὶ ὀλίγον ἔχοντες, οὐκ ἐξ ἀέκοντος, μὲν ἐπεὶ θεός ἐστι ὁ[8] ἀκράτητος

65 ἀνθρωπίναις χερσὶν ὅτε βούλεται· ὁμῶς δὲ ἐξεκένωσαν. Πρῴην μὲν οἷον οὕτως, ὡς εἶπον, ὑποτεταγμένοι τόποι τοῖς τε θύμασιν ἦσαν καὶ ταῖς σφαγαῖς.[9] Νῦν δὲ πάντες, ὅσοι ξένοι καὶ ὅσοι τῆς ἡμετέρας αὐλῆς, ἕνα τόπον οἴδασι καὶ φλυαρίας καὶ θανάτου· τὸ βῆμα τοῦτο, τὸν ἅγιον προτοῦ χῶρον, τὸ ἔδαφος τῶν ἐναρέτων, τὴν δόξαν τῶν ἐκκρίτων ἀνδρῶν, τὸ βῆμα τὸ θεῖον τὸ θαλλὸν ταῖς ἀγγελικαῖς χοροστασίαις,

70 τὸ κάγκελλον λέγω τὸ μεσὸν τῶν δύο κόσμων, τοῦ τε μένοντος καὶ τοῦ παρερχομένου, τὸν ὅρον τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἀνθρώπων. Ἦν οὖν ὁ τόπος οὗτος τοῦ βήματος, ἦν ποτε σεπτὸς τε καὶ τίμιος. Νῦν δὲ γέλωτος ἄξια τὰ πραττόμενα, ὅτε πᾶσιν ὁ δρόμος ἐντὸς τῆς ἀκλείστου θύρας ἐστιν, ὡς τε δοκῶ κήρυκος ἀκούειν βοῶντος ἐν μέσῳ·

75 «Ἴτε[10], ἔλθετε ὅσοι κακίας ἐρασταί, ὅσοι ὄνειδος ἐστὲ τῶν ἀνθρώπων, ὅσοι δοῦλοι γαστρός, ὅσοι ἀλαζόνες, ὅσοι ἀναίσχυντοι, ὅσοι κενόδοξοι, ὅσοι ἀκρατοπόται, ὅσοι πλάνοι, ὅσοι λοίδοροι, ὅσοι βλακώδεις, ὅσοι ψεῦσται καὶ ὑβρισταί, ἔλθετε ταχέως· καὶ οἱ ἐπίορκοι, δημοσιοφάγοι,

80 οἱ βάλλοντες χεῖρας ἐπ' ἀλλοτρίοις κτήμασι χαλεπάς, δεῦτε φθονεροί, δόλιοι, δεῦτε ἄπιστοι, κόλακες τῶν πλουτούντων ταπεινοί, λέοντες δὲ τοῖς ἀσθενέσι καὶ ταπεινοῖς, πολυσύνθετα ζῷα, λέοντες πάνθηρες, καιροῦ τοῦ πολυστρόφου θεράποντες, πολύποδες ταῖς πέτραις ἐξομοιούμενοι κατὰ τὸ εἶδος διὰ τὸ ποικίλον τοῦ λόγου καὶ ἄστατον, ὦ ἀρτίγαμοι δεῦτε καὶ ὑμεῖς ὅσοι ἀκόλαστοι ὅσοι ἀρτιγενέιοι

85 ὅσοι κλέπται τῆς ἡδονῆς, οἱ ἔχοντες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀηέριον ἔρωτα, τὸν ἕκτον κακῶς βλέπειν, ὅτε ἐκφύγητε[11] τὸ φανερὸν[12] ἀκολασταίνειν, ἄπειροι τῶν πνευματικῶν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων, νεοφανεῖς, ἠσβολωμένοι καὶ ὥσπερ ἐμπεπρησμένοι, ὅτι μὴ ἔστιν εἰς ταῦτα[13] συνελθεῖν[14] πνεύματι τὴν φαυλότητα. Δεῦτε ἐνταῦθα θαρροῦντες, ἑτοῖμος ὁ θρόνος πᾶσιν, ἔλθετε.

---

[7] ἔχθρας Ma

[8] *deest in* Ma.

[9] Πρῴην μὲν οἷον... σφαγαῖς] *deest in* Ma.

[10] ὅτι Ambr.

[11] ἐκφύγοιτε Ma.

[12] φανερῶς Ma.

[13] ταυτὸν Ma.

[14] τῷ *add.* Ma.

Κλίνατε τοὺς νέους ὑμῶν τραχήλους ταῖς τῶν ἐπισκόπων δεξιαῖς, πᾶσι γὰρ ἥπλωνται προθύμως τῶν ἐπισκόπων αἱ χεῖρες καὶ τοῖς θέλουσι καὶ τοῖς μὴ θέλουσι.

Μάννα πάλιν, ὃ ξένος ἐκεῖνος ὄμβρος· συνάγετε ὁ βουλόμενος ἐν τοῖς κόλποις ὑμῶν ὃς θέλει πλέον, ὃς δὲ ὀλίγον κατὰ χάριν ἐμήν· ἐμοῦ γὰρ τὸ φιλοτίμημα τοῦτο· ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην. Εἰ δὲ βούλεσθε μηδὲ κατὰ τὴν ἡμέραν ἀργεῖτε τοῦ σαββάτου, ἀλλὰ καὶ ἐν ταύτῃσι ἄγετε τὸ μάννα,

κἀν ἐν ταῖς ἀπλήτοις χερσὶ κατασήποιτο. Πᾶσιν ὁ ἀὴρ κοινὸς ἥπλωται, κοινὴ δὲ ἡ γῆ, κοινὸς δὲ ὁ μέγας οὐρανὸς καὶ ὅσα δ'[15] οὐρανὸς τοῖς ὀφθαλμοῖς δεικνύει, κοινὴ δὲ τῶν ὑδάτων ἡ χάρις, κοινοὶ καὶ[16] οἱ θρόνοι. Μέγα θαῦμα, οὐδὲ Σαοὺλ ἦν ἐρῆμος προφητικοῦ χαρισμάτος ἀλλὰ προεφήτευε.

Μή τις οὖν ἀροτήρ[17], μὴ τέκτων, μὴ σκυτοτόμος, μὴ θηρευτής, μηδέ τις βάναυσος, μηδείς τις πόρρω στηκέτω, μὴ δὲ ἄλλον καταδέξοιτο ἔχειν διδάσκαλον θεῖον. Κάλλιον γὰρ κρατεῖν καὶ ἄρχειν ἢ κρατεῖσθαι καὶ ἄλλῳ πείθεσθαι. Ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ χειρῶν τὴν ἀξίνην, τὸ σκέπαρνον, ὁ δὲ τὸ ἄροτρον

ῥίψας ὃς δὲ τὸ δέρμα καὶ ὁ θηρευτὴς τὰ ὄρη καταλιπὼν καὶ ὁ χαλκεὺς τὴν πυράγραν, ἐνταῦθα πάντες ἔλθοιεν, συμπνίγοισθε δὲ περὶ τὴν θείαν τράπεζαν στενούμενοι καὶ στενοχωροῦντες. Ὁδ' ἰσχυρότερος ἐκβαλλέτω τὸν ἀσθενέστερον, κἀν τῶν τιμίων τις ἦ καὶ τοῖς θρόνοις ἐνίδρωσε, κἀν γηραιὸς καὶ τὰς σάρκας δεδαπανημένος καὶ οὐρανόφοιτης ἐστὶ

κἀν τὸν κόσμον τοῦτον ἀτιμάζει καὶ μετὰ Θεοῦ βούληται μοῖραν ἔχειν, κἀν νεκρός ἐστιν ἐν τοῖς ζῶσι, θύτης τε καὶ θῦμα τοῦ Παντάνακτος ὑπάρχων Θεοῦ. Εἰκόνα μέν τις ἔγραψεν ἀπὸ εἰκόνος ἀρχετύπου, στησάμενος τὴν ἀρχέτυπον ἔμπροσθεν αὐτοῦ, ἡ σανὶς δὲ ὑπεδέξατο τὴν μορφήν· ὑμᾶς δὲ βλέπων τίς, ἀπεναντίας ἷμιν ὁδεύτω.

Καὶ τοῦτο μόνον ἔσται τοῖς βλέπουσι ὄφελος ἀπὸ τῆς ὑμετέρας[18] φαυλότητος[19]».

Ὁ μὲν οὖν κῆρυξ τοιαῦτα δοκεῖ μοι κηρύττειν ὁ μεγαλοφώνος. Ἐγὼ δὲ φοβοῦμαι τὸ ἀκουσθέν μοι παρὰ τοῦ θείου Μωσέως, ὅστις μόνος ἔνδον[20] τῆς νεφέλης εἰσδὺς Θεόν εἶδε φανερῶς, τοὺς ἄλλους δὲ προσέταξεν ἱσταμένους ὑπὸ τοῖς πρόποσι τοῦ ὄρους,

---

[15] ὁ Ma.
[16] κοινή καὶ Ambr.
[17] ἀνὴρ Ambr.
[18] ἡμετέρας Ambr.
[19] κακότητος Ma.
[20] ἀπὸ Ambr.

120 καθαροὺς ἐκ καθαροῖς ἱματίοις, μόνης εἰσακούειν τῆς θείας φωνῆς τρέμοντας. Οὐδὲ γὰρ ἦν ἀνεκτὸν[21] οὐδὲ τοῖς θηρσὶν αὐτοῖς ἐπιβαίνειν τοῦ θείου ἐκείνου τόπου[22], μή πως[23] καὶ ἀπόλοιντο ὑπὸ τῶν ῥηγνυμένων πετρῶν. Φοβοῦμαι δὲ καὶ τὸν θάνατον τῶν παίδων τοῦ Ἀαρὼν, οἵτινες δὴ τὰ θυμιάματα

125 ξένῳ ἐπιθέντες πυρὶ ξένως καὶ ἀπώλοντο τηνικαῦτα, καὶ ὁ τῶν θυσιῶν τόπος τοῖς παισὶν ἐγένετο θανάτου, καὶ παῖδες ὄντες τοῦ τοσούτου τὴν ἀρετὴν ὁμῶς τῷ τολμήματι συναπέθανον. Ὡς αὔτως καὶ τοῖς τοῦ Ἠλεὶ παισὶν ἐπῆλθε χαλεπὸς θάνατος διότι λαίμαργον εἶχον ψυχὴν καὶ γὰρ ἔβαλον[24]

130 τὰς ἀναγνοὺς χεῖρας αὐτῶν ἄνωθεν τῶν ἱερῶν λεβήτων καὶ οὐδὲ ὁ Ἠλεὶ τὴν ὀργὴν ἐξέφυγεν, ἀλλ' ἡ γαστριμαργία τῶν παίδων καὶ αὐτὸν ἔβλαψε, δίκαιον ὄντα καί τοι ἀεὶ ὀνειδίζοντα τοὺς παῖδας καὶ ἐπιπλήσσοντα[25]. Εἰ δὲ τοσαύτη ἡ ὀργὴ ὑπάρχει μικροῖς ἁμαρτήμασι,

135 ποταπῆς δεῖ προσδοκίαν ἔχειν ἐπὶ μείζοσι πλημμελήμασι. Καὶ σὲ δέ, τὴν κιβωτὸν τὴν οὕτω τιμίαν καὶ ἔνδοξον, ὅστις ἔστησε περιτρεπόμενην διὰ βεβήλου χειρὸς ἀπέθανε παραυτίκα[26]. Τὰ ἐκτὸς δὲ τοῦ ναοῦ ἐρείσματα τὰ τοὺς τοίχους ὑποστηρίζοντα τὸν τοῦ Θεοῦ ναὸν ἄψαυτον ἔποικον χερσὶν ἀνάγνοις. Διὰ τοῦτο θρηνῶ, πίπτω δὲ ὑπὸ τοῖς σοῖς,

140 ὦ Χριστέ μου, ποσί, μή τις ἀπαντήσῃ μοι λύπη ὑποχωροῦντι ἐντεῦθεν. Ἀπέκαμον ἠγανάκτησα μαχόμενος πολὺν ἤδη χρόνον τοῖς ποιμέσι, ὡς λύκοις βλαπτικοῖς. Ἐξέλιπε δέ μοι ἡ ἰσχύς, ὀλίγον δέ τε[27] καὶ βραχὺν ἀναπνέω, τρυχόμενος καὶ ὑπὸ πολλῶν φροντίδων καὶ κόπων καὶ τοῖς ἡμητέροις ὀνειδισμοῖς.

145 Ὧν, οἱ μὲν περὶ θρόνων ἱερῶν μαχόμενοι, ὑπεναντίας[28] ἱστάμενοι, συχναῖς λοιδορίαις ἀλλήλους πλύνοντες, ἀκατάλλακτοι, ἐχθροὶ τυγχάνουσι καὶ ἀπόσπονδοι, εἰρήνην προσφωνοῦντες καὶ αἵματι καὶ φόνοις καλλωπιζόμενοι. Εἴθε ἂν ἐπλήρωσαν τὴν τῶν Γετθαίων δίκην,

150 τὴν δικαίαν ἐκείνην πληγήν, ἣν ἐπλήγησαν ἐν ταῖς ἕδραις ὑπὲρ τῆς κιβωτοῦ τιμωρούμενοι. Ἄλλοι δὲ τοῖς μαχομένοις ἑκατέρωθεν μεριζόμενοι,

---

[21] ἦν ἀνεκτόν] *inv. ord.* Ma.
[22] τοῦ θείου ἐκείνου τόπου] ἐκείνου τοῦ τόπου Ma.
[23] *om.* Ma.
[24] ἔβαλλον Ma.
[25] δίκαιον ὄντα... ἐπιπλήσσοντα] ἀεὶ καί τοι ὀνειδίζοντα τοὺς παῖδας καὶ ὑβρίζοντα ἐπιπλήσσοντα Ma.
[26] παρὰ χρῆμα Ambr.
[27] τι Ma.
[28] ἀπεναντίας Ma.

κλονοῦσι καὶ ταράττουσι καὶ τὴν Ἀνατολὴν καὶ τὴν Δύσιν[29], ὁ δὲ Θεός, ἤτοι ἡ ὀφειλομένη τιμὴ τῷ θεῷ ἀνθρώποις ἀπονενέμηται σαρκικοῖς, ἀφ' ὧν μαχομένων καὶ τὸ ὄνομα καὶ ἡ μάχη τοῖς ἄλλοις. Ἀπὸ τούτων γὰρ ὀνομάζονται καὶ ὑπὲρ τούτων μάχονται. Καὶ τούτου μὲν ὁ Πέτρος, ἐκεῖνος δὲ τὸν Παῦλον, καὶ ἄλλος τὸν Ἀπόλλω διδάσκαλον ἐπιγράφονται·

155 καί εἰσιν αὐτοῖς ἀπὸ Θεοῦ. Ὁ Χριστὸς δὲ μάτην ἐτρώθη ὑπὲρ ἡμῶν. Οὐ γὰρ ἀπὸ Χριστοῦ καλούμεθα, ἐξ ἀνθρώπων δέ, καί τοι καὶ ταῖς χερσὶ τοῦ Χριστοῦ[30] διαπλασθέντες τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἀναπλασθέντες τῷ τῆς ἐκείνου πλευρᾶς καταρρεῦσαντι τε αἵματι[31]. Τοσαύτη ἐπεχέθη ὡς ὁμίχλη τοῖς ἡμῶν ὀφθαλμοῖς, ἐπιθυμία δόξης κενῆς καὶ κτήσεως[32], τοσοῦτος φθόνος

160 χαλεπός, κατεσθίων[33] ἡμᾶς δικαίως καὶ ἀνήδονον ποιούμενος ἡδονήν. Καὶ ἡ μὲν πρόφασις τῆς μάχης ἡ Τριάς ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς μῖσος ἐστί κατ' ἀλλήλων ἀβέβαιον. Διπλοῦς γὰρ ἐστὶν ἕκαστος καὶ πολύμορφος, πρόβατον λύκον περικαλύπτων καὶ ἄγκιστρον ἐστὶν ἕκαστος[34] φέρων δολίως τοῖς ἰχθύσι τροφὴν θανάσιμον. Τοιαῦτα μὲν φρονοῦσιν οἱ ποιμένες καὶ πράττουσι· ὁ δὲ λαὸς ἀκολουθεῖ αὐτοῖς,

165 πρόθυμοι καὶ ἄλλως ὄντες εἰς κακίαν[35], δίχα τινὸς ἡγήτορος. Καὶ οὐκ ἔστιν ὅλως διάκρισις τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, οὔτε τῆς συνετῆς πολιᾶς οὔτε τῆς ἀπαιδεύτου νεότητος, οὔτε τοῦ μοχθηροῦ βίου καὶ πολυπόνου καὶ θεοειδοῦς οὔτε τοῦ ἀνειμένου καὶ μαλακοῦ. Εἷς νόμος κρατεῖ, τὸ πλέον ἔχειν τὸν κάκιστον. Εἴθε ἀπόλοιτο[36]

170 ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὅς τις πρῶτος ἀνήγαγεν εἰς τοὺς ἁγίους τούτους[37] θρόνους τοὺς βεβήλους ἄνδρας καὶ ἀμαθεῖς τοῦ καλοῦ. Αὐτῶν ὁ κόσμος ἢ τῶν αὐτῶν ὁ Θεὸς καὶ ὅσα τοῖς δικαίοις ἔσται ποτὲ ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, ἀντίρροπα τῶν πόνων αὐτῶν ἀγαθὰ καὶ ταῦτα τοῖς κακοῖς ἀποκείσθω. Οἱ δ' ἀγαθοὶ καμνέτωσαν ματαίως καὶ κοπιάτωσαν. Τοιαῦτα ἤρεσε τοῖς ψηφισαμένοις, ἄρχειν τοὺς πονηρούς, οὕτως ἤρεσε τοῖς ἡμετέροις δικασταῖς. Δικαιοσύνη μὴ πολιτευέσθω ·

175 Ὁμότιμα δὲ πάντα ἔστω· Χριστός, ἄνθρωπος, ἥλιος, ἀστήρ, φῶς, σκότος, ὁ ἀγαθός ἄγγελος καὶ ὁ ἑωσφόρος ὁ μηκέτι λάμπων. Τὰ ἴσα δὲ φέροι τῷ

---

[29] καὶ Ἀνατολὴν καὶ τὴν Δύσιν] ἀνατολήν τε καὶ δύσιν Ma.

[30] καί τοι καὶ ταῖς χερσὶ τοῦ Χριστοῦ] καί τοι ταῖς τοῦ Χριστοῦ χερσὶ Ma.

[31] πλευρᾶς καταρρεῦσαντι τε αἵματι] πλευρᾶς αἵματι Ma.

[32] Τοσαύτη... κτήσεως] Τοσαύτη ἐπεχέθη τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ὡς ὁμίχλη ἐπιθυμία δόξης κενῆς καὶ κτήσεως Ma.

[33] κατέσθε Ambr.

[34] *deest in* Ma.

[35] καὶ *add.* Ma.

[36] ἀπόλλοιτο Ambr.

[37] *om.* Ma.

Πέτρῳ ὁ θεοκτόνος Ἰούδας καὶ ἡ Σαμάρεια τοῖς Ἱεροσολύμοις καὶ ὁ χαλκὸς καὶ ὁ ἄργυρος καὶ ὁ σίδηρος
καὶ ὁ μάργαρος ἶσα φέροι τῷ ἀτιμωτάτῳ λίθῳ, ταῖς δὲ πηγαῖς ἶσαι ἐχέτωσαν αἱ χαράδραι· πάντα σὺν ἀλλήλοις εἰς τὸ αὐτὸ ἄγοιτο, καθάπερ ἦν ποτε ὅτε ἄτακτος ἦν ἡ πρωτόκτιστος ὕλη καὶ τὸν κόσμον ἐστὶ ἐγκυμονοῦσα, τὸν διακριθέντα οὔπω εἰδοποιηθέντα. Ἦν δὲ ὅτε οὐκ ἦν βάσιμος ὁ ναὸς ὁ μέγας τοῖς Μωαβίταις
οὐδὲ τοῖς Ἀμανίταις[38], ἐπεὶ δὴ ἐλύπησαν τὸν στρατὸν τῶν Ἰουδαίων. Ἄλλους δὲ ξυλοφορεῖν ἐτάξε καὶ ὑδροφορεῖν ὁ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς, ἐπεὶ δὴ αὐτὸν ἐξηπάτησαν. Ταῦτα τοῖς ἀναξίοις πατεῖν. Τὴν αὐλὴν τοῦ Θεοῦ τοῦ δὲ Λευὶ[39] τὴν γονὴν καὶ τὸ γένος ἐτίμησαν. Σκηνῆς γὰρ τῆς ἐπουρανίου ἐποίησεν αὐτὸν ὑπηρέτην·
καὶ ἐκεῖσε δὲ ἐν τῇ σκηνῇ διάκρισις ἦν καὶ νόμος καὶ περὶ τῶν θυσιῶν καὶ περὶ τοῦ ἐδάφους καὶ περὶ τῶν αἰρόντων τὰ σκεύη τὰ ἱερά[40]. Γὰρ ἄλλος ἄλλο τι ἔργον εἶχεν, ὅσα τε ἦν ἐν τῷ ναῷ καὶ ὅσα ἔξω αὐτοῦ ἐνεργοῦντες. Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν τοιούτοις νόμοις προεμάχουν τῆς ἀρετῆς· ἤτοι ὑπὲρ ἀρετῆς ἠγωνίζοντο· ἡμεῖς δὲ τῇ κακίᾳ δεδώκαμεν τὰς τιμάς· ὦ τοῦ θανάτου, ὦ τῆς ἀφροσύνης.
Τίς ταῦτα θρηνήσοι τραγῳδὸς πολλὴν ἔχων πεῖραν τῶν θρήνων; Παύσασθε, φίλοι· παυσώμεθα μοχθοῦντες καὶ πονοῦντες τῇ ἀδικίᾳ· τιμάσθω ὁ Θεὸς κἂν ὀψέ ποτε θυσίαις καθαραῖς. Εἰ μὲν δὴ πείσομεν ὑμᾶς, ὠφεληθησόμεθα· εἰ δὲ νικᾷ τοὺς ἐμοὺς λόγους καὶ τὴν ἐμὴν σύνεσιν[41] τὸ θράσος τῶν ἀπαιδεύτων καὶ τὸ σκολιὸν[42] ποικίλον τῶν θορυβούντων καὶ ταρακτῶν
ἐπικρώζοντες[43] ἐμοὶ διὰ μωρίαν, καθάπερ πλῆθος κολοιῶν, εἰ οὖν νικᾷ τοὺς ἐμοὺς λόγους τὸ ἄτακτον τῶν πολλῶν καὶ ἀπαιδεύτων[44], μαρτύρομαι καὶ ἐπικαλοῦμαι μάρτυρα τὴν χεῖρα τοῦ ἀθανάτου Θεοῦ καὶ τὴν φανερὰν[45] ἡμέραν, ἤ τις ὕστερον κατεσθίει τὴν κούφην ὕλην καὶ σφαλεράν, μαρτύρομαι[46] ὡς οὔκ εἰμι τοῖς τοιούτοις ποιμέσι σύνθρονος, οὐδ' ὁμόφρων, οὐδ' ὁμοεργός, οὐδέ σύμφρων[47], οὐδὲ σύμβουλος.
Ἀλλ' οἱ μὲν πορευέσθωσαν τὴν ἰδίαν αὐτῶν ὁδόν· ἐγὼ δὲ ζητῶ τοῦ Νῶε τὴν κιβωτόν, ὅπως ἐκφύγω τὸν ἀθάνατον θάνατον. Μετὰ ταῦτα δὲ ζητῶ πῶς

[38] Ἀμμανίταις Ma.
[39] λευὶ δὲ Ma.
[40] καὶ *add.* Ma.
[41] καὶ τὴν ἐμὴν σύνεσιν] *deest in* Ma.
[42] καὶ *add.* Ma.
[43] ἐπικράζοντες Ma.
[44] εἰ οὖν... ἀπαιδεύτων] *deest in* Ma.
[45] φονεραὰν Ma.
[46] *deest in* Ma.
[47] οὐδ' ὁμοεργός, οὐδέ σύμφρων] *om.* Ma

φύγω, καὶ ἀπὸ τῶν κακῶν καὶ πανούργων ἀνδρῶν πόρρω που διάγων αὐτῶν καὶ πῶς φύγω τῶν Σοδόμων τὸν ἐκ πυρὸς ὄμβρον, ἤτοι ζητῶ πῶς γένωμαι
210 τῶν τοῦ βίου τούτου κακῶν ἀνώτερος, ὧν ὁ δεσμὸς κατέχει τὸν πλανώμενον νοῦν, πῶς δὲ τοῦτο ποιῆσαι δυνήσομαι[48], γενόμενος ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῷ προσλαβὼν[49] καὶ ὅλος[50] ἔσω βλέπων καὶ γελῶν τὰς τῶν ἀνέμων πνοάς, αἵ δὴ[51] καὶ τῶν φρονίμων κονίουσι[52] τὰ πρόσωπα, καὶ θεῖα χαράσσων νοήματα ἐν τῇ ψυχῇ μου καὶ λαμπρὰ διηνεκῶς, τοῖς χείροσι νοήμασιν οὐδὲ ποτε ἐξιστάμενα, καὶ πελάζων τῷ φωτὶ τῆς τρισσοφαοῦς θεότητος ἐξ ὅλης μοῦ τῆς ψυχῆς
215 φθάσαιμι εἰς τον ἵλεων θρόνον τοῦ ἀθανάτου Θεοῦ· ὅπου δὴ πάντα γένεται τὰ ἡμέτερα φανερά, τὸ δὲ πλέον ἤτοι τὸ τίμον καὶ ἄξιον δόξης τότε[53] φανεῖται, ὅτε τὸ δικαιότατον ζυγὸν ἐν ταῖς χερσὶ γένηται τοῦ δικαιουτάτου Θεοῦ.

[48] ποίησαι δυνήσομαι] ποιήσομαι Ma.
[49] προσλαλῶν Ma.
[50] *om.* Ma.
[51] *om.* Ma.
[52] κοινοῦσι Ma.
[53] *om.* Ma.

ANONYMI PARAPHRASIS PRIMA
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN
QUOD INSCRIBITUR «AD COSTANTINOPOLITANOS SACERDOTES, ET IPSAM URBEM»*

Ὦ ἱερεῖς, οἱ τὰς ἀνειμάκτους θυσίας ἀναφέροντες τῷ Θεῷ καὶ λατρευταὶ τῆς μεγάλης ἐν Τριάδι μονάδος, ὦ νόμοι, ὦ βασιλεῖς οἱ ἐπ' εὐσεβείᾳ μεγαλυνόμενοι, ὦ κλεινὸν ἔδαφος, ὦ πόλις λαμπρὰ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου
νεωτέρα Ῥώμη, ἡ τοσοῦτον ὑπερφέρουσα τῶν ἄλλων πόλεων ὅσον ὑπέρ ἐστι τῆς γῆς ὁ κατάστερος οὐρανός, ὑμᾶς τοὺς εὐγενεῖς ἐπικαλέσομαι, πρὸς ὑμᾶς εἴπω· οἷά με εἰργάσατο ὁ φθόνος καὶ ὅπως με[54] τῶν ἐμῶν τέκνων τῶν ἱερῶν τῶν πιστῶν ἀπεστέρησε, πόρρω ποιήσασ' ἐκείνων[55] καὶ ταῦτα ἐπὶ πολὺν ἀγωνισάμενον με χρόνον καὶ ἄλλον ἥλιον ὄντα ταῖς τῶν δογμάτων ἀκτῖσι τὴν ἐκκλησίαν φωτίζοντα
καὶ ἄλλον Μωυσῆν γνωριζόμενον ἐκ πέτρας ὕδωρ προχέοντα. Ποία δικαιοσύνη ἐμὲ μὲν κοπιάσαι καὶ μυρίους ὑποστῆναι φόβους περὶ τῆς πόλεως ἄρτι τυπουμένης παρ' ἐμοῦ τὴν εὐσέβειαν, ἄλλον[56] ἐπὶ τοῖς ἐμοῖς καμάτοις εὐφραίνεσθαι, ἐξαίφνης ὑψωθέντα ἐπ' ἀλλότριον θρόνον,
ἐφ' οὗ με ὁ Θεὸς ἀνεβίβασε καὶ οἱ τοῦ Θεοῦ θεράποντες. Ταῦτα εἰργάσατο ἡ χαλεπὴ νόσος, ὁ φθόνος, ἡ φιλαρχία ταῦτα, οἱ τοῦ Θεοῦ θεράποντες, οἵ μάχην στεναγμῶν ἀξίαν ἔχοντες κατ' ἀλλήλους[57], οὐκ ἔμοιγε ταῦτα ποιοῦσιν ἀποδεκτά. Οὐ γὰρ τῆς αὐτῆς αὐτοῖς ἐγενόμην γνώμης θρασὺς στρατιώτης τύγχανων, οἶδας ταῦτα, Χριστέ μου,
οὐδὲ γὰρ ἤθελον ἄλλο τι προτιμᾶν τοῦ Χριστοῦ μου. Ἁρματία δέ μοι καὶ ἔγκλημα καὶ αἰτίαμα, ὅτι μὴ ὅμοια τοῖς ἄλλοις ἔπραττον καὶ ὅτι μὴ συμφέρομαι τούτοις καθάπερ μικρὰ ναῦς τῇ φορτηγῷ καὶ μεγάλῃ νηί. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τοῖς κουφοτέροις μισοῦμαι, οἳ δὴ καὶ τοῖς καιροσκόποις φίλοις αὐτῶν ἀνέῳξαν τὸ βῆμα τὸ ἅγιον ἀσεβῶς.
Ἀλλὰ ταῦτα μὲν λήθῃ κρύπτοιτο, ἐγὼ δὲ ἐντεῦθεν ὑποχωρήσας τέρψομαι τῇ ἡσυχίᾳ, πάντα ὁμοῦ καταλιπὼν τὰ βασίλεια, τὰς πόλεις, τοὺς ἱερεῖς

*Notae: *Ambr.* = Mediolanensis Ambrosianus Q 77 sup., saec. XI, ff. 115r-115v; Ma = Venetus Marcianus gr. 82 (coll. 373; olim card. Bessarionis <467>), saec. XIII, 362r-363v.

[54] *om.* Ma.
[55] ἐκείνων ἀπεστέρησε Ma.
[56] δε *add.* Ma.
[57] ἀλλήλων Ma.

ἀσπασίως καὶ ὡς ἐπόθουν τὸ πρότερον, ἡνίκα με ὁ Θεὸς ἐκάλεσε καὶ δι' ὀνειράτων νυκτερινῶν
καὶ διὰ φόβων μεγάλων τῶν ἐν τῇ θαλάσσῃ προσγενομένων μοι. Διὰ τοῦτο χαίρων τὸν φθόνον ἐξέφυγον, ἐκ μεγάλου δὲ χειμῶνος ἐν γαληνῷ λιμένι τὰς ἐλπίδας ὑπέδησα, ὅπου δὴ τὴν ψυχήν μου κουφίζων θείοις νοήμασι, θύσω καὶ σιγὴν ὡς τὸ πρότερον τοὺς λόγους.
Οὗτος ὁ λόγος τοῦ Γρηγορίου, ὃν[58] ἔθρεψεν ἡ γῆ τῶν Καππαδοκῶν, τῷ Χριστῷ πάντα ἀποδυσάμενον.

[58] τὸν Ambr.

ANONYMI PARAPHRASIS SECUNDA
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN
QUOD INSCRIBITUR «AD EPISCOPOS»*

Ὦ θυσιῶν ἀναιμάκτων ἱερουργοὶ καὶ ψυχῶν φύλακες, οἱ τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου Θεοῦ χερσὶν ὑμετέραις φέροντες, οἱ Θεὸν ἀνθρώποισι εἰς ἓν ἄγοντες,
ὦ κόσμου θεμέλιοι[1], βίου φῶς, ἔρεισμα λόγου, μυσταγωγοὶ τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς καὶ ὑψηλοί, Χριστὸν φέροντες ἐν ἑαυτοῖς[2], τῶν ὑψηλῶν θρόνων ὑπερκαθήμενοι, θεατρομανοῦντες καὶ ζῶντες πρὸς ἐπίδειξιν, ξυλίνοις ἐφεστῶτες ποσὶ κατὰ τοὺς ἐπὶ σκηνῆς παίζοντας
χάσκοντες ἀδρανὲς ὑπὸ προσωπείοις ξένοις, εὐσεβείας ὑποκριταί[3]· τὰ δὲ ἔνδοθεν[4] ὁμοῖα πᾶσιν ἔχοντες. Ὑμεῖς μὲν ἀσέμνως τὰ συνήθη παίζετε παίγνια καὶ σοβαρὸν φθέγγεσθε[5] καὶ τὰ βαρυτάτα τῶν κακῶν ὡς ἐλαφρὰ διατράττεσθε. Ἐγὼ δ' εἰ καὶ κακὸς
ὑμῖν νομισθείην καὶ ἔχθιστος καὶ τῆς ὑμετέρας ἀπορριφείην συναυλίας[6], πυκνοτέροις βαλλόμενος βέλεσι, φανεροῖς καὶ οὐ φανεροῖς, ὃ καὶ μᾶλλον[7] φίλον ὑμῖν, ἀλλ' ὅμως τὸ ἀπὸ καρδίας ὅ φασι φθέγξομαι, οὐκ ἐθέλων μέν, ὅμως δ' οὖν ἐκρήξω τὴν ὠδῖνα
τῆς ψυχῆς, ὥσπερ ὕδωρ ἐπὶ τὰ ἔξω βιαζόμενον λάβρῳ τῷ πνεύματι καὶ σήραγγας ὑποτρέχον, ἀφανῶς ἀνακαχλάζει[8] καὶ ἦχον ἐκδίδωσι κάτωθεν ὑποβρύχιον καί που τι καὶ τῆς ἐπιφαινομένης γῆς διεξέπεσε. Τοιοῦτό τι πέπονθα καὶ αὐτὸς οὐ δύναμαι κατασχεῖν ἐν βάθει τὸν θυμὸν· ἀλλὰ δοξάσθε
εἴ τινα καὶ λόγον[9] ἐρῶ, καρδίαν δάκνοντα, λύπης ἔκγονον. Φάρμακον ἐστὶν ἀλγηδόνος καὶ εἰς ἀέρα λόγος λαλούμενος. Τὸ μέγα Χριστοῦ σῶμα καὶ τίμιον, ἡ δόξα τοῦ παμβασιλέως, ὁ περιούσιος λαός, τὸ βασίλειον ἔθνος, ἦν ὅτε ἦν περιφανὲς καὶ μέγιστον. Νῦν δὲ τὸ θεῖον ἀνάθημα τῇδε κἀκεῖσε

---

*Notae: Mq = Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156, saec. XII, ff. 133r-143r (*ex quo codice pendet* Parisinus Coisl. gr. 56, saecc. XIV-XV, ff. 77v-84r [=D]); Vb = Vaticanus gr. 497, saec. XIII, ff. 262v-267v.

[1] θεμέλεοι Mq.
[2] μυσταγωγοὶ... ἐν ἑαυτοῖς] Χριστὸν φέροντες ἐν ἑαυτοῖς μυσταγωγοὶ τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς ὑψηλοὶ Vb.
[3] χάσκοντες... ὑποκριταί] εὐσεβείας ὑποκριταὶ χάσκοντες ἀδρανὲς ὑπὸ προσωπείοις ξένοις Vb
[4] δ' ἔνδοθεν Vb.
[5] φθέγγοισθε Vb *a.c.*
[6] ξυναυλίας Vb.
[7] *om.* Vb.
[8] ἀνακαχάζει Mq.
[9] λόγω Vb.

30 δονεῖται καὶ περισείεται, καθάπερ κῦμα θαλάττιον ἢ δένδρον ὑπὸ σφοδρῶν ἀνέμων τινασσόμενον. Λαὸς οὗτος δι' ὃν[10] ἀπ' οὐρανοῦ Θεὸς κατελήλυθε καὶ τὴν ἑαυτοῦ δόξαν κενώσας ἐν σπλάγχνοις ἐχωρήθη γυναικός, καὶ Θεὸς καὶ[11]
ἄνθρωπος[12] γέγονε καὶ συνανεστράφη ἀνθρώποις ὡς ἄνθρωπος
35 καὶ μεγάλης τιμῆς ἐξηγοράσατο τὸν ἄνθρωπον, τὸ θεῖον ἐκχέας αἷμα τῆς ἡμετέρας κακίας λυτήριον, ἄλλα τε πολλὰ προσήνεγκε θύματα, τοῦς μετέπειτα ποιμένας καὶ διδασκάλους, οἳ τὸν πικρὸν θάνατον ἡδέως ὑπέστησαν ἵνα λόγῳ τόν θέον Λόγον καὶ τὸ Αἷμα τιμήσωσιν αἵματι·
40 Τίς ὁ τοῦτο τὸ σῶμα κλονῶν καὶ ἀναστατῶν; Πόθεν ἐμοὶ τοσοῦτον ὄνειδος; Πῶς μονιὸς ἄγριος τὴν ἐμὴν ἄμπελον κατενεμήσατο καὶ ὡς ἐν σκοτομήνῃ τοσαύτην δόξαν περιεκάλυψεν ὁ λυσσώδης καὶ κακομήχανος, βασκαίνων γὰρ ἀνθρώποις ἀφ'
45 οὗ τοῦ παραδείσου καὶ τῆς ἀθανάτου ζωῆς τὸν πρῶτον ἐξέβαλεν ἄνθρωπον καρπῷ θανατηφόρῳ, δελεάσας αὐτὸν ἐπεὶ πολλοῖς καὶ ἰσχυροῖς παλαίσμασι χρώμενος, οὐχ οἷός τε ἦν οἰκείοις δόλοις ὅλον τὸ γένος, ὡς ἐπόθει[13], καταβαλέιν (ἀλλὰ καὶ ὁ τοῦ κηρύγματος λόγος καθάπερ πύρσος ἀρθεὶς γῆν ἐπέδραμε σύμπασαν[14] καὶ οἱ
50 διώκοντες τῇ ὑπομονῇ τῶν μαρτύρων πλέον τὸ γένος ἐστήριξαν), ἑτέραν ἐτράπετο καὶ εἰς δεύτεραν ἀπέβλεψε μηχανήν. Ὁ πολέμιος, ὡς γὰρ ἔγνω τὸν στρατὸν καρτερόν, τοῖς ἡγεμόσιν ἐνέβαλε νεῖκος ὀλέθριον. Καὶ γάρ, στρατηγοῦ πίπτοντος, ὅλον τὸ στρατιωτικὸν ταπεινοῦται καὶ νεύει πρὸς γῆν ὥσπερ καὶ θαλαττοπόρος[15] ναῦς, οὐκ ἔχουσα κυβερνήτην, ὑπ' ἀνέμων βίας ἀνατέτραπται
55 καὶ πέτραις προσρήγνυται. Καὶ συνελόντι φάναι, πόλεις, οἰκίας, χορούς, ἅρματα, βουκόλια, ποίμνια, βλάβην μεγίστην περιέβαλεν ἀπειρία καὶ σπάνις τοῦ προστατέυοντος. Ἴσασι τὸ λεγόμενον καὶ τὴν ἡμετέραν κακίαν οὐκ ἀγνοοῦσιν[16], ὅσοι λαοῦ πρόεδροι. Πάλαι μὲν τοῖς ἀνδροφόνοις φυγαδευτηρίας πόλεις οἷ τότε ἀπέταξαν καί τις
60 τόπος ἦν ἀπροσδέκτοις καὶ ἀποβλήτοις ἀφιερωμένος θύμασιν, ἔσχατον δὲ καὶ ἀγρὸς ἐπεκλήθη τις αἵματος, ὅπερ οἱ κακόφρονες ἀπὸ Χριστοῦ τολμηρῶς καὶ θρασέως ἐξεκένωσαν τοῦ ἀτιμήτου μισθὸν κακὸν καὶ βραχύτατον ἔχοντες, οὐκ ἄκοντος μὲν αὐτοῦ, τοῦτο τολμήσαντες, ἄληπτος γὰρ

---

[10] δ' ὃν Vb.
[11] *om.* Vb.
[12] ἓν Vb.
[13] ἐπόθη Vb.
[14] ξύμπασαν Vb.
[15] θαλαττηπόρος Vb.
[16] κακίαν οὐκ ἀγνοοῦσιν] οὐκ ἀγνοοῦσιν κακίαν Vb.

χερσίν, ὁπηνίκα θελήσει Θεός· ὅμως δ' οὖν ἐξεκένωσαν. Νῦν δε παρανομίας καὶ θανάτου τόπος εἷς ἅπασι, καὶ ξένοις καὶ ἡμετέροις, τὸ σεπτὸν τοῦτο πρότερον ἔδαφος καὶ ἀνδράσιν ἐκλεκτοῖς βασίμον, τὸ βῆμα φημὶ τὸ θεῖον καὶ ἀγγελικὴν χοροστασίαν κυκλούμενον τὴν ἱεράν,

κιγκλίδα τὴν μέσην τῶν δύο κόσμων, τοῦ τε παρερχομένου, τοῦ τε μένοντος, τὸ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μεθόριον. Ἦν ὅτε ἦν. Ἄρτι δὲ γελοῖον καὶ ἄτιμον, ἡνίκα τῆς θύρας ἀκλείστου μενούσης, πᾶσιν ὁ δρόμος ἄνετος εἰς τὰ ἄδυτα· δοκῶ μοι κήρυκος ἀκούειν ἐν μέσοις βοῶντος καὶ λέγοντος·

«Δεῦρο πάριτε πάντες ὅσοι κακίας αὐτόχειρες, αἶσχος ἀνθρώπων καὶ ὄνειδος, κροκοίλιοι, πλατυαύχενες, ἀλαζόνες, ἀναίσκυντοι, πλάνοι, σπῶντες τὸν ἄκρατον, φιλοσκώμμενες, λαμπρὰ καὶ μαλακὰ φοροῦντες ἐσθήματα, ψεῦσται[17], ὑβρισταί, ἐπίορκοι τῶν δεμοσίων,

λυμεῶνες τῶν ἀλλοτρίων, ἅρπαγες, δόλιοι, φθόνου καὶ ἀπιστίας ἔμπλεοι[18], τῶν μέγα δυναμένων κόλαχες πίθηκοι καὶ ἐν πιθήκοις λέοντες, ῥευστὰ μετακλινόμενοι καὶ τῷ πολυστρόφῳ καιρῷ δουλεύοντες, πολύποδες ταῖς χρόαις[19] τῶν πετρῶν συμμεταβαλλόμενοι, νεόγαμοι, ζέοντες, ἔτι χνοῶντες τὴν παρειάν·

ἢ κλέπται τῆς φυσικῆς πυρώσεως, ἐν ὀφθαλμοῖς τὴν φιλίαν ἐναέριον ἔχοντες ὅταν τὸ φανερῶς ἀσελγαίνειν ἐκκλίνητε, τῶν οὐρανίων ἀμύητοι καὶ ἀμέτοχοι, νεολαμπεῖς ὁμοῦ καὶ ἀλαμπεῖς, ἅτε τῆς[20] μοχθηρίας συνερχόμενης τῇ λαμπηδόνι τοῦ πνευμάτος. Ἔλθετε δεῦρο θαρροῦντες, πᾶσιν ὁ θρόνος ἕτοιμος.

Εὐτρεπεῖς οἱ χειροθετήσοντες καὶ μὴ θέλοντας καὶ δεξιαῖς ὑποκλινοῶντες αὐχένας νεάζοντας. Μάννα πάλιν, ἀπ' οὐρανοῦ ξένος καὶ ἀσυνήθης ὑετός· συλλέγετε πάντες, ἐγκολπίζεσθε πάντες, ἐμοῦ χάριν, ὁ μὲν πλέον, ὁ δὲ ἔλαττον. Εἰ δὲ βούλεσθε, μὴ δὲ τοῦ σαββάτου τῆς ἀπραξίας φείδεσθε

καὶ τάχα σῆψιν ἐν τοῖς ἀπλήστοις ὑμῶν χερσὶν ὑποστήσεται. Κοινὸς μὲν πᾶσιν ἀήρ, κοινὸς δὲ οὐρανός, κοινὴ γῆ[21], κοινὴ θάλατα, κοινοὶ καὶ οἱ τῆς ἀρχιερωσύνης θρόνοι. Θαῦμα μέγα, καὶ Σαοὺλ οὐκ ἀλλότριος χάριτος ἀλλὰ προφήτης.

Καὶ αὐτὸς μητ' οὖν ἀρότρῳ γῆν ἀνατέμνων, μὴ τέκτων, μὴ σκυτοτόμος, μὴ κυνηγέτης, μὴ δὲ[22] βάναυσος αὐτὸς μενέτω[23] πόρρωθεν, μὴ δὲ ἀρχέσθω τις

---

[17] καὶ *add.* Vb.
[18] φθόνου καὶ απιστίας ἔμπλεοι] φθονεροὶ ἄπιστοι Vb.
[19] χρόαι Mq.
[20] *om.* Vb.
[21] *explanationem v.* 97 *om.* MqVb.
[22] *om.* Vb.
[23] μενεσθώ Vb.

ὑπὸ σοφωτέρου καὶ ἄκρου τὴν ἀρετήν. Κάλλιον γὰρ κρατεῖν, ἢ τῷ κρατοῦντι πείθεσθαι.᾽Αλλ᾽ ὁ μὲν ἐκ χειρῶν ῥιψάτω τὸν πέλυκα, ὁ δὲ τὸ ἄροτρον
105 ἄλλος τὰ ξύλα καὶ ἄλλος τὰ δέρματα καὶ τὴν πυράγραν ἕτερος καὶ πάντες ἐνταῦθα συντρέχοντες, περὶ τὴν ἀργίαν θλίβοισθε[24] τράπεζαν, συμπνιγόμενοι καὶ συμπνίγοντες. ῾Ο δ᾽ ἰσχυρὸς[25] ἀπελαυνέτω τὸν ἀσθενέστερον, καὶ τὸν ἄριστον πολλάκις, καὶ τῷ θρόνῳ προσταλαιπωρήσαντα τοῖς ὑπὲρ ἀρετῆς ἀγωνίσμασι, πολιόν, τετρυχωμένον σαρξίν,
110 ἀτιμάζοντα κόσμον, εἰς οὐρανὸν ἀνατρέχοντα[26], μετὰ Θεοῦ μοῖραν ἔχοντα, νεκρὸν ἐν ζῶσι, θύτην καθαρὸν τοῦ Παντάνακτος. Εἰκόνα μέν τις ἔγραψεν εἰκόνα προστησάμενος ἑτέραν ἀρχέτυπον καὶ τὴν μορφὴν ὁ πίναξ ὑπεδέξατο· ὑμᾶς δέ τις ὁρῶν, τὴν ἐναντίαν τρεπέσθω καὶ φευγέτω τὴν μίμησιν.
115 Καὶ τοῦτο μόνον ἀπὸ τῆς ὑμῶν κακίας μέγα κέρδος καὶ ὄφελος». Τοιαῦτα μὲν ὁ μεγαλοφωνότατος κῆρυξ. Ἐγὼ δὲ πέφρικα λίαν ἐκεῖνο τὸ δέους ἄξιον ὃ περὶ Μωυσέος ἤκουσα, ὃς εἴσω τῆς νεφέλης μόνος γενόμενος ἐμφανῶς εἶδε Θεὸν, τοὺς δὲ ἄλλους[27] ἐκέλευσε ὑπὸ τοὺς πρόποδας τοῦ ὄρους μένοντας
120 καθαροὺς ἐν ἐσθήμασι καθαροῖς, δεδοικότας καὶ τρέμοντας μόνης ἐπακούειν τῆς θείας φωνῆς. Οὐ γὰρ ἀσφαλὲς οὐδὲ θηρίοις αὐτοῖς πατεῖν οὐρανίου Θεοῦ[28] ἔδαφος, μὴ καὶ λίθοις λιθοβοληθεῖεν καὶ ἀναιρεθεῖεν κακῶς[29]. Δέδοικα δὲ καὶ τῶν παίδων ᾽Ααρὼν τὸν οἴκτιστον θάνατον,
125 οἳ ξένῳ πυρὶ τὰς θυσίας ἀναλώσαντες, παρευθὺ καὶ ξένον ὑπέστησαν ὄλεθρον ἐν αὐτῷ θανάτῳ θέντες τῷ χώρῳ τῶν θυσιῶν καὶ τὴν τιμωρίαν οὐ διέδρασαν καί περ ᾽Ααρὼν τοῦ μεγάλου παῖδες τυγχάνοντες. Ὡς δὲ καὶ τοῖς υἱοῖς Ἠλεὶ χαλεπὸς ἀπήντησεν ὄλεθρος διὰ τὴν γαστριμαργίαν αὐτῶν καὶ
130 τὸ χερσὶν ἀνιέροις τῶν ἱερῶν λεβήτω ἅπτεσθαι. Οὐ μὲν οὐδ᾽ αὐτὸς ᾽Ηλεὶ τὴν δίκην ἐκπέφευγεν, ἀλλὰ καί[30], δίκαιος ὤν, τῆς παρανομίας τῶν παίδων παραπέλαυσε, καίτοι[31] καὶ ὀνειδισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐπιπλήξεσι καθαπτόμενος[32]. Εἰ δὲ τοιαύταις ἁμαρτίαις ὀργὴ τοσαύτη θεόθεν ἐπενήνεκται,

---

[24] θλίβεσθε Vb.
[25] καὶ ἄλκιμος *add.* Vb..
[26] ἀτιμάζοντα... ἀνατρέχοντα] εἰς οὐρανὸν ἀνατρέχοντα κόσμον ἀτιμάζοντα Vb.
[27] δ᾽ ἄλλους Vb.
[28] πατεῖν οὐρανίου θεοῦ] οὐρανίου θεοῦ πατεῖν Vb.
[29] καὶ αναιρεθεῖεν κακῶς] κακῶς καὶ αναιρεθεῖεν Vb.
[30] *om.* Vb.
[31] γε *add.* Mq.
[32] καὶ ἐπιπλήξεσι καθαπτόμενος] καθαπτόμενος καὶ ἐπιπλήξεσι Vb.

πόσος φόβος ἐστὶν ἐπὶ κακοῖς πλείοσιν. Ἀλλὰ καὶ τὴν σεπτὴν κιβωτὸν χερσὶ βεβήλοις ἀνορθοῦντες ἐπεχειρήσας πίπτουσαν, θάνατον αὐτίκα τὸ ἐπιτίμιον εὕρατο. Οἶδα δὲ καὶ ὑποστηρίγματα τοῦ ναοῦ τῶν τοίχων ἔξωθεν τὸ θεῖον διατηροῦντα, τέμενος χερσὶν ἄφαυστο. Διὰ τοῦτο θρηνῶ καὶ προκυλινδοῦμαί σου τῶν ποδῶν,

Χριστὲ βασιλεῦ, μή μοι τις ἀπαντήσειε κάκωσις ὑποχωροῦντι καὶ φεύγοντι. Κέκμηκα λύκοις ποιμέσι μαχόμενος λυμαινομένοις τὴν ποίμνην σου[33] χρόνον μακρόν. Ἐξέπτη δέ μου σχεδὸν ἡ ψυχή τῶν τακερῶν καὶ κατισχνωμένων μελῶν καὶ ἀναπνέω βραχύ τι καὶ ἀδρανές, κόποις κατακαμπτόμενος καὶ ἡμετέροις αἴσχεσιν.

Οἱ μὲν γὰρ περὶ τῶν ἱερῶν θρόνων μαχόμενοι καὶ ἀλλήλοις ἀντικαθιστάμενοι, συχνοτέροις κακοῖς βαλλόμενοι καὶ βάλλοντες, ἀκαταμάχητοι πολεμισταὶ πεφύκασι καὶ εἰρήνην κηρύττοντες, γαυριῶσιν ἐφ' αἵματι. Εἴθε τὴν τῶν Γετθαίων ἔνδινον ποινὴν ἀναπληρώσαιεν, τὴν πληγὴν ἐπίσης ἐκείνοις[34] ἐν ταῖς ἕδραις ἔχοντες.

Οἱ δὲ ἑκατέρωθεν μεριζόμενοι καὶ εἰς ἀντιπάλους μοίρας ἀποκρινόμενοι, Δύσιν τε καὶ Ἑῴαν συνταράττουσι, Θεὸν καταγαγόντες εἰς σαρκῶν ταπεινότητα, ἀφ' ὧν μαχομένων ἄλλοις προσγέγονε καὶ μάχη καὶ ὄνομα· Παῦλος ἐμός, Πέτρος σός, ἐκείνου δὲ Ἀπολλώς, θεοὶ χρηματίζουσι, ὁ δὲ Χριστὸς[35] μάτην ἐσταύρωται. Οὐ γὰρ ἀπὸ Χριστοῦ καλούμεθα νῦν, ἀλλ' ἐξ ἀνθρώπων φθαρτῶν, ἐκείνου καὶ χερσὶν πλασθέντες καὶ λυτρωθέντες τῷ τιμίῳ αὐτοῦ[36] αἵματι. Τοσοῦτον ἐπεσκότησε τοῖς ἡμετέροις ὀφθαλμοῖς ἢ κενοδοξίας ἔρως ἢ κτήσεως ἢ φθόνος χαλεπὸς ἐκτήκων τὰ ὄμματα, χαίρων κακοῖς, δικαίως κολάζων τοὺς ἔχοντας. Καὶ πρόφασις μὲν ἡ Τριάς ἐστι, τὸ δ' ἀληθὲς ἔχθρα καὶ τὸ πρὸς ἀλλήλους ἄπιστον[37]· διπλοῦς ἐστὶν ἕκαστος, πρόβατον ἔξωθεν λύκον περικαλύπτον ἔνδοθι[38] καὶ χαλκὸς ἐνεδρεύων ἰχθύας ἐν πικρῷ δελέατι. Τοιαῦτα μὲν οἱ ποιμένες· ἕπεται δὲ ὁ λαός, ἔγγιστα πρόθυμοι πρὸς τὸ κακὸν καὶ ἡγεμόνος ἄνευθεν. Οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ διάκρισις, οὐ συνετῆς πολιᾶς οὐκ ἀσυνέτου νεότητος, οὐκ ἐπιπόνου βίου καὶ θεοειδοῦς οὐκ ἐκλύτου καὶ μαλακοῦ. Εἷς νόμος ἐστι, πλέον ἔχειν τὸν κάκιστον καὶ τὰ πρῶτα φέρεσθαι. Ὡς ἀπόλοιτο κακῶς ἐκεῖνος ἀνήρ, ὁ τῶν τοιούτων πρωτουργὸς καὶ πρωταίτιος. Αὐτῶν ἔστω κόσμος, αὐτῶν Θεὸς καὶ τὰ ἀποκείμενα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ κατὰ

[33] *correxi*] ποίμνησαν MqVb *ut vid.*
[34] *om.* Vb.
[35] ὁ δὲ Χριστὸς] Χριστὸς δὲ Vb.
[36] τιμίῳ αὐτοῦ] *om.* Vb.
[37] ἔχθρα καὶ τὸ πρὸς ἀλλήλους ἄπιστον] καὶ τὸ πρὸς ἀλλήλους ἄπιστον καὶ ἔχθρα Vb.
[38] ἔνδοθεν Vb.

τὴν τελευταίαν ἡμέραν εἰς ἀντίδοσιν τῆς ἐνταῦθα κακοπαθείας· οἱ δ' ἀγαθοὶ καὶ θεοφιλεῖς ἄνδρες μοχθείτωσαν διακενῆς. Τοιαῦτα τοῖς ἡμετέροις ἀρέσκει δικασταῖς. Φυγὰς οἰχέσθω τῶν ἐντεῦθεν ἡ δίκη .

Πάντα ἔστωσαν ἓν Χριστός, ἐπίκηρος ἄνθρωπος, ἥλιος, ἀστήρ, σκότος, φῶς ἄγγελος, φωτὸς Ἑωσφόρος ἀλαμπής, ἐξισούσθω καὶ Πέτρῳ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων ὁ θεοκτόνος Ἰούδας καὶ Ἱεροσολύμοις ἡ ἀποστάτις Σαμάρεια. Ἐχέτω τὰ ἴσα χρυσὸς ἄργυρος[39] καὶ μάργαρος καὶ σίδηρος καὶ λίθος[40], χαράδραι τε[41] καὶ πηγαί. Πάντα ὁμοῦ φερέσθω εἰς ἓν ἀλλήλοις ἀναπεφυρμένα, καθά ποτε ἦν πρὶν ἢ μορφὴν καὶ εἶδος λαβεῖν[42] τὴν πρωτόγονον ὕλην, ἔτι τὸν κόσμον ἀδιάκριτον ὠδίνουσαν.

Ἦν δ' ὅτε Μοαβίταις καὶ Ἀμμανίταις οὐδὲ εἰσιτητὸν ἦν εἰς θεῖον ναόν, ἐπεὶ τὸν Ἰσραηλίτην λαὸν παρώργισαν καὶ λύπην περιέβαλον. Ἄλλους δὲ ξυλοκόποις καὶ ὑδροφόροις ἐγκατέταξεν ὁ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς, ἐξαπατήσαντας καὶ παρακρουσαμένους[43] αὐτόν. Ταῦτα μὲν τοῖς κακοῖς. Τοὺς δὲ ἀπὸ τῆς Λευιτικῆς φυλῆς ἐδόξασαν λειτουργοὺς ἀυτοὺς θέμενοι τῆς ἐπουρανίας σκηνῆς·

κἀνταῦθα θυσιῶν ὅροι καὶ τόπου καὶ πόνου διάκρισις. Ἄλλος γὰρ ἄλλα τῶν ἔργων μετεχειρίζετο, ὅσα τε[44] τοῦ ναοῦ καὶ ὅσα τῶν ἔξωθεν. Ἐκεῖνοι μὲν οὖν τοιούτοις νόμοις προεμάχουν τῆς ἀρετῆς· ἡμεῖς δὲ τὴν κακίαν τιμήσαντες γέρα ταύτῃ δεδώκαμεν· φεῦ θανάτου φεῦ.

Τίς ταῦτα θρηνήσειεν ὀδυρμῶν καὶ τραγῳδίας ἔμπειρος; Παύσεσθε, ὦ φίλοι· κακοῖς ταλαιπωροῦτες ἐπίσχωμεν· ὀψέ ποτε θυσίαις καθαραῖς Θεὸν τιμήσωμεν. Εἰ μὲν δὴ πείθομεν ταῦτα λέγοντες, μέγα τὸ ὄφελος· εἰ δὲ νικᾷ θράσος νεώτερον πολιὰν καὶ λόγον ἔμφρονα καὶ νέφος κρατεῖ κολοιῶν ἐπικρῶζον καὶ θορύβον ἀσύνετα, μαρτύρομαι τὴν τιμωρὸν χεῖρα τοῦ ἀθανάτου Θεοῦ καὶ τὴν κατηφῆ καὶ σκοτεινὴν ἡμέραν, ἥτις ἐν πυρὶ διαβόσκεται τὸ κοῦφον τῆς ὕλης ὕστερον[45], ὡς οὐκ ἐκείνοις ὁμόθρονος, οὐδὲ[46] συνεργάτης[47] ἔγωγε οὐ σύμβουλος, οὐ[48] σύμπλους, οὐ συνοδίτης γενήσομαι[49].

---

[39] καὶ σίδηρος λίθος *add.* Vb.
[40] καὶ σίδηρος καὶ λίθος] *om.* Vb.
[41] *om.* Vb.
[42] μορφὴν καὶ εἶδος λαβεῖν] λαβεῖν εἶδος καὶ μορφὴν Vb.
[43] παρακουσαμένους Vb.
[44] *om.* Vb.
[45] *om.* Vb.
[46] οὐ Vb.
[47] συνεργάτης] συνεργάτης ἔσομαι Vb.
[48] οὐ σύμβουλος οὐ] *om.* Mq
[49] *om.* Vb.

205 Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν τὴν ἑαυτῶν ὁδὸν πορευέσθωσαν· ἐγὼ δὲ Νῶε[50] ζητῶ κιβωτόν, ἵν' ἐκφύγω τὸν χαλεπὸν θάνατον καὶ γένοιτό μοι τοῦτον διαφυγεῖν κακῶν πόρρω μένοντα καὶ μὴ συμπαραληφθῆναι τῷ σοδομιτικῷ πυρί, ἀλλ' ἔνδον συναγαγόντα τὸν πλανήτην νοῦν καὶ ἀπαλλαγέντα τοῦ σωματικοῦ δεσμοῦ, μακρόθεν τὴν τοῦ βίου τούτου[51] ζάλην καὶ τὰς καταιγίδας διαγελᾶν, αἳ δὴ καὶ συνετῶν τὰ[52] πρόσωπα κονιορτῶσιν αἰσχρῶς, ἀεὶ δὲ θεῖα χαράσσοντα ταῖς φρεσὶ νοήματα[53], τῶν χειρόνων ἀμιγῆ καὶ διαυγάζοντα καὶ τῷ φωτὶ πλησιάζοντα τῆς τριφεγγοῦς
215 θεότητος, ἐγγυτάτω στῆναι τοῦ θρόνου τῆς Μεγαλειότητος· ὅπου πάντα γυμνὰ πεφανέρωται, τὸ δὲ πλέον τηνικαῦτα ἰσότιμον, ὅτε τὰ ζυγὰ τῆς δίκης ἐν χερσὶ τοῦ δικαίως κρίνοντος.

[50] Νῶη Vb.
[51] *om.* Vb.
[52] διαγελᾶν, αἵ δὴ καὶ συνετῶν τὰ] διαγελῶν αἵτινες δὴ καὶ τῶν συνετῶν τὰ Mq
[53] νοήμα Mq

ANONYMI PARAPHRASIS SECUNDA
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN
QUOD INSCRIBITUR
«AD COSTANTINOPOLITANOS SACERDOTES, ET IPSAM URBEM»*

Ὦ θυσίας ἀναιμάκτους Θεῷ προσκομίζοντες, ὦ λατρευταὶ τῆς ἐν τριαδικῇ μονάδι θεότητος, ὦ νόμοι καὶ βασιλεῖς εὐσεβέστατοι, ὦ τοῦ μεγάλου[54] Κωνσταντίνου ἔνδοξον[55] ἔδαφος,

5 Ῥώμη νεωτέρα τοσοῦτον προέχουσα τῶν πόλεων, ὅσον γῆς οὐρανὸς ὁ κατάστερος· τοὺς εὐγενεῖς ὑμᾶς ἐπιβοήσομαι, οἷά με ὁ κάκιστος φθόνος εἰργάσατο, τῶν ἱερῶν τέκνων δ'[56] ἐξώθησας μακράν. Πολλὰ κεκμηκότα τοῖς ἐνθέοις καὶ ὑψηλοῖς[57]

10 δόγμασι καὶ ποταμὸν ἐκ πέτρας προχέαντα. Ποῦ δίκαιον μοχθήσαι μὲν ἐμὲ καὶ ὑποστῆναι φόβον καὶ κίνδυνον ὑπὲρ ἄστεος ἄρτι μεταμανθάνοντος τὴν εὐσέβειαν, ἄλλον δὲ τοῖς ἐμοῖς ἱδρῶσιν ἐπεντρυφᾶν[58] ἀρθέντα αἰφνίδιον ἐπὶ θρόνον ἀλλότριον,

15 εἰς ὃν με Θεὸς ἐπεβίβασε καὶ Θεοῦ θεράποντες; Ταῦτα μοι πεποίηκεν ἡ στυγερὴ[59] νόσος καὶ οἱ χρηστοὶ ποιμένες, οἱ Θεοῦ λειτουργοὶ καὶ διάκονοι, οἳ τὸ πρὸς ἀλλήλους φιλόνεικον τρέφοντες, οὔ μοι δοκοῦσιν, ὦ Χριστέ, ταῦτα καλῶς ποιεῖν. Οὐ γὰρ τῆς αὐτῆς[60] αὐτοῖς ἐγενόμην[61] μοίρας πλήκτης καὶ ἰταμὸς καὶ θρασὺς μαχητής,

20 οὐδ' ἐποιήσαμεν ἄλλο τι Χριστοῦ προτιμότερον. Ἁμαρτία δέ μοι τὸ μὴ τὰ αὐτὰ τοῖς ἄλλοις ἁμαρτεῖν, μὴ δὲ συνενεχθῆναι καθάπερ ναῦν ὀλίγην φορτίδι μείζονι. Ὥσπερ δὴ καὶ τοῖς κουφοτέροις τὸν νοῦν ἀπεχθάνομαι, οἳ δὴ τὸ βῆμα τοῦτο τοῦ καιροῦ φίλοις οὐ καλῶς ἀνέθηκαν φέροντες.

25 Ἀλλὰ ταῦτα μὲν λήθης καλύπτοι[62] βυθός, ἐγὼ δ' ἐντεῦθεν ἀφορμηθεὶς, ἡσυχίας ἀπολαύσομαι, πάντα ὁμοῦ καὶ βασίλεια καὶ πόλεις καὶ ἱερεῖς

---

*Notae: Mq = Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156, saec. XII, ff. 143r-144r (*ex quo codice pendet* Parisinus Coisl. gr. 56, saecc. XIV-XV, ff. 83r-84r [=D]); Vb = Vaticanus gr. 497, saec. XIII, ff. 266v-267v.

[54] *om.* Vb.
[55] κλεινὸν Vb.
[56] *om.* Vb.
[57] *om.* Vb.
[58] ἐπ'ἐντρυφᾶν Vb.
[59] στυγερὰ MqD.
[60] τοῖς αὐτοῖς D *a.c.*
[61] correxi.
[62] καλύπτει Vb.

ἀσμένως διαφυγών, ὡς ἐπόθουν πρότερον, ὁπηνίκα[63] με Θεὸς καὶ διὰ νυκτερινῶν ὀνείρων

καὶ διὰ φόβων θαλαττίων[64] πρὸς ἑαυτὸν ἐκάλεσε. Ταῦτα ἄρα[65] καὶ τὸν φθόνον χαίρων ἐξέφυγον, ἐκ μεγάλου δὲ χειμῶνος ἐν ἀκλύστῳ προσωρμισάμην λιμένι καὶ γαλήνης γέμοντι ἔνθα τοῦ νοῦ καθαροῖς νοήμασι ὑψούμενος, θύσω καὶ σιωπὴν ὥσπερ λόγον ἔμπροσθεν.

Γρηγορίου λόγος οὗτος, τοῦ Καππαδοκῶν γῆς θρέμματος[66], ὃς ἀπεδύσατο πάντα Χριστῷ καὶ κοῦφος πρὸς αὐτὸν ἀνέδραμεν[67].

---

[63] ἡνίκα Vb.

[64] διὰ νυκτερινῶν...θαλαττίων] νυκτερινοῖς ὀνείροις καὶ φόβοις θαλαττίοις Vb.

[65] ταῦτ' ἄρα Vb.

[66] καὶ γεννήματα *add.* VbD.

[67] κοῦφος... ἀνέδραμεν] κοῦφος κοῦφος καὶ εὐσταλὴς προὸ αὐτὸν ἀνέδραμεν καὶ εὐσταλὴς D.

ANONYMI PARAPHRASIS TERTIA
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN
QUOD INSCRIBITUR «AD EPISCOPOS»•

Ὦ θυσίας πέμποντες τοὺς δίχα αἵματος, ἱερεῖς. Ὦ τῶν ψυχῶν διοικηταὶ μεγάλως ἔνδοξοι. Ὦ τοῦ μεγάλου τὸ πλάσμα τοῦ[1] Θεοῦ χερσὶν ἐν ὑμετέραις φέροντες. Ὦ τὸν Θεὸν τοῖς ἀνθρώποις τὸν μεγάλως ἔξοχον εἰς τὸ αὐτὸ ὁμοῦ ἄγόντες. Ὦ τοῦ
5 κόσμου θεμελία, τοῦ[2] βίου φῶς, φύλαγμα τοῦ λόγου στήριγμα[3], μυσταγωγοὶ τῆς ζωῆς τῆς τέλος μὴ ἐχούσης τῆς ἀθανάτου[4] τῆς λαμπρᾶς, τὸν Χριστὸν φοροῦντες[5], θρόνοις ἐγκαθήμενοι ἀρίστοις, ὑψηλοί, θεάτροις χαίροντες εὐειδέσιν, ὡς ἐν σκηναῖς βαίνοντες πόσιν ἐφεστηκότες ξυλίνοις,
10 ἀσθενῶς χαίνοντες[6] ἐν ἀλλοτρίοις προσώποις, τῆς εὐσεβείας ὁπόσα δὲ ἔσω ὁμοῖα πᾶσιν ἔχοντες. Ὑμεῖς μὲν παίζοιτε, ἅπερ καὶ παίζετε ἀπρεπῶς, καὶ σφοδρὸν καταπληκτικόν λαλεῖτε, τὰ δὲ πράττετε[7] ὡς λίαν ἐλαφρά, εὐχερῆ[8]. Ἐγὼ δέ, εἰ καί με κακὸν καὶ ἄδικον ἄνδρα πάντες
15 ὁμοῦ ποιοῖτε, ἀπὸ τοῦ χοροῦ δὲ πόρρω διώκοιτε τοῦ ὑμετέρου, βάλλοντες ἐπαλλήλοις συνεχέσιν βέλεσιν, φανεροῖς καὶ κρυφίοις, λαθραίοις[9], ὅπερ καὶ βέλτιον ὑμῖν· ἀλλ' ὅμως, ἅτινά με ἡ ψυχὴ παρεγείρει καὶ κελεύει, βοήσω, μὴ θέλων μέν,

---

* Notae: Pc = Parisinus gr. 990 (olim Fontainebleau-Reg. 2889), saec. XI (a. 1028-1029), ff. 83r-89r; La = Florentinus Laurentianus plut. VII,18, saec. XII, ff. 194r-208v; La^2= *manus recentior codicem* La *corrigens*; S = Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 96, saec. XIV, ff. 93v-96v; Ri = Florentinus Riccardianus gr. 64, saec. XIV, ff. 127v-136v; D= Parisinus gr. Coisl. 56, saecc. XIV-XV, ff. 77v-83r; B = Parisinus graecus 2875 (olim Fontainebleau 3443), saec. XIII (c.a. 1260), ff. 247r-254r; E = Cantabrigiensis Collegii Emmanuelis 32, saec. XIV-XV, ff. 12v-16v (vv. 1-165); X = Oxoniensis Barroccianus gr. 34, saec. XV, ff. 1r-2r (vv. 166-217); *codices qui glossas tantum inter lineas exhibent*: Pa = Parisinus gr. 39, saec. XIII, ff. 56v-61r; Cg = Romani Collegii Graeci gr. 8, saec. XV, pp. 150-170; Mb = Venet. Marcianus gr. 83 (coll. 512; olim card. Bessarionis <467>), saec. XIV (a. 1327), ff. 81v-87v; *Lexica* = D. Ch. Kalamakis, Λεξικὰ τῶν ἐπῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μετὰ γενικῆς θεωρήσεως τῆς πατερικῆς λεξικογραφίας. Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ, ἐν Ἀθήναις 1992; *Lexicon* = D. [Ch] Kalamakis, In Sancti Gregorii Nazianzeni Carmina Lexicon Casinense, 'ATHENA' 81, 1990-1996, pp. 251-299.

[1] *om.* Ri.
[2] *om.* RiB.
[3] τοῦ λόγου στήριγμα] *inv. ord.* RiDB.
[4] τῆς ἀθανάτου] *om.* LaB.
[5] φοροῦντες PcLaS] φέροντες RiBECg.
[6] χαίνοντες LaSE] χαίροντες PcRiDB.
[7] δὲ πράττετε PcLaRi; *cfr.* Lexicon, *p. 276, ε 185 ἔρδετε· πράττετε*] δ' ἐπράττετε S.
[8] ἐλαφρά εὐχερῆ Pc] ἐλαφρά LaB, εὐχερῆ SRiDE.
[9] κρυφίοις, λαθραίοις PcLaS] κρυφιλαθραίοις Ri, κρυφίοις DE, κρυφήοις B.

20 τὸν λόγον δὲ ἔξω ἐκρήξω, βαλῶ[10] τῆς ψυχῆς, καθάπερ ῥεῦμα βιαζόμενον ἔσω σφοδρῶς[11] πνεύματι, καὶ διασφάγας κοιλότητας ὑποτρέχον, ἀθεώρητα, λέγει δέ τε τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνάδοσιν[12], κράζει, ὑπερζεῖ καὶ ποῦ ποτέ τι διεκπίπτει, τοῦ ἐδάφους[13] διαρρηγνυμένης[14] τῆς λοχείας τῆς φλεβὸς[15] ἀνὰ στόμα. Τοιαῦτα ἔπαθον. Οὐ δύναμαι χωρεῖν ἔσω τὴν ὀργήν· ἀλλὰ δέχεσθε

25 εἴ ἄρα τινα καὶ λυπηρὸν δάκνοντα τὴν ψυχὴν λέξω λόγον, γέννημα λύπης. Ἴασις λύπης ἐστὶν καὶ τῷ ἀέρι λόγον λέγειν. Σῶμα μέγα τοῦ Χριστοῦ, τὸ τίμιον καύχημα τοῦ βασιλέως τοῦ[16] Θεοῦ, ὄχλος[17] ὅλης[18] τῆς γῆς ὁ[19] βασιλικός, ἔθνος ἀβέβαιον, ὑπῆρχεν ὅτε ὑπῆρχεν. Νῦν πάλιν τὸ[20] Θεοῦ κτῆμα ἐνταῦθα καὶ ἐκεῖ[21]

30 σαλεύεται, κινεῖται, καθάπερ το κῦμα πολυταράχου θαλάσσης, ἢ φυτὸν ἄγαν σφοδροῖς, δυνατοῖς σειόμενον ἀνέμοις. Ὁ ὄχλος οὗτος, ᾧ τίμιος Θεὸς ἦλθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανίου θρόνου, τὴν ἰδίαν δόξαν τοῖς ἀνθρώποις ἐν τοῖς ἐγκάτοις ἐγκενώσας καὶ ἐμίχθη τοῖς ἀνθρωποῖς, Θεὸς ἄνθρωπος εἰς τὸ αὐτὸ συνελθὼν

35 καὶ μέγα τίμημα ἔδωκεν[22] παθῶν τὸ σῶμα, καὶ τὸ αἷμα τὸ θεῖον λύτρον τῆς ἡμετέρας κακίας ἔχεεν, καὶ ἄλλα πολλὰ θύματα[23], τοὺς μετὰ ταῦτα λόγον χορηγήσαντας πᾶσι, καὶ ἡδέος θανάτου πικρᾶς χειρὸς μεταλαβόντας, ὅπως ἂν λόγῳ τιμήσωσιν τὸν Λόγον Θεόν, τῷ αἵματι δὲ τὸ αἷμα.

40 Τίς κινεῖ τοῦτο τὸ σῶμα; Πόθεν τοσοῦτον αἶσχος, ὄνειδος[24] ἐμοί; Καὶ πῶς δὲ σύαγρος ἄγριος[25] τὴν ἐμὴν ἔβλαψεν ἀμπελόφυτον γῆν; Πῶς σκοτομήνη ἀσέληνος νὺξ τοσαύτην δόξαν περιεσκέπασεν; Ὁ μανιώδης, ὁ κακοῦργος, ἐπειδή, τοῖς ἀνθρώποις φθονῶν, ἐξ ἐκείνου ὅτε πρῶτον τὸν Ἀδὰμ ἔβαλεν ἔξω τοῦ παραδείσου

---

[10] ἔξω ἐκρήξω, βαλῶ] ἔξω βάλω RiD, ἐκρήξω B, ἐκρήξω βαλω Cg.
[11] σφοδρῶς] σφοδρῷ La^2 (*sed* σφοδρῶς La) B.
[12] λέγει… ἀνάδοσιν *deest in* DBE; ὑδάτων ἀνάδοσιν *om.* Pc.
[13] ἐδάφους LaSRiDBMb; *cfr*. Lexicon, *p. 268, δ 17 δαπέδοιο· τοῦ ἐδάφους*] *om.* Pc, ἐδάιφους E.
[14] διαρρηγνυμένης RiB] διαρηγνυμένης PcLaSD.
[15] τῆς φλεβὸς] *deest in* LaD, βλεφὸς E.
[16] *om.* PcB.
[17] ἔθνος *add.* Ri.
[18] ὅλος PcB, *om.* D.
[19] *om.* RiB.
[20] *om.* PcSRiB.
[21] καὶ ἐκεῖ] καὶ *om.* PcLa, κακεῖ Ri.
[22] δέδωκε PcS.
[23] La^{2}Ri] θαύματα PcLaSB.
[24] αἶσχος, ὄνειδος PcS] αἶσχος DB, ἄχθος Mb, ὄνειδος LaRiE.
[25] ἄγριος PcLaSRiDBCg; *cfr*. Lexicon, *p. 290 μ 61 μονόφορβος·ἄγριος*] μονοφάγος *add*. E.

καὶ τῆς ζωῆς τῆς ἀθανάτου, παραλογισάμενος[26], ἀπατήσας τῷ βλαπτικῷ καρπῷ, καὶ πολλαῖς[27] καὶ ἰσχυραῖς διαστροφαῖς ἀεὶ ἀτιμάζων, οὐκ ἠδυνήθη, ὡς ἐπεθύμει, ὅλον τὸ γένος τοῖς ἑαυτοῦ δόλοις ἐπὶ γόνασι βαλεῖν (σπινθὴρ δὲ Λόγου καὶ πυρσὸς[28] κουφισθεὶς πᾶσαν ἐπέδραμε τὴν γῆν ἔνδοξος, οἱ δὲ διῶκται[29]
καὶ πλέον ἐστήριξαν τοῖς ἀθλοφόροις τοὺς ἐγκρατεῖς), δευτέραν εὗρε μηχανὴν παραλογιστικήν. Ὅτε[30] τὸν στρατὸν ἔγνω καρτερόν[31], ἰσχυρόν, τοῖς ἡγεμόσιν ὀλεθρείαν ἐνέβαλεν ἔχθραν. Καὶ γάρ, ἡγεμόνος πίπτοντος, ὅλος ὁ στρατὸς εἰς τὴν γῆν νεύει καὶ θαλασσόπλουν δὲ ναῦν κακὸς ἐπ' ὄψιν ἔβαλεν ἄνεμος
ἢ ἀκρωρείαις ἔκλασεν, τοῦ κυβερνήτου χωρίς. Ὁμοίως δὲ καὶ οἴκους, καὶ πόλεις, χορούς, βόας, ἅρματα, ποίμνιον ἔβλαψεν ἀπειρία ἡγεμόνος. Τοῖς εἰδόσιν ὁ λόγος τὴν ἡμετέραν κακίαν, ὁπόσοι τοῦ ὄχλου προστάται, προτοκάθεδροι. Πρὸ τούτου μὲν τοῖς ἀνδροφόνοις τῆς φυγῆς πόλεις ἦσαν τεταγμέναι[32]
καὶ τόπος τις ὑπῆρχεν καθαρτικαῖς θυσίαις καί τις καὶ πικρίας καὶ αἵματος ταῖς ἐσχάταις[33] ἡμέραις, οἳ περὶ τοῦ Χριστοῦ κακῶς φρονοῦντες ἐξεκένωσαν μισθὸν Ἀτίμου κακὸν καὶ ὀλίγον ἔχοντες, οὐδαμῶς μὲν ἀπὸ μὴ θέλοντος, ἐπεὶ δὴ ὁ[34] Θεὸς ἐστίν μὴ λαμβανόμενος
ταῖς χερσίν, ὅτ' ἂν ἐθέλῃ· ὅμως δὲ ἐξεκένωσαν. Νῦν δὲ ἕνα τόπον γινώσκουσιν τῆς ἀδικίας καὶ τοῦ θανάτου πάντες ὁπόσοι καὶ ξένοι[35] καὶ τῆς αὐλῆς τῆς ἡμετέρας, τὸν σεβάσμιον χῶρον[36], τὸ πρὸ τούτου τῶν σοφῶν τὸ ἔδρασμα[37], τὸ περίφραγμα τῶν ἀρίστων[38], τοῦτο τὸ βῆμα[39] ταῖς ἀγγελικαῖς χορείαις θάλλον,
τὸ κάγκελον[40] τὸ μέσον τῶν κόσμων τῶν δύο, καὶ τοῦ μένοντος καὶ τοῦ παρερχομένου, τῶν θεῶν τὸν ὁρισμὸν[41] καὶ τῶν ἀνθρώπων. Ὑπῆρχεν ὅτε

---

[26] *deest in* SBE.
[27] πολλαῖς La²B] πολλοῖς PcLaSRi.
[28] πυρσὸς RiB] πυρὸς PcLaSD.
[29] δὲ διῶκται LaD] *inv. ord.* PcSRiB.
[30] ὅτι La *p.c.*Cg, ὡς B.
[31] κρατερὸν LaE, σὸν *post* καρτερὸν *add.* Ri, *deest in* B.
[32] ἦσαν τεταγμέναι] *inv. ord.* ECg, *om.* B *una cum totius v. 59 explanatione.*
[33] αἰσχάταις PcS.
[34] *om.* Ri.
[35] ὁπόσοι καὶ ξένοι] ὅσοι ξένοι τε Pc, ὅσοι ξένοι καὶ B.
[36] χῶρον PcSRi] *deest in* LaDE, τὸπον B.
[37] *deest in* S.
[38] τὸ περίφραγμα τῶν ἀρίστων] *om.* B, τὸ τεῖχος *post* περίφραγμα *add.* Ri.
[39] τοῦτο τὸ βῆμα] τὸ βῆμα τοῦτο RiBE.
[40] κάγκελον] κάγκελλον PcLa, *om.* B *una cum totius v. 70 explanatione.*
[41] διορισμὸν RiB.

ὑπῆρχεν. Νῦν τὸ ἀνάπαλιν γέλωτος ἄξιον, ὅτε πᾶσιν ἔσω τῆς μὴ κεκλεισμένης[42] θύρας ὁ δρόμος, ὡς δοκῶ μοι τοῦ κήρυκος κράζοντος ἐν τοῖς μέσοις εἰς τὸ ἀκούειν·

«Ἐνταῦθα ἴτε, ἔλθετε ὁπόσοι τῆς κακίας ἐπιβάται, τὰ ὀνείδη τῶν ἀνθρώπων, γαστρίμαργοι, πλατυτράχηλοι, ἀναιδεῖς, ὑπερήφανοι, ἀκρατοπόται, πλάνκται[43] ἀπατεῶνες, τρυφεροὺς χιτῶνας ἔχοντες, καὶ ψεῦσται καὶ ὑβρισταί, ταχέως ἐπίορκον ὀμνύοντες, δημοσιοφάγοι, κτήμασιν ἐπ' ἀλλοτρίοις χαλεπάς[44], ἀπλήστους βάλλοντες χεῖρας, φθονεροί, δόλιοι, ἄπιστοι, κόλακες τῶν δυνατῶν ἁπαλοί, ταπεινοί, τοῖς ἁπαλοῖς[45] ταπεινοῖς λέοντες, φοβεροὶ παλίνβολοι ἀλλόκοτοι[46], τοῦ καιροῦ τοῦ πολλὰς μεταβολὰς ἔχοντος δοῦλοι[47], πολύποδες πανοῦργοι[48] ταῖς πέτραῖς ἐξομοιούμενοι τὸ σῶμα τῷ λόγῳ, νεόγαμοι, ζέοντες[49], θερμαινόμενοι, ἔτι ἀνθοῦντες τὴν πρώτην ἔκφυσιν τῶν γενείων, ἢ κλέπται τοῦ φυσικοῦ πυρός, τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔχοντες ἀερίαν[50] σκοτεινὴν φιλίαν, ὅτ' ἂν φανερῶς[51] ἐκφύγητε, ἄπειροι τῶν οὐρανίων, νεωστὶ λάμποντες, κεκαυμένοι τῷ πνεύματι, τῷ λαμπρῷ συναπτομένης[52] τῆς κακίας. Ἐνταῦθα ἔλθετε, θαρροῦντες, πᾶσιν ὁ θρόνος ὁ πλατὺς εὐτρεπής. Ἐνταῦθα ἔλθετε, ταῖς δεξιαῖς τοὺς νέους κλίνοιτε τραχήλους πᾶσι προθύμως, καὶ μὴ ποθοῦσι τεταμένοι εἰσίν. Τὸ μάννα πάλιν, ὁ ξένος ὄμβρος· ὅλος τοῖς κόλποις λέγοιτε, ὅστις τὸ πλέον καὶ ὅστις τὸ ἐνδεές, κατ' ἐμὴν χάριν. Εἰ δέ θέλοιτε, μηδὲ ἁγίου φείδοισθε[53] θεοσεβοῦς ἡμέρας ἀργοῦ, τοῦτ' ἔστι σαββάτου. Ὄντως τάχα καὶ χερσὶν ἐν τοῖς[54] ἀπλήστοις σαπείη. Κοινὸς μὲν πᾶσιν ὁ ἀήρ, κοινὴ δὲ ἡ γῆ, κοινὸς δὲ ὁ οὐρανὸς ὁ πλατὺς καὶ ἅτινα ὁ οὐρανὸς τοῖς ὀφθαλμοῖς δείκνυσι, κοινὴ δὲ τῆς θαλάσσης ἡ χάρις, κοινοὶ δὲ θρόνοι. Θαῦμα μέγα, οὐδὲ Σαοὺλ τῆς χάριτος ἀλλότριος[55] ἀλλὰ προφήτης.

---

[42] κεκλεισμένης PcSD] κεκλησμένης La, κεκλεσμένης La², κλειομένης RiB.
[43] πλάνκται] πλανῆται PcSB, πλάγκται E.
[44] *deest in* DBE.
[45] *deest in* LaBE.
[46] φοβεροὶ παλίνβολοι ἀλλόκοτοι LaRi(*sed* ἀλλοικότοι)] παλίνβολοι ἀλλόκοτοι Pc, φοβεροὶ παλίνβολοι S, παλίνβολοι D, ἀλλόκοτοι B, ἀλλόκοτοι παλίνβολοι E, φοβεροὶ ἀλλοκότοι Pa.
[47] τοῦ καιροῦ... δοῦλοι] δοῦλοι τοῦ χαιροῦ τὰς μεταβολὰς ἔχοντες B, τοῦ καιροῖο πολυτρέπτου θεράποντες E.
[48] πολύποδες πανοῦργοι PcSRiB] πανοῦργοι LaDE.
[49] *om.* RiB.
[50] ἀερίην LaE.
[51] *cfr.* Lexica II, *p. 151 a 224 ἀμφαδίην· φάνερῶς*] φανερὸν E.
[52] συναπτομένης LaSDE] συναπτομένη Pc, συναπτομένον Ri, συναπτομένῳ B.
[53] φείδεσθε SB.
[54] *om.* PcSRiB.
[55] *om.* Pc.

100 Μή τε οὖν τις γεωργός, μὴ τέκτων, μὴ σκυτοτόμος, μὴ θήραν μετερχόμενος, μή τε διὰ πυρὸς ἔργον ἐλαύνων κατασκευάζων[56], πόρρω μένοι, μὴ δὲ ἄλλον ἔχοι ἄρχοντα θεῖον. Βέλτιον γὰρ κρατεῖν ἢ κρατοῦντι πείθεσθαι[57]. Ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῶν χειρῶν πέλεκυν μέγαν, ὁ δὲ ἄροτρον

105 ῥίψας, ὁ δὲ δοράν, ὁ δὲ ὄρη, ὁ δὲ ὀξυλάβην[58], ἐνταῦθα ἔλθοι περὶ θείαν δὲ συνθλίβοισθε[59] τράπεζαν, στενοχωρούμενοι, στενοχωροῦντες. Ὁ δὲ ἰσχυρὸς ἄλλον ἀπελαύνοι[60], διώκοι[61], πολλάκις καὶ τὸν βέλτιστον, ἐν τοῖς θρόνοις ἱδρώσαντα, γέροντα, παλαιόν, ταῖς σαρξὶν καταπεπονημένον, περὶ τὸν οὐράνιον φοιτῶντα,

110 τὸν κόσμον τοῦτον ἀτιμάζοντα, μετὰ τοῦ Θεοῦ μερίδα ἔχοντα, καὶ νεκρὸν ἐν τοῖς ζῶσιν, ἱερέα ἀγαθὸν τοῦ Θεοῦ. Εἰκόνα μέν τις ἔγραψεν ἀπ' εἰκόνος ἀρχαίας, στήσας τὸ πρότερον, ὁ πίναξ δὲ ὑπεδέξατο τὴν ἰδέαν[62]. Ὑμᾶς δὲ βλέπων τις ἐξεναντίας, ὁδὸν ὁδεύοι[63].

115 Καὶ τοῦτο μόνον ὠφέλημα ἀπὸ τῆς ὑμετέρας κακίας». Ὁ κῆρυξ μὲν δὴ τοιαῦτα ὁ μεγαλόφωνος. Ἐγὼ δὲ φοβοῦμαι μὲν τοῦ Μωσέως τοῦ ἄγαν ἐυδόξου ὁποῖον ἤκουσα, ὅστις μόνος νεφέλης ἔσω τὸν Θεὸν ἐθεάσατο φανερῶς, τοὺς ἄλλους δὲ παρήγγειλεν ὑπὸ τοῖς κατωτέροις τόποις τοῦ ὄρους[64] μένοντας,

120 καθαροτάτους καθαροῖς ἐν ἱματίοις καὶ φοβουμένους μόνης ἀκούειν τῆς θείας φωνῆς. Οὐ γὰρ βέλτιον οὐ δὲ αὐτοῖς τοῖς θηρίοις πατεῖν τὸ ἔδαφος τοῦ οὐρανίου, ἵνα μὴ καὶ ῥηγνυμένοις τοῖς λίθοις[65] φονευθείησαν. Φοβοῦμαι δὲ πάλιν τῶν παίδων τοῦ Ἀαρὼν τὸν θάνατον, οἵτινες θυσίας

125 θέντες ἐπὶ ξένου πυρὸς ξένως καὶ ἀπώλοντο ἀμέλει, καὶ τῶν θυσιῶν ὁ τόπος θανάτου ἐγένετο, καὶ παῖδες περ ὑπάρχοντες τοῦ Ἀαρὼν τοῦ μεγάλου ἐδαμάσθησαν. Ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς υἱοῖς Ἠλεὶ[66] ἐπῆλθε[67] χαλεπὸς θάνατος, τοῖς τοῦ Ἠλεὶ υἱοῖς, ὅτι μανικὸν εἶχον νοῦν. Καὶ γὰρ ἔβαλλον

---

[56] ἐλαύνων κατασκευάζων Pc] ἐλαύνων La, κατασκευάζων SRiDB.

[57] πεισθῆναι RiBCg.

[58] *correxi*] ὀξυλάβιον PcLaSRiD (*fortasse recte*), ξυλάβιον BCg, εὐλάβιον E *ut vid.*

[59] La^2] συντρίβοισθε PcLaSRiDB, συντρίβεσθε ECg.

[60] *deest in* SRi, ἐλαύνει B.

[61] διώκει Ri, *deest in* B.

[62] ἰδέαν LaRiCg] εἰδέαν PcS, αἰδέαν D, μορφήν B.

[63] ὁδόν ὁδεύοι LaB] ὁδόν περιπατεῖ PcSD, οἶμον ὁδεύοι Ri.

[64] τοῖς κατωτέροις... τοῦ ὄρους] τοῖς κατοτέροις τόποις τοῦ ὄρους Ri, τοῖς κατωτέροις τοῦ ὄρους τόποις B.

[65] ῥηγνυμένοις τοῖς λίθοις LaSCg] ῥηγνυμένης (*sed* ῥηγνυμένοις *p.c.*) τοῖς λίθοις Pc, ῥηγνυμένοις τοῖς σκοπέλοις Ri, ῥηγνυμένοισιν τοῖς λίθοις D, ῥηγνυμέναις ταῖς πέτραις B, ῥηγνυμένοισιν ὑπὸ τοῖς κόλποις E, ῥηγνυμένης τοῖς κόλποις Cg.

[66] τοῦ *ante* Ἠλεί *add.* Ri.

[67] ἐπεβάρησεν *add.* Ri.

130 ἀνιέρους, ἀσεβεῖς χεῖρας τῶν ἱερῶν ἐπάνωθεν λεβήτων[68]. Οὐδὲ μὲν οὐδὲ ὁ Ἡλεὶ τὴν ὀργὴν ἐξέφυγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ἡ ἀνόσια γαστὴρ τῶν τέκνων[69] ἔβλαψεν παρὰ τὸ χαλεπαίνειν τὸν δίκαιον, καίπερ διαπαντὸς ἐπιπλήξαντα ὀνειδιστικοῖς λόγοις. Εἰδὲ τοσαύτη τοιαύταις ἁμαρτίαις ὀργὴ ἔπεστιν,

135 ὁπόσος φόβος[70] ἔπεστιν ἐπὶ πλείοσιν κακοῖς. Καὶ σέ, τὴν κιβωτὸν τὴν βασίλειαν, ὅστις ἔστησεν τῇ χειρὶ τῇ ἀμυήτῳ κλινομένην, ἀπέθανεν εὐθέως. Καὶ τοῦ Θεοῦ[71] δὲ τὸν ναὸν ἐποίησεν[72] μὴ ψαυόμενον χερσὶν τὰ ἐπεριδώματα τὰ ἔξω τῶν τοίχων. Τούτου χάριν στενάζω θρηνητικῶς, προσπίπτω δὲ ὑπὸ τοῖς σοῖς ποσὶν

140 ὦ Χριστὲ βασιλεῦ, ἵνα μή μοι τις ὑπαντήσῃ[73] λύπη ἀναχωροῦντι. Ἀπέκαμον[74] τοῖς λύκοις, τοῖς βλαπτικοῖς τῆς[75] ποίμνης, τοῖς ποιμέσι[76] τοῖς ἐπισκόποις μαχόμενος ἐπὶ πολὺν χρόνον. Ἐκ τῶν μελῶν δὲ τῶν ἐρρυτιδωμένων ἐπετάθη ἡ ψυχή[77], ἀναπνέω[78] δέ[79], ζῶ δὲ ὀλίγον τι, καταπονούμενος κόποις καὶ ὀνείδεσιν ἡμετέροις.

145 Ὧντινων, οἱ μὲν θρόνων περὶ ἱερατικῶν μάχην ἔχοντες, ἐξεναντίας κυματούμενοι ἀλλ' ἐπαλλήλοις κακοῖς βαλλόμενοι, βάλλοντες, ἀκαταπόνητοι εἰσὶν πολεμικοὶ ἐχθροί, εἰρήνην βοῶντες[80], κράζοντες, ἐπὶ φόνοις γαυριῶντες. Αἴθε τὴν εἰς τὰς ἕδρας πληγὴν ἀναπληρώσειαν λύπην

150 δικαίαν ἡδρασμένην, ἐπὶ τῇ ἕδρᾳ τὴν τιμωρίαν ἔχοντες. Οἱ δὲ τούτοις[81] ἑκατέρωθεν ἀνὰ μέρος ἐκ διαδοχῆς ταράττουσιν, καὶ τὴν Ἀνατολὴν καὶ τὴν Δύσιν, ὁ Θεὸς δὲ εἰς σώματα κατέπαυσεν, ἀφ' ὧν μαχομένων καὶ ὄνομα καὶ μάχη ἄλλοις· ὁ Παῦλος ἐμός, ὁ[82] Πέτρος δὲ σός[83], ἐκείνου δὲ ὁ Ἀπολλώς·

155 ὑπάρχουσι θεοί. Ὁ Χριστὸς δὲ ματαίως τοῖς ἥλοις ἐμπέπαρται. Οὐδαμῶς γὰρ ἀπὸ Χριστοῦ καλούμεθα, ἐξ ἀνθρώπων δέ, ἐκείνου καὶ ταῖς χερσὶν καὶ

---

[68] τοῖς... ἔβαλλον *post* λεβήτων S.
[69] παίδων PcSB.
[70] ὁπόσος φόβος DB] ὁπόσης φόβος PcLa (*sed* ὁπόσης ὀργῆς φόβος La^2) Ri, ὁπόσοις φόβος S, ὁπόση ὀργῆς φόβος Cg.
[71] Χριστοῦ Pc.
[72] *om.* Pc.
[73] ὑπαντήσει La^{2}B.
[74] ἠτόνησα *add.* La.
[75] *om.* Pc.
[76] τοῖς ποιμέσι] *om.* Ri.
[77] ἡ ψυχή] *om.* Pc.
[78] *om.* Ri.
[79] *om.* PcRi.
[80] *om.* Ri.
[81] τούτων Pc.
[82] *om.* Ri.
[83] καὶ *add.* PcSRi.

τῷ αἵματι τὴν δόξαν ἔχοντες. Τοσαύτη ἐπιθυμία τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀορασίαν[84] ἔβαλεν ἐπεσκότισεν[85] τοῖς ἡμετέροις,

160 ἢ δόξης κενῆς[86], ἢ κτήσεως, ἢ φθόνος δεινός, τηκτικὸς τοῖς κακοῖς χαίρων, δίκαιον βλάβος πένθος ἔχουσιν. Καὶ πρόφασις ἡ Τριάς ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς μῖσος ἀβέβαιον. Διπλοῦς ἐστὶν ἕκαστος, πρόβατον λύκον περισκεπάζων καὶ χαλκὸς[87] καὶ ἄγκιστρον ἐνεδρεύων πικρὰν τοῖς ἰχθύσιν τροφὴν δέλεαρ. Τοιαῦτα μὲν οἱ ἡγεμόνες, ὁ δὲ ἀκολουθεῖ ἐγγὺς ὄχλος,

165 πρόθυμοι εἰς κακίαν καὶ[88] ἡγεμόνος χωρίς. Οὐδὲ μία δέ τις ἔσται[89] τοῦ[90] ἀγαθοῦ διάγνωσις οὐδὲ τοῦ κακοῦ, οὐ τῆς συνετῆς πολιᾶς, οὐ τῆς ἀνοήτου νεότητος, οὐ τοῦ μοχθηροῦ βίου τοῦ θεοσεβοῦς, οὐ τοῦ ἀπαλοῦ. Εἷς νόμος ὑπάρχει, τὸν κάκιστον τὸ πλέον ἔχειν. Αἴθε ἀπόλοιτο

170 ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ, ὅστις πρῶτος ἀνήγαγεν ἐνταῦθα τοὺς ἁμαρτωλούς. Αὐτῶν ὁ κόσμος ὑπάρχει, αὐτῶν ὁ Θεὸς καὶ ὅσα τοῖς ἀρίστοις ἀκολουθεῖ ταῖς ἐσχάταις ἐν[91] ἡμέραις ἀντίσταθμα, ἀντίδωρα· οἱ ἀγαθοὶ δὲ μοχθοῖεν μάταια. Τοιαῦτα τοῖς δικασταῖς ἤρεσεν τοῖς ἡμετέροις. Ἡ δίκη φυγὰς ἐντεῦθεν ἀπέλθοι.

175 Ἓν δὲ δὴ πάντα γένοιτο, ὁ Χριστός, ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἥλιος, ὁ ἀστήρ, τὸ φῶς, τὸ σκότος, ἄγγελος ἀγαθός[92], ὁ Ἑωσφόρος οὐκέτι λάμπων. Τῷ Πέτρῳ δὲ τὰ ἴσα φέροι ὁ θεοκτόνος Ἰούδας καὶ τοῖς Συλύμοις, τοῖς ἱεροῖς τῶν Ἱεροσολύμων[93], ἡ ἀδικωτάτη Σαμάρεια. Τὰ ἴσα δὲ ἔχοι καὶ ὁ χαλκὸς καὶ ὁ ἄργυρος καὶ ὁ

180 σίδηρος, ὁ μαργαρίτης τῷ τραχεῖ λίθῳ, ταῖς πηγαῖς δὲ[94] αἱ διαρρήξεις τῶν ὀρέων· πάντα δὲ σὺν ἀλλήλοις μεμιγμένα[95] εἰς τὸ αὐτὸ ἄγοιτο, ὥσπερ ποτὲ ἦν ὅτε ἄτακτος ὑπῆρχεν ἡ πρωτόκτιστος ὕλη, τὸν κόσμον ἔτι ἐγκυμονοῦσα διακεχωρισμένως οὐ βεβαῶτα. Ἦν δὲ ὅτε τοῖς Μωαβίταις ὁ ναὸς ὁ μέγας ἄβατος ἦν,

185 οὐδὲ μὲν τοῖς Ἀμμανίταις, ἐπειδὴ τὸν στρατὸν ἐλύπησαν τὸν ἀγαθὸν. Ἄλλους δὲ ὑδραγωγοῖς συνηρίθμησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ξυλοφόροις, ἐπειδὴ αὐτὸν

---

[84] πρὸς *add.* Ri.
[85] ἐπεσκότισεν Ri; *cfr.* Lexica II, *p. 176, ε 287 ἐπήχλυσεν· ἐπεσκότισεν*] *deest in* PcLaSDBE.
[86] δόξης κενῆς] καίνες κενοδοξίας Ri, κενοδοξίας B.
[87] καὶ χαλκὸς] *om.* PcRiB.
[88] τοῦ *add.* Ri.
[89] ἔστι RiB.
[90] *om.* Ri.
[91] *om.* PcRi.
[92] ὁ ἄγγελος ὁ ἀγαθός RiDB.
[93] Συλύμοις... Ἱεροσολύμων La] συλύμοις τοῖς ἱεροῖς τουτ' ἐστιν τοῖς ἱεροσυλύμοις Pc, ἱεροσυλύμοις τοῖς ἱεροῖς S, ἱεροῖς συλύμοις Ri, τοῖς ἱεροσυλύμοις BCg.
[94] *om.* Pc.
[95] κεχυμένα *add.* Ri.

ἠπάτησαν. Ταῦτα τοῖς κακοῖς. Τοῦ Λευεὶ δὲ τὰ τέκνα τοῦ μεγάλου ἐτίμησαν. Τῆς σκηνῆς γὰρ αὐτὸν ἐποίησαν τῆς ἐπουρανίου ὑπηρέτην· κἀκεῖ δὲ ὁρισμοὶ θυσιῶν καὶ ἐδάφους καὶ καμάτου. Ἄλλος γὰρ ἄλλοις ἀνὴρ τὰς χεῖρας εἶχον ἐπὶ ἔργοις, καὶ

ὅσα ἦν τοῦ ναοῦ καὶ ἔξωθεν ἐνεργοῦντες. Ἐκεῖνοι μὲν τοιούτοις νόμοις ἀρετῆς προεμάχουν· ἡμεῖς δὲ τὸ ἀνάπαλιν τῇ κακίᾳ τιμήν, ἔπαθλα[96] ἐθήκαμεν· ὦ τοῦ θανάτου.

Τίς ταῦτα θρηνήσειε τῶν θρήνων πολύπειρος ᾠδός; Παύσασθε, ὦ φίλοι· παυσώμεθα τῇ ἀδικίᾳ μοχθοῦντες· βραδέως ποτὲ καθαραῖς ὁ Θεὸς τιμῷτο[97] θυσίαις. Ἐὰν μὲν δὴ πείσωμεν[98], ὠφεληθησόμεθα[99]· ἐὰν δὲ σκεπάζοι[100] τὸν ἐμὸν λόγον καὶ τὸ γῆρας τῶν νέων τὸ θράσος ἢ τῶν θορυβητικῶν ἀνδρῶν[101]

τὸ[102] συνεστραμμένον τὸ πυκνὸν[103] ἐπικράζοντες ἐμοὶ πλῆθος ταῖς ἀνοίαις, μαρτύρομαι τοῦ ἀθανάτου Θεοῦ τὴν χείραν, καὶ τὸ φοβερὸν ἦμαρ, ὅπερ τὴν ἐλαφρὰν τῷ πυρὶ ἐσθίει ἔσχατον ὕλην, οὐ μὴν ἐγὼ ἐκείνοις σύνθρονος, οὐ τὰ αὐτὰ ἐργαζόμενος, οὐδὲ κατά τι σύμβουλος, οὐ σύμπλους, οὐ συνοδοιπόρος.

Ἄλλοι μὲν περῷεν[104] τὴν ἰδίαν ὁδόν· ἐγὼ δὲ ζητῶ τοῦ Νῶε τὴν κιβωτόν, ὅπως τὸν θάνατον τὸν χαλεπὸν ἐκφύγω. Μετὰ ταῦτα δὲ φύγοιμι, ἀπὸ τῶν κακῶν πόρρω μένων[105], καὶ τῶν Σοδόμων τὸν τοῦ πυρὸς πικρὸν καὶ ἄπειρον ὄμβρον, ὧντινων οὗτος ὁ δεσμὸς ἔχει τὸν πλανήτην νοῦν[106], ἔσω συναγαγών[107],

ἔσω ὅλος ὁρῶν, βλέπων[108], γελῶν τοῦ βίου τὰς συστροφὰς[109] καὶ[110] αἵτινες καὶ τῶν συνετῶν αἰσχρῶς χρίουσιν τὰ πρόσωπα, καὶ ἀεὶ ταῖς διανοίαις τὰ

---

[96] *om.* S, ἔπαθλον B.
[97] τιμῷτο SRiB] τιμᾶτο PcDX, *non liquet* La, τιμάσθω La^2.
[98] πείσωμεν PcSRiD] πεισώμεθα LaB, *post* πεισώμεθα *add.* πείσωμεν La^2, πείσομεν X.
[99] ὠφεληθησόμεθα SRiD] ὠφεληθησόμεθα PcLaB, ὠφεληθησόμεθ' X, ὀφεληθησόμεθα Cg.
[100] σκεπάζῃ PcD, καλύπτει B.
[101] ἢ τῶν θορυβητικῶν ἀνδρῶν RiBCg; cfr. *Lexicon*, p. 279, η 4 ἢ κολοιῶν· ἢ τῶν θορυβητικῶν ἀνδρῶν] ἢ τῶν θορυβητικῶν PcLaSXCg, ἢ τῶν θορυβητικῶν κολοιῶν D.
[102] τὸν Ri.
[103] τὸ πυκνὸν PcLaX] *om.* S, τὸν πικρὸν Ri, *om.* B *una cum totius v. 200 explanatione.*
[104] περῷεν La^{2}RiD] περοώεν PcS, *non liquet* La, διαπορῶντες B.
[105] μένων] μέμνων La (*sed* μένων La^2), μέλων X.
[106] *om.* Pc.
[107] *cfr. Lexica* II, *p. 145, α 14 ἀγείρας· συναγαγών.*
[108] ὁρῶν, βλέπων] *inv. ord.* S, ὁρῶν D, βλέπων B
[109] τοὺς ἀνέμους *add.* Ri.
[110] *del.* La *p.c.*

νοήματα τὰ θεῖα διαγράφων, τοῖς ἐλάττοσιν οὐκ ἐπιμεμιγμένα, τὰ καθαρά, τῷ φωτὶ[111] προσεγγίζων[112] τρισσοφυοῦς θεότητος, σπεύδουσιν πόθοις
215 τὸν εὐμενῆ τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ πρὸς τὸν θρόνον παραγενοίμην· καὶ ὅπου πάντα φανερά, τὸ πλεῖον δὲ ἴσον δίκαιον, τότε ὅτε ἐν[113] ταῖς χερσὶ τοῦ Θεοῦ τὸ τάλαντον τοῦ ὀρθοῦ τῇ δίκῃ.

[111] τῷ φωτὶ] *om.* S.
[112] προσεγγίζων SDB] πρὸς ἐγγίζων PcRi, προεγγίζων La.
[113] *om.* Pc.

ANONYMI PARAPHRASIS TERTIA
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN
QUOD INSCRIBITUR «AD COSTANTINOPOLITANOS SACERDOTES, ET IPSAM URBEM»*

Ὦ θυσίας πέμποντες δίχα αἵματος ἱερεῖς ἐπίσκοποι καὶ τῆς μεγάλης μονάδος δοῦλοι ἐν Τριάδι, ὦ νόμοι, ὦ βασιλεῖς ἐπ' εὐσεβείᾳ μεγάλα φρονοῦντες, ὦ τοῦ Κωνσταντίνου τὸ ἔνδοξον ἔδρασμα τοῦ μεγάλου,
νεωτέρα, μεταγενέστερα[114] Ῥώμη, τοσοῦτον διαφέρουσα τῶν πόλεων, ὁπόσον τῆς γῆς ὁ οὐρανὸς ὁ ἀστέρας ἔχων· ὑμᾶς τοὺς εὐγενεῖς ἐπικαλέσομαι ὁποῖα με εἰργάσατο ὁ φθόνος· πῶς τῶν ἱερῶν τῆλε[115] πόρρω ἔβαλε τέκνων ἐπὶ πολὺν χρόνον[116] ἀγωνισάμενον, φωσφόρον[117] φῶς φέροντα τοῖς θέοις
δόγμασι καὶ πέτρας ἀπὸ προχέαντα ῥοῦν[118], ῥεῦμα. Ποία δίκη, κάματον μὲν ἐμοὶ καὶ φόβον γενέσθαι, τῆς πόλεως τῇ εὐσεβείᾳ πρῶτον, χαρασσομένης καὶ[119] κτιζομένης, ἄλλον δὲ τὸ ἀναπάλιν τοῖς μόχθοις τοῖς ἐμοῖς ἐπευφραίνειν[120] τὴν ψύχην, κουφισθέντα[121], ἐπαρθέντα ἐξαίφνης θρόνον ἐπ' ἀλλότριον,
οὗτινος καὶ Θεός με ἐπιβῆναι ἐποίησεν[122] καὶ τοῦ Θεοῦ οἱ ἀγαθοὶ δοῦλοι; Ταῦτα νόσος χαλεπή, ταῦτα τοῦ Θεοῦ οἱ[123] δοῦλοι, οἳ μάχην στενακτικὴν

---

* Notae: Pc = Parisinus gr. 990 (olim Fontainebleau-Reg. 2889), saec. XI (a. 1028-1029), ff. 89v-90v; La = Florentinus Laurentianus plut. VII,18, saec. XII, ff. 208v-210r; La^2= *manus recentior codicem* La *corrigens*; S = Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 96, saec. XIV, ff. 96v-97r; Ri = Florentinus Riccardianus gr. 64, saec. XIV, ff. 136v-137r; D= Parisinus gr. Coisl. 56, saecc. XIV-XV, ff. 83r-84r; B = Parisinus graecus 2875 (olim Fontainebleau 3443), saec. XIII (c.a. 1260), ff. 254r-255r; X = Oxoniensis Barroccianus gr. 34, saec. XV, ff. 2r-3r; *codices qui glossas tantum inter lineas exhibent*: Pa = Parisinus gr. 39, saec. XIII, ff. 61r-61v; Cg = Romani Collegii Graeci gr. 8, saec. XV, pp. 171-174; Mb = Venet. Marcianus gr. 83 (coll. 512; olim card. Bessarionis <467>), saec. XIV (a. 1327), ff. 87v-88v; *Lexica* = D. Ch. Kalamakis, Λεξικὰ τῶν ἐπῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μετὰ γενικῆς θεωρήσεως τῆς πατερικῆς λεξικογραφίας. Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ, ἐν Ἀθήναις 1992; *Lexicon* = D. [Ch] Kalamakis, *In Sancti Gregorii Nazianzeni Carmina Lexicon Casinense*, 'ATHENA' 81, 1990-1996, pp. 251-299.

[114] νεωτέρα μεταγενέστερα; *cfr.* Lexicon, *p. 293, o 45 ὁπλοτέρη· νεωτέρα μεταγενέστερα*] μεταγενέστερα BX.
[115] *deest in* PcRi.
[116] πολὺν χρόνον] *inv. ord.* RiBXCg.
[117] *deest in* Ri.
[118] *om.* Ri.
[119] χαρασσομένης καὶ] *om.* Ri.
[120] ἐπευφραίνειν SCg] ἔπ' εὐφραίνειν PcLaRi, εὐφραίνειν DBX, cfr. *cfr.* Lexicon, *p. 281 i 1 ἰαίνειν· εὐφραίνειν.*
[121] *deest in* SB.
[122] *om.* Pc.
[123] *om.* La.

κατ' ἀλλήλων ἔχοντες, ὦ Χριστὲ βασιλεῦ, οὐδαμῶς μοι ταῦτα ἐννοῦνται[124] φίλως. Οὐ γὰρ μιᾶς ἐγενόμην μοίρας θρασὺς ἀσπιδιφόρος, οὐδὲ ἔθελον τοῦ Χριστοῦ ἄλλοτί ποτε πρότερον φέρειν[125], ὅ ἐστι προτιμᾶν. Ἁμαρτία δὲ ὅτι οὐδὲν ὅμοιον ἥμαρτον τοῖς ἄλλοις, μήδε ὡς ναῦς μικρὰ φορτηγῶ[126] πλοίῳ μεγάλῳ συμπεριφέρομαι, ὡς καὶ τοῖς ἐλαφρόν νοῦν ἔχουσιν μισοῦμαι, οἵτινες δὴ ἀνέθηκαν τὸ βῆμα τοῦτο[127] οὐ δικαίως καιροτρέχουσι[128] τοῖς φίλοις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τῆς λήθης κρύπτοι ὁ βυθός. Ἐγὼ δὲ ἐντεῦθεν ἀφορμηθεὶς τέρψομαι τῇ ἡσυχίᾳ πάντα ὁμοῦ τὰ βασίλεια καὶ τὰς πόλεις καὶ τοὺς ἱερεῖς ἡδέως φυγῶν, ὡς ἐπεθύμουν τὸ πρότερον, ὁπηνίκα ὁ Θεός με ἐκάλεσε[129] καὶ ἐν νυκτερινοῖς ὀνείροις καὶ τῆς θαλάσσης τῆς φρικτῆς τοῖς φόβοις τοῖς[130] χαλεποῖς[131]. Τούτου χάριν χαίρων τὸν φθόνον ἐξέφυγον, ἐκ μεγάλου δὲ χειμῶνος ἐν εὐδίῳ τὸ σχοινίον ἔβαλον λιμένι, ὅπου τοῦ νοῦ τοῖς καθαροῖς ἐνθυμήμασιν τὴν ψυχὴν ἐπαίρων[132], προσφέρων[133], θύσω καὶ σιωπὴν ὡς τὸ πρότερον λόγον.

Οὗτος τοῦ Γρηγορίου ὁ λόγος, ὅντινα ἔθρεψεν ἡ γῆ τῶν Καππαδόκων, τῷ Χριστῷ πάντα ἀποδυσάμενον, ἀγωνισάμενον[134].

---

[124] ἐνθυμοῦνται RiCg, ἐνθυμοῦντες B.
[125] πρότερον φέρειν] ποτε προφέρειν S, πρότερον προφέρειν Mb, *deest in* B.
[126] φορτηγῶ DXCg] φορτιγῶ PcLaRi, φορτικαὶ S, *deest in* B
[127] οὐχ ὁσίως *add.* Pc.
[128] καὶ ῥοτρέχουσι PcSRiX.
[129] ἐκάλεσεν SRi.
[130] *om.* Pc.
[131] φοβεροῖς RiB.
[132] ἐγαίρων S, ἐπέρων Ri, *deest in* B.
[133] προφέρων PcB, *deest in* SD.
[134] ἀποδυσάμενον, ἀγωνισάμενον PcLaS] ἀγονισάμενον Ri, ἐνδυσάμενον ἀγωνισάμενον D, ἀγωνισάμενον B.

APPENDICE TERZA
LA TRADUZIONE LATINA
DI GIACOMO OLIVA DA CREMONA

Nella seconda metà del Cinquecento Giacomo Oliva[1], personaggio della cerchia del cardinale Guglielmo Sirleto, tradusse in versi latini una cinquantina di carmi del Nazianzeno, tra cui anche II,1,13 e II,1,10. L'iniziativa, avviata per desiderio dello stesso cardinale nel 1580, si colloca negli anni immediatamente successivi al Concilio di Trento, periodo nel quale la Chiesa cattolica desidera rendere Roma centro della propria editoria religiosa. Il lavoro di traduzione dell'Oliva, che prese come riferimento il testo greco dell'Hervagiana, si concluse il 23 maggio 1584, come testimonia una lettera da lui inviata allo stesso Cardinale, nella quale annuncia la fine del lavoro dopo un' intensa attività di revisione e riscrittura. Nonostante gli sforzi e le aspettative dell'autore, una volta terminata la traduzione dell'Oliva rimase inedita, probabilmente a causa della morte del committente, sopraggiunta l'8 ottobre 1585, o per il suo scarso valore letterario.

Questa versione latina è conservata oggi in due manoscritti autografi:

B Vaticanus Barberinianus lat. 636, chart., saec. XVI, pp. 1-229.
V Vaticanus lat. 6170, chart., saec. XVI, ff. 23r-158v (= 1r-136v)[2].

La tesi, sostenuta dalla Way[3], che la redazione definitiva fosse quella tramandata dal codice V, è stata successivamente confutata da Palla[4], che ha dimostrato come sia B a presentare una versione riveduta e corretta del testo di V. Nel caso dei nostri carmi ciò è testimoniato soprattutto dalla coincidenza tra molte lezioni *ante correctionem* di B ed il testo trasmesso da V: *carm.* II,1,13 v. 9 sectantes VB *a.c.*, spectantes B *p.c.*; gestando lignea crura VB *a.c.*, stando in sedilibus altis B *p.c.*; v. 189 divae VB *a.c.*, sanctae B *p.c.*; II,1,10 v. 31 invidiam id fugi VB *a.c.*, vitavi invidiam B *p.c.*

[1] Sull'identità di questo personaggio, di cui possediamo pochissimi dati certi, cfr. cfr. Way, p. 91; Palla, *Giacomo Oliva*, p. 269 nota 17.
[2] Sul codice cfr. Buonocore, II, p. 1201.
[3] II, p. 91.
[4] *Giacomo Oliva*, p. 276

Si fornisce di seguito l'*editio princeps* della traduzione dei *carmina* II,1,13 e II,1,10: nel testo riprodotto sono state adottate interpunzione e grafia oggi in uso.

Si segnalano in questa sede le particolarità grafiche del testo autografo:

- ij per ii (II,1,13 vv. 11 e 102 alijs; v. 74 medijs; v. 100 corij; v. 104 porrijcien; v. 135 v. vitijs; v. 173 pij; ; II,1,10 v. 5 alijs; v. 13 studijs);
- y per i (ad esempio II,1,13 v. 17 lacrymosa);
- nqu per mqu (ad esempio II,1,13 vv. 72e 191 nanque; vv. 108 e 143 quanque);
- oe per ae (ad esempio II,1,13 v. 109 coelo, v. 126 coedis, v. 129 soepius, v. 160 loeta);
- qu per c (ad esempio II,1,13 v. 29 e 217 quum; v. 177 loquutum; v. 204 sequutus);
- ll per l (ad esempio II,1,13 v. 11 relligione; v. 19; elloquar);
- th per t (ad esempio II,1,13 v. 66 lethalis; v. 206 lethum; II,1,10 v. 25 Letheo);
- X per Ch (ad esempio II,1,13 vv. 27 e 62 Xristi).

GREGORII NAZIANZENI CARMEN
«IN EPISCOPOS»
LATINE REDDITUM
A IACOBO OLIVA CREMONENSI*

In episcopos

Vera sacerdotes ullo sine sanguine sacra
mittentes, solers animarum cura, supremi
plasma Dei vestris manibus coeleste ferentes,
ipsum homini excelsum lecti deducere in unum,
5
splendentis vitae aeternae mysteria habentes,
christiferi, templo dignati et sedibus iidem
sublimes, laeti magnis superesse theatris,
scenica spectantes, stando in sedilibus altis,
10 persona in ficta et depressa voce eloquentes,
religione pares aliis, quae conditis intus.
Vos utinam haec ludo, quamque male luditis; atque
pleno ore effluerent, quae nunc, ut inania, fertis.
Verum ego me ignavum quamquis hostemque putetis
15 unanimes, vestroque procul depellere claustro
invigilet quisque, et telorum insternat acervis,
seu vi, sive dolo, magis ut probabile visum est,
illa tamen, quaecumque animus me iussit et instat,
eloquar, invitus certe, sed pectore ab imo
20 erumpat sermo, ut foetus, cum spiritus urget

*Notae: B = Vaticanus Barberinianus lat. 636, saec. XVI, pp. 78-85; V = Vaticanus lat. 6170, saec. XVI, ff. 80r-84v.

5 *non vertitur* 9 spectantes B *p.c.*] sectantes VB *a.c.* stando in sedilibus altis B *p.c. alteram*] gestando lignea crura VB, ubi lignea pulpita scendunt B *p.c.* 15 claustro] coetu V 20 erumpat] erumpet V

interior, transit tenebras, caecumque laborans
parte aliqua terra iam laxi decubat alvei
ora petens. Isthaec eadem me cura remordet.
Iram non intus possum cohibere: molestet
id quamque accipite: hoc germen dolor edidit ingens:
frustra etiam curis solamen fundere vocem.
Innumerum Christi corpus, quae gloria summa,
cunctarum populus terrarum regius olim
qui fuerat, nunc cura dei, nunc grata supellex
volvitur huc, illuc surgentis ut aequoris unda
frondosa aut arbor circum stridentibus Austris,
quo deus omnipotens coelo delapsus ab alto
viscera in humana aeternum decus exuit, atque
se se homini iniunxit, deus et mortalis in unum
collectus, patiensque dedit pia praemia corpus
pignora pro nobis, effundens sancta cruorem et
sacra alia actutum, cunctis data verba ferentes,
laetos ferre manus acris dulcissima fata,
ut Verbum verbo coleretur, Sanguine sanguis.
Quis movet hoc corpus? Tantus ve unde accidit angor ?
Quo mea tam rapido discerpta est vinea ab apro?
Luna decus tantum hoc obscura ut nube recondit.
Inventor scelerum, rabieque armatus, ut hostis
humano generi, ex quo primum depulit horto
aureo Adam, nocuo abrumpens felicia pomo
saecula, et innumeris spernens impulsibus usque
pro voto haud potuit genus hoc evertere totum
arte sua, at Verbi scintilla et flamma coruscans
terram omnem incurrit, firmavitque actor iniquus
innixam his, qui iam curarum praemia ferrent,

38 acris] saevae V 39 Verbum verbo] *ord. inv.* V 45 pomo] fructu V

maius opus fraude aggreditur. Cum noverit armis
invictas acies, ductorum in se excitat iras.
Torpet enim, exempto rectore, exercitus omnis
obruiturque mari vasto surgente procella
55 aut scopulis agitur navis spoliata magistro.
Sic armenta, domos, urbes, currusque, chorosque,
qui populis praesint, vitium quique ordine nostrum
norint, ista loquor, custodum inscitia laesit.
Primum urbes lectae profugis pro caede piandis
60 praescriptusque locus, fuerent ubi sacra periclis,
tollendisque malis: postremum sanguinis alter,
quem spreti pretium Christi parvumque malumque
scribarum turba instituit peregrina sepulchra:
non illo invito, quoniam deus omnibus unus
65 intactus manibus, si obstet, profusus at ille.
Nunc omnes novere locum letalis et atrae
vitae, qui externi, septi qui semina nostri.
Olim prudentum sedem templumque bonorum,
altare hoc coetu angelico cantuque virescens,
70 cortinam mediam aeternum durantis et ultra
labentis mundi, finemque hominum atque deorum.
Dum fuit: hic vere risus: namque omnibus intro
ire licet foribus patulis, ut millibus ista
in mediis videar praeconem audire iubentem.
75 Huc, huc custodes vitiorum, infamia lucis,
audaces, ventrem et praepingues, colla superbi,
mordaces, vino delusi, serica cincti,
vani, illusores, falsum iurare frequentes,
urbana ingluvies, alienis rebus anheli,
80 iniecisse manus avidas, turba infida, fraudes,
regum blandities substrata, in curva leones,

54 vasto] insano V 66 letalis et atrae] letique feraeque V 73 ire licet] incursusV 80 infida] invida V

parte omni stantes, rebus servire parati,
polypodes saxis variando, ut fama, colores,
ferventes uxore nova lanugine prima,
85 aut fures ignis naturae, in noctis habentes
umbra concubitus, quoniam vitetis apertos,
sacrorum ignari, asciti huc modo, spiritu ab alto
succensi multis vitiis comitantibus una.
Huc animo urgenti solium nam cuique paratum est.
90 Huc agite, extensis cervicem inflectite dextris:
omnibus arrectae, nec quicque optantibus ultro.
Mana imber rursum, sinibus iam cogite seu plus
seu, mihi deficiens, minus; aut, si hoc mente resedit,
sabbata necdum etiam, lex ut, servate colendo.
95 Forsan inexpletis manibus putresceret omne.
Omnibus est aer nobis, communis et omnis
terra patens, coelumque super quaeque indicat illud,
communis pelagi campus, communia sceptra.
Hoc mirum nec laude Saul caret, ipse propheta.
100 Nullus cultor agri, aut ligni corii ve magister,
non qui venetur, non aes qui molliat igne,
hinc absit procul, atque alii servire recuset.
Nam melius posse hac cuique parere iubenti.
Verum hic porriciens manibus stivam ille bipennem,
105 pellem hic, lignum alius, candenti aut forcipem ferrum
huc veniat, temere sacratam sternite mensam
densati, arctantes. Qui fortior, ille minorem
deturbet solio, cunctis quamque aequior ille,
longaevus, carnem attritus caeloque recumbens,
110 contemptor mundi atque Dei iam parte quiescens,
vivens morte, ferens regi libamina sancta.
Scilicet antiqua deduxit imagine pictor

98 sceptra] sedes V

ante locans aliam, suscepta est forma tabella,
vos si quis forte inspiciat, contraria tendat.
115 Nascitur utilitas sola haec a crimine vestro.
Praeconis late resonans vox talia: verum
pertimui, ut clarum audivi Mosea locutum,
qui solus tum nube deum conspexit amictum
atque alios imo iussit sub colle morantes,
120 pallentesque metu, sanctosque in vestibus albis,
divinas tantum voces audire. Ferarum
nulli etiam caeleste solum tetigisse licebit,
ne pereant domitae saxis de monte solutis.
Horresco natorum Aaron discrimen acerras
125 qui vetitu aptantes simili sunt igne perempti,
sacrorumque locus caedis fuit ille repente
et cecidit, quamvis Aaron magni inclyta proles.
Sic etiam Helidas rapuerunt tristia fata,
Helidas mente insana, qui saepius ausi
130 non sacris manibus sacros violasse lebetas.
Nec pater irarum vulnus vitavit, at ipsum
iustum natorum venter confecit iniquus,
quamque incusantem turbatis vocibus illos.
Si vero tanta est istis erroribus ira,
135 in vitiis quantus maioribus ingruat horror.
Olim te arca manu firmans regina cadente
interiit subito atque dei intractabile templum
ostendit manibus, non haec munimina poscens.
Hoc queror et pedibus moerens supplexque volutor,
140 Christe, tuis, ne quis mihi curis obvius adsit
confecto et pulsare lupos gregis undique pestem
pastores dudum fesso. Iam curva reliquit
membra animus, vix parva datur spirare potestas,
quem cruciat labor et turpis discordia nostra.

114 vos] nos V 115 vestro] nostro V 133 illos] usque V 141 et] *om.* V

145 Quorum alii sacris pro sedibus agmina iungunt,
pugnantes contra fluctuque ac strage malorum
obruti et adversos obstando in bella lacessunt,
pacem acclamantes, sed fuso sanguine gaudent.
Getthaeum haec utinam sensisset turba dolorem
150 iustumque et solidum et poenas in sede luisset.
In partes alii has divisi proelia miscent
qua sol circundat. Deus ipse in terrea cessit:
nam bellum, nomenque aliis certantibus istis.
Si meus est Paulus, Petrus tuus, huius Apollo.
155 Heu cruce iam Christus frustra confixus in alta:
non etenim a Christo manibusque et sanguine, cuius
noster honos, hominum putri sed classe vocamur.
Tantus amor caecis nostris in sensibus haesit
gloriae inanis, opum labentum atque invida parca
160 tarbida, laeta malo, blande ridentibus angi.
Praetexunt Triada, atqui odium verissima culpa est.
Duplex quisque, lupi velo sectator ovili,
occultansque hamus letalem piscibus escam.
Talia ductores, populus prope passibus aequis
165 valde etiam in vitium faciles, absente magistro.
Nequitiae atque boni inter se discrimina nulla
ponunt, non cauti senii, stolidae ve iuventae,
non vitae agrestis divinae, aut ludicra mollis.
Plus habeat, lex una viget, qui peior. At ille
170 dispereat, turpes primus qui huc duxit inerte.
Sit decus istorum, atque deus sint, digna beatis
praemia, quae extremis venient servata diebus:
vana pii doleant, placeant si talia nostris
iudicibus, procul hinc aequum iusque exulet omne.

161 verissima culpa est] incredibile verum V 163 occultansque] insectansque V 165 valde] longe V
170 turpes] saevos V

175 Unum Christus, homo, tenebrae, lux Phoebus et astrum,
angelus effulgens, coeloque in Tartara pulsus.
Dona ferat Petro in dominum crudelis Iudas,
iam paria et Solymis Samariae insania sacris,
ferrumque, argentumque habeant aequalia, et aurum,
180 et gemma inculto lapidi, vaga flumina fonti,
omniaque inter se se una condensa ferantur,
ut, cum mundus erat prima indiscretaque moles,
parturiens etiam mundum confusa ruentem.
Moabitis quondam fuit impenetrabile templum,
185 Ammanitisque, deum cum acies stravere colentes.
Lymphas ferre alios, alios succidere ligna
montibus, illusus numero sancivit Iesus
Ista malis. Claro generi data munera Levi,
arcae etenim sanctae aeternum posuere ministrum.
190 Sacrorum atque soli hic fines, hic ordo laborum:
namque manus aliis alii seponere rebus,
quae templi, quae extra studio exercere volentes.
Pugnabant illi virtutis legibus istis,
addere nos vitio immeritos conamur honores.
195 O mihi quis digno prudens haec carmine ploret?
Parcite iam socii; tam dira superbia cesset,
ara dei tandem sancto instauretur odore.
Gratia, si id facimus, parta est; sin garrula lingua,
quae loquor in senio, iuvenumque audacia vincat,
200 (cornicum more hi densi nugantur inepte),
testor ubique Dei dextram, tempusque supremum,
quo leve quicquid erit, nigro depascitur igni,
non his consedi socius, non ulla peregi
nec quid consului aut pelago terra ve secutus.

178 Samariae insania sacris] Samaria procacior aequis V 189 sanctae B *p.c.*] hunc divae V, divae B *a.c.*
203 s. *sic leguntur in* V: non mihi communis sedes, non cura laborum / secum aut consilium pelago terraque secutus

205 Hi coeptum cursum teneant ego certus eundi
Noe arcam quaero ut lethum insanabile vitem.
Effugerem scelerum coetu semotus ab omni
sulphure permistum Sodomorum atque ignibus imbrem,
insanas quorum mentes huc vincla coercent.
210 Intro prospectans fixus vitaeque procellas
ridens, prudentum quae et male pectora turpant
atque animo divina meo consulta revolvens
lucida, non immista malis, triplicique propinquans
unius luci deitatis pulsus amore,
215 aeternique; humilisque Dei sub castra venirem.
Cuncta ibi nuda patent: tum vero aequissima libra
cum trutina ipsius manibus suspensa regatur.

206 Noe arcam quaero] quaero Noe arcam V 210 fixus] penitus V

GREGORII NAZIANZENI CARMEN
«AD COSTANTINOPOLIS SACERDOTES ET IPSAM URBEM »
LATINE REDDITUM
A IACOBO OLIVA CREMONENSI*

Ad Costantinopolis sacerdotes et ipsam urbem

Sacra deo ante aras fertis qui intacta cruore,
et monade in magna qui colitis Triadem,
Praefecti, Regesque una pietate superbi,
o Costantini clarior aula boni,
5 posterior Roma, atque aliis super urbibus astans
sidereo tellusque procul ima polo:
invidia in me quae saevit, vos alloquor omnes
ut longe a natis depulit illa sacris
solertem, dictis lumen caelestibus, aptum
10 e petra rivos ducere iugis aquae.
Qua ratio mihi ab urbe metum, causamque dolorum
esse ortam impressa relligione prius,
atque meis alium curis studiisque potiri
externo rapide suppositum solio,
15 cui me rite dei servi et deus ipse vocarat.
Haec morbus dedit, haec qui male sacra regunt.
Hi tela in se se irarum lacrymosa tenentes
Rex Christe omnipotens, quae mihi acerba putant.
Audaci non me partis pro milite gessi,

*Notae: B = Vaticanus Barberinianus lat. 636, saec. XVI, pp. 157-158; V = Vaticanus lat. 6170, saec. XVI, ff. 84v-85r.

Tit. urbem] civitatem V

1 *totus versus sic legitur in* V: Viva sacerdotes queis mittitur hostia caelo 3 Regesque una pietate superbi] a sacra excelsi pietate tyranni V 4 clarior] celsior V 17 irarum] dudum V 18 quae mihi acerba putant] non mihi amata putant V

20 nil volui Christum ponier ante mihi.
Hic error, quoniam secum peccare recuso,
nec me oneri intextae confero parva ratis.
Hoc me illi oderunt, sociis praevertere cautis
inversa qui istum mente dedere locum.
25 Isthaec Letheo condantur gurgite, sed iam
firma ego discedens inde quiete fruar:
cuncta, sacerdotes urbes et regia tecta
ex animo fugiens quae mea vota prius
cum deus admonuit nocturna insomnia cumque
30 me tumidi insurgens terruit unda maris
vitavi invidiam ridens, tutumque rudentes
inieci in portum fluctibus e mediis.
Hic animum attollens mentis virtute nitenti
sacra feram tacitus munera ut ante loquens.
35 Gregorii hic sermo, nutriti Cappadocum arvis
qui totum Christo se obtulit exuvias.

21 recuso] retrecto V 28 quae mea vota prius] vota priora mihi V 31 vitavi invidiam B *p.c.*] invidiam id fugi VB *a.c.* 32 portum] portu V.

INDICE

Bibliografia e abbreviazioni p. 3

Introduzione p. 22

I. Una polemica di lunga data p. 22

II. La data di composizione p. 27

III. La struttura compositiva e le tematiche p. 30

IV. La tradizione manoscritta p. 34

V. Le edizioni e le traduzioni p. 45

VI. Criteri della presente edizione p. 49

Testo II,1,13 p. 50

Commento II,1,13 p. 62

Testo II,1,10 p. 219

Commento II,1,10 p. 224

Appendice prima: p. 251
Il commentario di Cosma di Gerusalemme

Appendice seconda: p. 263
Le parafrasi bizantine

Appendice terza: p. 300
La traduzione latina di Giacomo Oliva da Cremona