



ISBN: 978-94-9179-105-5

Immagine di copertina: mosaico raffigurante Gregorio Nazianzeno. Chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio, Palermo.



UNIVERSITÀ DI ROMA «TOR VERGATA» – UNIVERSITEIT GENT

DOTTORATO DI RICERCA IN ANTICHITÀ CLASSICHE E LORO FORTUNA (XXV ciclo)

DOCTORAAT IN DE LETTERKUNDE

Gregorio Nazianzeno, *carm.* II,1,50:  
introduzione, testo critico, traduzione e commento

Rachele Ricceri

Tutors: Prof. Valerio Casadio

Prof. Dr. Kristoffel Demoen

Coordinatori: Prof.ssa Maria Grazia Bonanno

Prof. Dr. Marc Boone

A.A. 2012/2013



## Ringraziamenti

Al termine di questo percorso, (ri)penso con piacere e gratitudine a tutti coloro che, con me e nonostante me, hanno permesso che il mio lavoro arrivasse a un compimento. Ringrazio i miei relatori, il Prof. Valerio Casadio, che ha sempre incoraggiato la mia ricerca infondendomi fiducia e fornendomi numerosi spunti di riflessione e approfondimento critico, e il Prof. Dr. Kristoffel Demoen, a cui va più che un ringraziamento: la sua guida e i suoi illuminanti consigli, oltre all'opportunità di lavorare all'Università di Gent, hanno segnato una svolta nella mia vita.

Esprimo grande riconoscenza al Prof. Carmelo Crimi, che negli anni mi ha insegnato ad accostarmi alla letteratura greca con rigore e passione, iniziandomi allo studio della poesia di Gregorio Nazianzeno e mostrandomene tutta l'affascinante complessità.

Il Commento che qui presento ha senz'altro tratto molto giovamento dalle numerose e pregnanti conversazioni con il Dott. Christos Simelidis, la cui accoglienza presso il Dipartimento di greco medievale e moderno dell'Università di Salonicco nei mesi di novembre e dicembre 2011 è stata impareggiabile.

La ricostruzione del testo critico sarebbe stata molto più perigliosa senza l'ausilio dei Proff. Roberto Palla e Maria Grazia Moroni, che con generosità e sollecitudine mi hanno permesso di attingere all'archivio di microfilm di manoscritti gregoriani dell'Istituto di Filologia Classica dell'Università di Macerata.

Ringrazio Andy Hilkens, che con competenza e grande disponibilità ha tradotto per me alcuni passi della versione siriana del Carme qui presentato.

Sono molto grata al Collegio dei Docenti del Dottorato in Antichità classiche e loro fortuna (ora Studi Umanistici) dell'Università «Tor Vergata»

di Roma, in particolare al Prof. Emanuele Dettori, per avermi dato la possibilità di esporre i risultati parziali del mio lavoro, e alla Prof.ssa Ester Cerbo, per le interessantissime lezioni di metrica greca e la stima che ha sempre riposto in me. Un vivo ringraziamento va anche al BOF dell'Università di Gent, che ha finanziato l'ultimo anno del mio Dottorato, a Gitte Callaert, che ha curato la veste grafica della mia tesi, e a Els De Loor, per il suo supporto bibliografico.

I lunghi giorni trascorsi in biblioteca a Catania e a Roma sono stati resi più lievi dalla compagnia e dalle stimolanti conversazioni con Alessandro, Giusy, Nella e Riccardo, sulla cui amicizia so di poter sempre contare. Ik dank ook de beste en liefste collega's die ik me kon wensen: Berenice (en Michiel: mijn Belgische familie!), Annelies B., Annelies L., Maarten, Matthias, Steff, Tine.

Penso con gioia a tutte le persone che riempiono la mia vita della loro dolce presenza. A Papà e Mamma, che brillantemente mi accompagnano in ogni istante, a Damiano e Monica, dei quali spero di essere all'altezza, ai Nonni, gli Zii, la famiglia di Paolo. Penso ai miei Amici, le persone che vorrei sempre accanto: Laura, Aldo, Diego.

Il mio amore a Paolo, tutti i giorni della nostra vita.

# Indice

Introduzione	11
1 Cronologia, titolo e genere letterario	11
2 Contenuto, struttura e stile	20
3 La metrica	28
3.1 Metrica esterna	30
3.2 Metrica interna	38
4 La trasmissione del testo	43
4.1 La tradizione manoscritta	43
4.2 Le edizioni a stampa	52
4.3 Criteri della presente edizione	54
Testo e traduzione	57
Suddivisione del testo	74
Commento	77
Le parafrasi bizantine	233
Bibliografia e abbreviazioni	249





θνητῶν δ' ὄφρα τις ἄνθος ἔχει πολυήρατον ἥβης,  
κοῦφον ἔχων θυμὸν πόλλ' ἀτέλεστα νοεῖ·  
οὔτε γὰρ ἐλπίδ' ἔχει γηρασέμεν οὔτε θανεῖσθαι,  
οὐδ', ὑγιῆς ὅταν ἦι, φροντίδ' ἔχει καμάτου.  
νήπιοι, οἷς ταύτηι κεῖται νόος, οὐδὲ ἴσασιν  
ὡς χρόνος ἔσθ' ἥβης καὶ βίῳτοί' ὀλίγος  
θνητοῖς. ἀλλὰ σὺ ταῦτα μαθὼν βίῳτου ποτὶ τέρμα  
ψυχῆι τῶν ἀγαθῶν τλῆθι χαριζόμενος.

Simon., fr. 20,5-12 W<sup>2</sup>

*Un uomo, finché è nel fiore dell'amabile giovinezza,  
ragionando in modo superficiale, ha molti pensieri inconcludenti:  
non ha in previsione di invecchiare né di morire,  
e, se è in salute, non si preoccupa della malattia.  
Folli coloro che pensano così, che non sanno  
che il tempo della giovinezza e della vita è breve  
per i mortali. Ma tu, ben conscio di tutto ciò, fino alla fine della tua vita  
non esitare a godere delle cose belle.*



# Introduzione

## 1. Cronologia, titolo e genere letterario

La produzione poetica greca di età tardoantica vede in Gregorio Nazianzeno (330-390) uno degli autori più attivi. Noto, in età bizantina, semplicemente come ὁ Θεολόγος, Gregorio fu un infaticabile predicatore e un importante letterato, la cui poesia rifulge nel panorama culturale del IV secolo, tanto per vastità quanto per varietà di temi, forme, metri.

Il *carm.* II,1,50 trova posto, nella tradizionale classificazione delle poesie gregoriane, tra i novantanove *Carmina de seipso* raccolti nella prima sezione del secondo libro dei carmi del Nazianzeno pubblicati in *PG* 37. Collocare cronologicamente il carme è difficile, in assenza di indizi cogenti che ne possano precisare la data di composizione. Unico, importante, riferimento è il *terminus post quem* fornito dai vv. 29 ss., in cui il poeta si rammarica di aver dovuto lasciare il popolo che guidava in qualità di vescovo: l'allusione di questi versi è al periodo costantinopolitano, ovvero a quando il Nazianzeno fu a capo della piccola comunità nicena della capitale, dal 379 al 381. È arduo il tentativo di restringere ulteriormente il lasso di tempo in cui Gregorio poté comporre il carme in oggetto, e poco fondate le ipotesi di collocarlo o più in prossimità della morte<sup>1</sup> o, viceversa, poco dopo l'abbandono della sede costantinopolitana<sup>2</sup>. Altrettanto labile è l'ipotesi secondo la quale il Nazianzeno non sarebbe stato particolarmente vicino al momento della morte al momento della composizione di *carm.* II,1,50, basata sulla constatazione che egli prega Dio di sollevarlo dalla malattia (vv. 105 s.)

---

<sup>1</sup> Cfr. Papadopoulos, pp. 201 s.

<sup>2</sup> Cfr. Elm, *Gregory's women*, p. 170: «the poem cited above [was] written fairly soon after 381 (and certainly before 389/90)».

e farlo rinvigorire <sup>3</sup>: un'analisi approfondita del carme consentirà di appurare che il Cappadoce non intende la richiesta di guarigione fisica come necessariamente legata al momento contingente ma cela in essa un più sottile riferimento alla salvezza spirituale.

Il titolo che è vulgato nella *Patrologia Graeca* è Κατὰ τοῦ πονηροῦ εἰς τὴν νόσον (*Contra diabolum in morbum*). È opportuno ricordare tale *inscriptio* proprio all'inizio di questa introduzione al carme, per cercare di cogliere l'essenza del testo cui ci si dedicherà, che dovrebbe essere resa manifesta fin dal titolo. Come si vedrà in seguito, la forma Κατὰ τοῦ πονηροῦ εἰς τὴν νόσον è attestata da un unico manoscritto (Va), peraltro piuttosto recente, e non sembra confortata neanche da una lettura profonda del tono e del contenuto del carme. L'indicazione che si tratta di un carme κατὰ τοῦ πονηροῦ, innanzi tutto, trova un puntuale riscontro solo nei primi versi, in cui l'io *loquens* si rivolge a un δολοπλόκος (v. 1), imputandogli una serie di colpe. Ancora, il primo verso consente di comprendere che l'intero carme si sviluppa in prima persona (ἔμοιγε), giustificando di fatto la presenza del *carm.* II,1,50 tra i *Carmina de seipso*. Nonostante la classificazione cui tale denominazione fa riferimento non sia suffragata da solide basi scientifiche e sia per molti versi criticabile, infatti, il nostro carme è pervaso da un innegabile tono autobiografico, che consente di approfondire alcuni aspetti della vita e delle esperienze dell'autore. All'io e al πονηρός, a partire dal v. 4 (εἰκόνα τὴν ἰερόν) si accompagna la presenza di un'entità divina, identificata chiaramente col Dio cristiano al v. 7. Lo svolgimento del carme, tuttavia, non permette di individuare sempre questa polarizzazione su tre personaggi, poiché il πονηρός esce definitivamente dalla sfera di interesse del poeta circa alla metà del carme, a partire dal v. 62. Il principale nucleo tematico del componimento, l'unico che si possa rintracciare dall'inizio alla fine, è la malattia del poeta, descritta in vari passaggi e citata in modo

---

<sup>3</sup> Cfr. McGuckin, *Rhetorician*, p. 202 e n. 33.

funzionale a diversi scopi, così che si può con buoni margini di certezza affermare che il titolo più appropriato per il *carm.* II,1,50 è εἰς τὴν νόσον. Del resto, tale denominazione è appoggiata dall'avallo della maggior parte della tradizione manoscritta, e il titolo Κατὰ τοῦ πονηροῦ εἰς τὴν νόσον, con cui il carne è correntemente conosciuto, è da considerare il frutto dell'attività dei più antichi editori <sup>4</sup>.

Una volta definita un'*inscriptio* accettabile, scopo di questa prima parte dell'introduzione al carne è quello di fornire delle coordinate valide a ben collocare quest'elegia nell'orizzonte più ampio della poesia del Nazianzeno. Una visione d'insieme dei *Carmi* di Gregorio permette senza dubbio di affermare che essi sono caratterizzati dalla più ampia varietà metrica, contenutistica, formale. Da un punto di vista metrico, il nostro carne si pone nel cospicuo novero delle poesie in distici elegiaci, metro che il Nazianzeno mostra di apprezzare servendosene per circa 3000 versi tra quelli editi in *PG* 37, senza considerare che molti degli epigrammi e gli epitaffi editi in *PG* 38 sono composti nel medesimo metro. Per poter contestualizzare il *carm.* II,1,50 da un punto di vista tematico, invece, risulta particolarmente efficace la classificazione per generi operata da Demoen <sup>5</sup>, che prevede l'individuazione di carmi dogmatici (I,1,1-11), biblici (I,1,12-28), inni e preghiere (I,1,29-38, II,1,3, 20-22, 24-26, 38A, 38B <sup>6</sup>, 62, 63, 69-71), carmi apotropaici (II,1,54-60, 64), carmi morali (I,2,1-10, 24-29, 35, 36, II,1,12B, 13, 44B, 88), gnomologie (I,2,17, 20-23, 30-34), θεῶντοι (I,2,11-16, 37, 38, II,1,18, 23, 27, 28, 32, 42, 46-51, 61, 65-67, 72-81, 83-87, 89), carmi autobiografici programmatici (II,1,2, 4, 39, 82), carmi autobiografici elegiaci (II,1,1, 5, 6, 8, 15-17, 19, 31, 33, 35, 43, 45, 52, 53), carmi autobiografici polemici (I,2,15B, II,1,7, 9, 14, 23C, 29, 30, 36, 37, 40, 41), carmi autobiografici apologetici

---

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, pp. 52 ss.

<sup>5</sup> Cfr. Demoen, *Exempla*, pp. 61-63.

<sup>6</sup> Per la divisione di questo carne in due differenti componimenti, già ipotizzata da Demoen, cfr. Piottante, pp. 38 s.

(II,1,10, 11, 12, 34A, 34B, 44A, 68), epistole poetiche (II,2,1-7), epigrammi ed epitaffi. Una classificazione di questo tipo, se da una parte risulta talora troppo schematica, è d'altronde giustificata dall'osservazione che il criterio di genere letterario, quanto mai vivo nell'ambito degli studi classici, è funzionale a delimitare il campo di indagine e a focalizzare meglio l'oggetto della comunicazione letteraria <sup>7</sup>.

Il *carm.* II,1,50, secondo quanto elencato sopra, è da identificare come un *θρῆνος*, forma che già nei poemi omerici trova un impiego non ristretto alla sola commemorazione dei defunti <sup>8</sup>. Il lamento espresso da Gregorio è qui autoreferenziale, tutto volto a commiserarsi e a fornire gli spunti necessari per richiedere un aiuto divino che lo possa soccorrere nelle precarie condizioni in cui si trova. In un momento in cui si sente provato dalla malattia e dai mali derivanti dall'età avanzata, il poeta enumera le sue sofferenze e trova ristoro nell'esprimerle in forma poetica. Del resto, uno degli scopi programmaticamente enucleati dal Nazianzeno per spiegare e giustificare la propria attività poetica è proprio quello di accomiarsi dalla vita con un canto, dato che la sua esistenza è ormai gravata dai dolori (*carm.* II,1,39 vv. 54-57: Τέταρτον εὔρον τῆ νόσῳ πονούμενος / παρηγόρημα τοῦτο, κύκνος ὡς γέρων, / λαλεῖν ἑμαυτῷ τὰ πτερῶν συρίγματα, / οὐ θρῆνον, ἀλλ' ὕμνον τιν' ἐξιτήριον). Gregorio, in effetti, dà prova in numerose occasioni di prestar fede a questo proposito, come dimostra l'alto numero di componimenti che sono stati accomunati sotto l'etichetta di *θρῆνος*.

---

<sup>7</sup> Cfr. G.B. Conte, G.W. Most, *Genre*, in S. Hornblower, A. Spawforth (edd.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 2012<sup>4</sup>, pp. 609 s.: «Genre is [...] a system of literary projection inscribed within the texts, serving to communicate certain expectations to readers and to guide their understanding» (p. 610).

<sup>8</sup> Cfr. L.G. Stålin in *ThWbNT*, III, p. 149, s.v. *θρῆνος*: «Umgekehrt wird das Verbum *θρηνέω* manchmal auch dann angewandt, wenn das *Klagen* nicht ausdrücklich einem Toten gilt».

Una precisazione terminologica, a questo punto, è doverosa: alcuni dei componimenti che sono stati sopra elencati secondo la classificazione di Demoen (e che verranno presi in considerazione a breve) riportano, come detto, l'*inscriptio* θρῆνος. Tale titolo, tuttavia, non deve essere ritenuto di paternità gregoriana ma fu assegnato ai carmi gregoriani secoli dopo nel corso della trasmissione manoscritta (o dai Maurini stessi, in occasione dei loro studi portati avanti nel XVIII secolo). È probabile, piuttosto, che Gregorio stesso non avrebbe approvato una tale definizione<sup>9</sup> se, nel passo del *carm.* II,1,39 citato, si premura di specificare che non aveva intenzione di scrivere θρῆνοι<sup>10</sup>. Il Nazianzeno, dunque, conferisce al sostantivo il significato più comune di lamento funebre, legandolo a episodi luttuosi<sup>11</sup> e non a un più generico lamento che riguarda la *condition humaine*<sup>12</sup>. Una tale specializzazione lessicale non stupisce ed è confermata da molta bibliografia recente dedicata al lamento, incentrata proprio sullo studio delle lamentazioni funebri<sup>13</sup>. Se si dà uno sguardo all'uso del sostantivo θρῆνος nel lessico di Gregorio, tuttavia, nonostante una netta prevalenza delle occorrenze in contesti legati alla morte, ci si deve ricredere sull'esclusività semantica di cui esso sembrerebbe godere, come dimostrano, per esempio: *carm.* II,1,11 vv. 258-259 (καὶ γὰρ ἦν δρυὸς μόνης / θρήνοις τοσοῦτοις ἀντιβῆναι καὶ λόγοις) e II,1,46 v. 43 (Τίς χθαμαλήν θρήνοισιν ἰδὼν ἐσάωσε Νινευτῖ).

I carmi identificati con la definizione di θρῆνοι, dunque, possono essere interpretati in modo piuttosto generale come lamenti, non necessariamente connessi all'ambito funerario, e hanno un carattere

---

<sup>9</sup> Cfr. Milovanović, *Ars Poetica*, p. 509 n. 27; *Ead.*, *De rebus suis*, p. 44.

<sup>10</sup> Le affermazioni contenute in *carm.* II,1,39, tuttavia, non sono necessariamente da considerare come dichiarazioni programmatiche che influenzano tutta l'attività poetica del Nazianzeno.

<sup>11</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v.

<sup>12</sup> Cfr. Demoen, *Exempla*, p. 62.

<sup>13</sup> Cfr. Alexiou, Suter, Fishman.

prevalentemente autobiografico. Un ulteriore criterio di lettura per accomunarli in un medesimo gruppo può essere quello metrico, se si considera che essi sono per lo più in metro elegiaco <sup>14</sup>. I dolenti carmi gregoriani, tutti incentrati sul rimpianto e sul ricordo di ciò che è stato, sfociano spesso nella preghiera e rappresentano un'evoluzione di quell'elegia che, almeno nell'immaginario e nella sensibilità degli antichi, aveva trovato nel lamento una cifra identificativa <sup>15</sup>. Un uso più ampio del termine *θρῆνος*, inoltre, sembra giustificato dall'osservazione che questo genere di elegie, già in età arcaica, poteva avere carattere consolatorio, più che essere strettamente legate al lamento funebre <sup>16</sup>.

Un'analisi della struttura dei carmi definiti da Demoen come *θρῆνοι* mostra che alcuni di essi presentano uno schema costante che si ripete, dando la possibilità di individuare un gruppo ristretto e compatto di componimenti con caratteristiche simili. Si allude, tra i carmi in oggetto, ai *carm.* I,2,12, 14-15, II,1,27, 42, 46, 49-51, 67, 75, 77, 87, 89. Essi sono caratterizzati da un tono spiccatamente autobiografico, comune a una vasta fetta della produzione poetica gregoriana, cui si aggiunge una precipua tendenza all'autocommiserazione che segue un preciso *iter* compositivo: l'inizio e la fine sono generalmente realizzati rispettivamente con un'invocazione e una preghiera. L'apostrofe iniziale, normalmente rivolta a Dio, lascia presto il posto a un lamento che può riguardare una generale riflessione sulla vita e la sua caducità o delle più specifiche considerazioni

---

<sup>14</sup> Alla luce di queste osservazioni si è in disaccordo con Lieggi, il quale afferma che «Gregorio ha svincolato i metri dal contenuto e se li è riservati all'esigenza e all'impulso del momento» (p. 98).

<sup>15</sup> Per un ampio *excursus* sulle fonti antiche cui si deve far risalire questa credenza, cfr. Lulli, pp. 12 ss.; la studiosa, inoltre, spiega l'identificazione tra elegia e *threnos* con l'uso dell'*aulos*, che accompagnava entrambe queste *performances* poetiche. Che *threnos* e metro elegiaco potessero essere assimilati è testimoniato, altresì, da *Add. Et. Gaud.*, s.v. ἔλεγος: καὶ ἐλεγεῖον τὸ τοιόνδε μέτρον καὶ θρῆνος· ὁ τοῖς τε θνεῶσιν ἐπιλεγόμενος.

<sup>16</sup> Cfr. Bowie, p. 22.



legate alla propria esperienza personale. Si nota, poi, un costante riferimento alla percezione della morte sentita come imminente, se non addirittura già presente: è questo l'aspetto che più caratterizza e identifica il gruppo di carmi cui qui ci si riferisce e che rende la definizione di θρῆνος, anche intesa *stricto sensu*, tutt'altro che peregrina. Un breve schema riassuntivo della struttura ripetitiva tipica dei carmi sopra elencati è fornito nella seguente tabella:

Carme	Invocazione	Pregiera finale	Morte in vita
I,2,12	v. 1 κόσμε	v. 12 λαὸν ἄτρωτον ἄγοις	v. 11 ἠέρι θνήσκω
I,2,14		v. 119 ἴλαθί μοι, βασιλεία κεδνή, Τριάς	v. 37 δις ταφῆες ζῶντες ἐπὶ φθορᾶ
I,2,15	v. 2 Ἀθάνατε	v. 164 φθονερῶν ἄφθονος εὐξομ' ὑπερ	v. 157 ἐγὼ θάνων
II,1,27		v. 19 ἴλαθι σῶ θεράποντι	v. 6 βαιὸν ὑπὲρ γαίης ἄσθμα φέρω πύματον
II,1,42	v. 1 Βαιὸν ὑπὲρ γαίης ἄσθμα φέρω πύματον	vv. 26-31	vv. 22 s. Αὐτὰρ ἐγὼ κέκμηκα βίω, τυτθὸν δ' ἐπὶ γαίης / ἄσθμα φέρω. v. 26 Δὸς λῦσιν βιότοιο νεκρῶ σέο
II,1,46	v. 1 Σὰρξ ὀλοή, Βελίαο κακόφρονος οἶδμα κελαινόν	vv. 49 s. Σεῖο, Μάκαρ, τάδε δῶρα, βροτῶν φάος. Ἀλλ' ἐπιβαίης / οἴδματος ἡμετέρου, καὶ σάλος αἴψα πέσοι	vv. 35 s. Ἐλθέ, κατηφιόωσα χοὸς δμητεια μεληδῶν, / αἰὲν ἐπερχομένας μᾶστιγας ὀσσομένη
II,1,49		vv. 7 s. Ἀλλά με λῦσον, Ἄναξ, λῦσον χθονίων ἀπὸ δεσμῶν, / καὶ με	vv. 1 s. Ὡμοὶ ἐγών, ὅτι δὴ με πρὸς οὐρανὸν ἠδὲ Θεοῖο / χῶρον ἐπειγόμενον, σῶμα τόδ' ἀμφὶς ἔχει

		χοροστασίην τάξον ἐς οὐρανίην	
II,1,50	v. 1 δολοπλόκε	v. 118 τῆ με, Χριστέ, φέρεις σὸν λάτρην, ὡς ἐθέλοις	v. 55 πάντ' ἔθανε ζῶοντι βίος δέ μοι ἐστὶν ἀφαιρός
II,1,51 <sup>17</sup>		v. 36 Ἄναξ, σύ με, Χριστέ, σάωσον	vv. 18 ss. Ἐγὼ δ' ὑπένερθε καρήνου / δεσμὰ φέρων, νεκρός τε καὶ ἄπνοος, ἐν λεχέεσσι / κείσομαι
II,1,67	v. 1 Χριστέ μου	v. 6 εἰ μὲν δέχη με	v. 6 εἰ δὲ μή, τέθνηκα μὲν
II,1,75			v. 2 νεκρὸν πνέω v. 6 τέθνηκα
II,1,77		v. 12 Καὶ νῦν πάρει, δὸς χεῖρα, ἧ λῦσον βίου	v. 1 Τέθνηκα
II,1,87	v. 1 Μῆτερ ἐμή	v. 21 Ἀλλὰ σάω με, σάω με, Θεοῦ Λόγε	vv. 11 s. αὐτίκα γάρ σε / λείψω σὺν χαλεποῖς πῆμασι γηθόσυνος
II,1,89	v. 5 Χριστέ	v. 43 Δέχου με	v. 22 Καθ' ἡμέραν θνήσκω τε, καὶ λείπω βίον

La sinossi proposta, lungi da voler ridurre l'abilità compositiva del Nazianzeno a mera attività compilativa, mostra come sia possibile riscontrare degli elementi ricorrenti che dovevano fungere da marca stilistica di un gruppo di testi accomunati dalla medesima sensibilità poetica e da un contenuto in alcuni punti sovrapponibile.

Questo ristretto gruppo di *Carmi*, di cui il II,1,50 è senz'altro parte integrante, rappresenta un fulgido esempio di quella *poikilia* stilistica e mescolanza di generi di cui Gregorio, con gusto ellenistico, si fa portavoce. Un tentativo di definizione di genere può essere quello di “*θρηῆνος*

---

<sup>17</sup> Il *carm.* II,1,51 presenta un interessante richiamo a una scena *stricto sensu* trenodica ai vv. 1-3: Πολλάκις ἰμερόεντα νέη θαλάμοισι προθεῖσα / εἰσέτι παρθενικοῖσι νέκυν πόσιν, αἰδομένη περ, / ἀρτίγαμος, στίλβουσα, πικρὴν ἀνεβάλλετ' αἰοιδῆν.

cristiano". Il Nazianzeno riprende e sintetizza le caratteristiche dell'inno e dell'elegia trenodica fondendole alla luce della *Stimmung* cristiana, che prevede un'accentuazione della dimensione ultraterrena a scapito di quella meramente umana. Il primato della sfera intima è, del resto, uno dei tratti precipui della sensibilità poetica di Gregorio, che, come vedremo, rifiuta con forza i beni terreni, tutto teso verso un afflato mistico che lo deve condurre «all'invitante soglia della fede<sup>18</sup>». Se la vita eterna è l'obiettivo cui il poeta mira, egli può comporre il lamento funebre di se stesso, in un disegno poetico in cui morte e vita si sovrappongono e si confondono, perché si rivestono di diverse accezioni. La constatazione del deperimento fisico e spirituale porta ad affermare una morte sentita come già presente (la forma verbale τέθνηκα è ripetuta dieci volte nel *corpus* poetico del Nazianzeno), mentre il concetto di vita assume un significato pieno solo se si fa riferimento all'eternità, allontanandosi dal δολερός ὄδε βίος (v. 22)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. Nicastrì, p. 457.

<sup>19</sup> Cfr. anche *carm.* II,1,48 v. 1: Ζῶ καὶ τέθνηκα. Quest'espressione ossimorica è stata interpretata come «l'estraneità del poeta ai desideri che dominano le vite altrui» (cfr. Cresci, p. 36). Sull'ambivalenza del concetto di morte per Gregorio, cfr. anche Criscuolo, p. 26.

## 2. Contenuto, struttura e stile

Il *carm.* II,1,50 si compone di 118 versi, numero che poteva avere, agli occhi di Gregorio, un valore simbolico. Il numero PIH, infatti, si compone di P, che per isopsefia può equivalere a βοήθεια<sup>20</sup>, come già attestato da un passo di Efrem il Siro<sup>21</sup>, e IH, importante cristogramma<sup>22</sup>. Il richiamo all'aiuto divino, come si vedrà, è uno dei temi portanti del carme e un nucleo semantico fondamentale dell'ultima parte del componimento (v. 105, Ἰλαθι, Χριστέ). Il numero 118, inoltre, può essere un'indiretta allusione al salmo 118 (secondo la numerazione dei *Septuaginta*)<sup>23</sup>, il cui tema martellante della fedeltà alla legge divina da parte del servo di Dio che implora la salvezza è ricordato dai vv. 67-68 del nostro carme (Τοῖος ἐνηείης Χριστοῦ νόμος· ἀλλά μ' ἄνωχθι / ὁψέ περ ἀρτεμέειν· σὸς λόγος ἐστὶν ἄκος).

L'unitarietà del *carm.* II,1,50 è confermata unanimemente dalla tradizione manoscritta ed il testo può essere letto postulando una vistosa tripartizione, che separa il prologo prima e l'epilogo dopo dal corpo del componimento. Tali macro-sezioni, tuttavia, possono a loro volta essere articolate, sulla base dello svolgimento della materia poetica, in ulteriori sezioni e sottosezioni assai più brevi, la cui identificazione permetterà un esame più approfondito e un'esegesi accurata del carme. L'individuazione di un preciso schema compositivo al fine di una migliore comprensione del testo risulta tanto più utile e significativa quanto più si considera il fatto che

---

<sup>20</sup> Cfr. Hurtado, p. 149 e n. 43, in cui si mette in evidenza come 100 sia la somma di  $\beta = 2$ ,  $\omicron = 70$ ,  $\eta = 8$ ,  $\theta = 10$ ,  $\iota = 9$ ,  $\alpha = 1$ , ossia βοήθεια nella grafia usata da Efrem.

<sup>21</sup> Cfr. Ephr. Syr. *Interrog. ac. respons.*, ed. Phrantzoles, p. 239: Απόκρισις. Ἐπειδὴ ἐν τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ ἐξέτεινε Μωυσῆς τὰς χεῖρας πρὸς τὸν Θεὸν ὑποστηριζόμενος ὑπὸ Ἀαρῶν καὶ Ὡρ, <καὶ> ἐτρέψατο τὸν Ἀμαλήκ <καὶ> ὅτι ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ σταυρωθεὶς ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. Τὸ δὲ ἐπάνω P σημαίνει βοήθεια, ψηφίζομενον ἑκατόν.

<sup>22</sup> Cfr. Hurtado, p. 154.

<sup>23</sup> Sull'importanza di questo testo, cfr. Austermann, *passim*.

Gregorio era uno scrittore consapevole dei propri mezzi e della propria abilità poetica e retorica <sup>24</sup>.

La breve presentazione che qui si propone mira ad illustrare la varietà tematica del carme, che a prima vista può dare l'impressione di una congerie disordinata di molteplici argomenti, e al tempo stesso a mettere in rilievo una sottile coerenza strutturale e stilistica che può gettare una nuova luce sullo statuto letterario del componimento.

Il *carm.* II,1,50 si apre con un'invocazione al Demonio, del quale si lamentano i continui assalti, accompagnati dai disagi derivanti dall'età avanzata e da una non meglio precisata malattia. Tali ostacoli sono vissuti come una rottura rispetto all'equilibrio originario generato da Dio nel momento della creazione. Riflessioni di questo tipo occupano i primi sedici versi del carme, che sono qui identificati come il proemio. Ad esso seguono delle ampie sezioni di lamento, scandite dal rifiuto dei beni materiali (vv. 19-24), dal rammarico per l'apparente lontananza di Cristo (vv. 25-28), dall'amaro ricordo del popolo di Costantinopoli, che Gregorio fu costretto ad abbandonare suo malgrado (vv. 29-32). La linea narrativa del carme <sup>25</sup> prosegue con un lungo riferimento al presente del poeta, la cui vicenda personale viene mostrata in tutta la sua cruda evidenza: Gregorio si sente ormai incapace di occuparsi tanto dei fedeli (vv. 33-40) quanto di tutte le incombenze liturgiche che gli spettavano come vescovo (vv. 41-54). Il punto più profondo del lamento, in cui il Nazianzeno evoca la propria morte come se fosse già presente (vv. 55-56) è immediatamente seguito dalla reazione al male (vv. 57-62), per sconfiggere il quale si evocano una serie di *exempla* biblici, tratti dal Vecchio e soprattutto dal Nuovo Testamento (vv. 63-78), che

---

<sup>24</sup> Cfr. Demoen, *Skilful Poet*, p. 439.

<sup>25</sup> Si parla di narrativa a proposito del carme in oggetto partendo dal presupposto che l'elegia era classificata dagli antichi nel novero della poesia diegetica (cfr. la *Crestomazia* di Proclo citata in Phot. *Bibl.* cod. 239,319a). Per un approfondimento in tal senso, cfr. Nicastrì, pp. 415-417; Lulli, pp. 7-12.

devono servire come garanzia di una possibile guarigione, dovuta all'intervento divino. Le riflessioni che seguono sono incentrate sulla superbia e sul significato della malattia in ambito cristiano (vv. 79-88) e preludono a considerazioni generali che riguardano la preoccupazione per la salvezza degli umili (vv. 89-90) e la critica a chi non ha sufficiente fede (vv. 91-94) e agli empi (vv. 95-100). I vv. 101-118 contengono l'epilogo del carme, in cui il poeta si rivolge direttamente a Dio, elevandogli una preghiera che mira a ottenere la salvezza eterna.

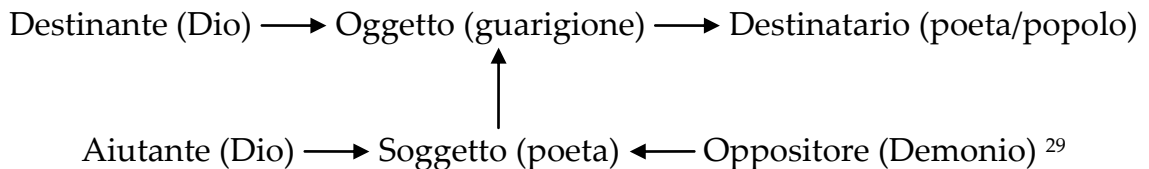
La stringata sintesi qui proposta evidenzia una notevole varietà tematica, che vede come protagonista il Nazianzeno stesso, che si relaziona con altri personaggi e diversi avvenimenti e situazioni. A questo punto, può essere utile ricordare il modello attanziale proposto da Greimas<sup>26</sup> allo scopo di meglio comprendere le dinamiche strutturali che si generano, a livello narrativo, nel poema<sup>27</sup>. Se Gregorio può essere senz'altro definito come il Soggetto (attante) intorno a cui ruota tutto il poema, Dio è l'Aiutante, che gli permette di raggiungere l'Oggetto, da identificare nella guarigione e nella forza capace di sopportare i pesi (*σθένος ἀχθοφόρον*, v. 106). All'asse Soggetto-Oggetto si aggiungono altresì il Destinante (colui il quale ha instillato l'interesse del Soggetto verso l'Oggetto), da identificare ancora con Dio, e il Destinatario (chi trae beneficio dal raggiungimento dell'Oggetto), che altri non è se non Gregorio, il Soggetto stesso. L'Aiutante, invece, si contrappone all'Oppositore, ovvero il Demonio, che tenta di allontanare il Soggetto dal raggiungimento dell'Oggetto. Questo modello di base può essere integrato aggiungendo ulteriori sfumature e precisazioni: il raggiungimento dell'Oggetto è garantito dalla preghiera, i cui effetti vanno a vantaggio anche del popolo, che condivide con Gregorio il ruolo di

---

<sup>26</sup> Cfr. Greimas, pp. 172-191.

<sup>27</sup> Per una seria riflessione sull'uso di questo approccio metodologico per lo studio della poesia classica e tardoantica, cfr. D'Ippolito, *Approccio*, pp. 28-34.

Destinatario <sup>28</sup>. La preghiera, con il suo positivo influsso sullo sviluppo diegetico del carne, è opposta alla malattia, mezzo adottato dall'Oppositore per scagliarsi contro il Soggetto e impedirgli di raggiungere l'Oggetto verso cui tutti i suoi sforzi sono tesi. Il modello paradigmatico finora descritto si può così visualizzare:



Una volta stabiliti questi ruoli narrativi, è possibile indagare la loro evoluzione nel corso del carne. Nell'*incipit* del componimento, l'ordine iniziale è già rotto e vengono presentati il Soggetto, che parla in prima persona, e l'Oppositore. Ad essi si aggiunge poi l'Aiutante, considerato artefice dell'equilibrio primigenio (ἰσοστάσις, v. 9), anch'esso Oggetto. Per questo motivo, l'iniziale constatazione della rottura dell'equilibrio, nella struttura generale del carne, è richiamata dalla preghiera finale, mostrando una coerenza di fondo che percorre tutto il testo.

Per quanto riguarda, poi, la compresenza dei vari ruoli nel carne, oltre al Soggetto, sempre coinvolto nello sviluppo narrativo, nella prima parte del carne si nota una preminenza dell'Oppositore, mentre nel cuore e nel finale del componimento si registra una sempre maggiore influenza dell'Aiutante, la cui azione è indispensabile ai fini della positiva risoluzione dello sviluppo narrativo del carne.

Dopo aver fornito una panoramica degli attanti che si muovono sulla scena del carne, è utile evidenziare come il progetto compositivo unitario

---

<sup>28</sup> Gregorio si pone più volte, nel corso del carne, in una posizione di intermediario tra Dio e i fedeli: se Dio aiuta il vescovo nel momento della sofferenza, anche il popolo può trarre indirettamente beneficio.

<sup>29</sup> Per la formalizzazione di un simile schema, cfr. Greimas, p. 180.

che è alla base del componimento sia mantenuto anche grazie al modo in cui i vari nuclei semantici sono disposti dal poeta. Come detto, i temi principali del *carme* sono la malattia e la preghiera, che si intersecano a vicenda e hanno dei rapporti di reciproca interdipendenza e consequenzialità. L'omogeneità del contenuto è garantita, sul piano formale, da una serie di riprese e richiami lessicali e stilistici <sup>30</sup>, che consentono di stabilire delle precise relazioni tra le varie parti del *carme* <sup>31</sup>, nonché dalla scelta di adottare il distico elegiaco, che, come si vedrà, permette di organizzare la materia poetica in piccole sezioni in sé concluse <sup>32</sup>. Si nota, per esempio, che agli otto distici di cui si compone il prologo (vv. 1-16) corrispondono le nove coppie di versi della preghiera finale (vv. 101-118). Alla sezione iniziale, inoltre, segue la descrizione dei motivi del lamento del poeta (vv. 17-28), espressi in sei distici, spazio equivalente a quello riservato al ricordo del popolo di Costantinopoli (vv. 29-40). Questa sezione corrisponde, nell'ultima parte del *carme*, a un ulteriore gruppo di sei distici (vv. 89-100), in cui Gregorio fa un altro riferimento ai fedeli e vengono nominati gli empi e gli eretici. Non sembra casuale questo perfetto bilanciamento nell'alternanza tra autoreferenzialità e attenzione al mondo circostante, data dalla citazione di altre persone.

Il cuore del *carm.* II,1,50 è dedicato, come visto, al rimpianto, da parte del Nazianzeno, delle attività che non può più svolgere a causa della malattia e della vecchiaia, e, per converso, al ricordo di una serie di miracoli di guarigione che il poeta vorrebbe costituissero un modello per la positiva evoluzione della propria condizione personale. Tali nuclei tematici fondamentali sono espressi, rispettivamente, in blocchi di sei (vv. 41-52) e

---

<sup>30</sup> Cfr. D'Ippolito, *Approccio*, p. 70: «Nella elegia di Gregorio la intertestualità interna gioca un ruolo importante».

<sup>31</sup> Tutti i rimandi intratestuali cui di qui in avanti si accenna saranno capillarmente evidenziati nel Commento.

<sup>32</sup> Cfr. *infra*, pp. 74 s.



cinque distici (vv. 69-78). Sono significativi anche alcuni distici che possono essere definiti di raccordo, in cui il poeta scivola dolcemente da un tema all'altro, senza perdere il contatto con quanto affermato in precedenza. È il caso di vv. 17-18, che collega i motivi espressi nel prologo (οἶσιν) al lamento vero e proprio; vv. 23-24, dove Gregorio cita per l'ultima volta il rifiuto dei beni terreni a vantaggio della vicinanza a Cristo, cui saranno dedicati i versi successivi; vv. 67-68, che preludono all'importanza rivestita dalla parola evangelica nei versi seguenti; vv. 89-90, dove la preoccupazione espressa in favore dei più deboli si accompagna a un'ulteriore menzione delle sofferenze patite da Gregorio stesso (πήμασιν).

Oltre alle simmetrie strutturali *tout court*, è interessante sottolineare come le varie sezioni si richiamino tra loro mediante un sapiente uso delle potenzialità retoriche della poesia e grazie all'impiego di opportune risorse lessicali. L'enfaticizzazione retorica, infatti, è una delle caratteristiche salienti della tecnica letteraria di Gregorio<sup>33</sup>, e uno dei tratti stilistici che più gli varranno l'enorme fortuna di cui la sua opera godette nei secoli successivi, anche nelle scuole<sup>34</sup>. L'anafora è forse la figura che, più di ogni altra, contribuisce alla coerenza strutturale del testo. Sono notevoli le ripetizioni in *incipit* di verso di ἤλυθεσ (vv. 1 e 11), οὐ/οὐκ/οὐδ' (vv. 19, 21, 22), αἰάζω (vv. 25 e 29), ποῦ (vv. 41, 45, 47, 48), οὐκέτι (vv. 49 e 51), ἀλλ' ἔμπης (vv. 57 e 85). Queste anafore scandiscono il testo richiamando ciò che, anche a distanza, è già stato pronunciato.

Un breve cenno merita, infine, la lingua poetica gregoriana che, come è stato notato, attinge a piene mani dalla letteratura classica<sup>35</sup> e deve al dettato omerico gran parte delle proprie potenzialità espressive<sup>36</sup>, pur non rinunciando alla citazione dei modelli propri della letteratura cristiana, ossia

---

<sup>33</sup> Cfr. Ruether, p. 60.

<sup>34</sup> Cfr. Castelli, *passim*.

<sup>35</sup> Cfr. Szymusiak, *Lettres, passim*.

<sup>36</sup> Cfr. Moroni, p. 46: «In tutta la produzione poetica di Gregorio domina il modello omerico».

i testi biblici <sup>37</sup>. Del resto, si deve sempre tener presente la volontà programmatica manifestata dal Nazianzeno in *carm.* II,1,11 vv. 113-114 (καὶ γὰρ ἐζήτουν λόγους / δοῦναι βοηθοὺς τοὺς νόθους τοῖς γνησίοις) <sup>38</sup>, ossia di mettere al servizio delle lettere divine quelle profane: tale asservimento deve giocoforza passare, in primo luogo, dalla lingua stessa.

Un interessante esempio, *inter alia*, di proficuo impiego della lingua omerica in un nuovo contesto è costituito, nel *carm.* II,1,50, dalle reminiscenze di *Od.* V,394-399 <sup>39</sup>:

ὡς δ' ὅτ' ἂν ἀσπάσιος βίωτος παίδεσσι φανήη  
 πατρός, ὃς ἐν νούσῳ κεῖται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων,                      395  
 δηρὸν τηκόμενος, στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων,  
 ἀσπάσιον δ' ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν,  
 ὡς Ὀδυσῆ' ἀσπαστὸν εἰσατο γαῖα καὶ ὕλη,  
 νῆχε δ' ἐπειγόμενος ποσὶν ἠπειροῦ ἐπιβῆναι.

La similitudine <sup>40</sup> di Odisseo che brama di raggiungere la terra ferma che intravede, così come i figli ritengono preziosa la vita del padre in fin di vita attendendone la guarigione, sembra ben riecheggiata, da un punto di vista contenutistico, dai vv. 39-40 (οἱ δ' ἀΐοντες / ἄχνυντ'· οὐ γὰρ εὐὸ πατρός ἔχουσι λόγον), in cui Gregorio dipinge l'amarezza del proprio popolo ormai privo di guida, e, indirettamente, dalla preghiera a Dio affinché lo liberi dai mali presenti. La seconda parte della similitudine, inoltre, è rispecchiata dal v. 28, ricordo del momento in cui il poeta fu salvato da Dio in occasione di una tempesta in mare. L'identificazione di Gregorio con Odisseo in mare, e con il padre della similitudine (*alter ego* di

<sup>37</sup> Cfr. Sykes, p. 1127: «The language of Homer and Callimachus is not unskillfully merged with expressions drawn from Greek philosophers or the Septuagint or the New Testament».

<sup>38</sup> Cfr. Szymusiak, *Lettres*, p. 510.

<sup>39</sup> L'esemplarità di questi versi epici per Gregorio è stata genericamente notata da Milovanović, *Leprosy*, p. 275 e n. 8.

<sup>40</sup> Sul cospicuo uso delle similitudini omeriche nella poesia gregoriana, cfr. Frangeskou, *passim*.

Odisseo stesso), nonché la menzione di un δαίμων che ha provocato la malattia <sup>41</sup>, basterebbero di per sé a ipotizzare un legame allusivo <sup>42</sup> tra i due testi ma l'ipotesi che questo passaggio omerico dovesse risuonare senz'altro nella memoria del Nazianzeno è confermata dalle numerose riprese lessicali: νοῦσος (vv. 15, 47, 79, 86), κρατεροῖς (v. 3), ἄλγεα πάσχω (v. 89), τηκεδανή (v. 16), στυγερή (v. 15) <sup>43</sup>. Il Cappadoce, dunque, fa tesoro del modello omerico anche da un punto di vista lessicale per descrivere una scena di malattia, argomento portante del carne. Sono caratteristiche salienti della lingua poetica del Nazianzeno, mutate da Omero, le numerosissime occorrenze di vocalismi ionici, gli altrettanto frequenti allungamenti e mancanze di contrazioni, le forme di imperfetti e aoristi privi di aumento, ossia tutti quegli espedienti poetici utili a piegare la lingua alle esigenze metriche.

Nonostante l'adesione al dettato omerico, Gregorio non si preclude la possibilità di impreziosire la propria lingua con termini assai ricercati, come dimostrano i numerosi neologismi, che talora restano *hapax legomena*: ἰσοστασίη (v. 9), δάπτρια (v. 15), λιπόμαστος (v. 33), πενητοκόμοι (v. 47), λέκτριος (v. 71), θεολατρείης (v. 96), ἀγνηορέοντα (v. 113), ἀριστόδικε (v. 114).

---

<sup>41</sup> Il δαίμων omerico è da interpretare come «una potenza divina che non si può o non si vuole nominare, ma anche il "destino"» (cfr. D'Ippolito, *Lettura*, p. 216).

<sup>42</sup> Per la valenza di questo termine in questo contesto, cfr. Conte, p. 10: «L'allusione si realizzerà così come voluto e preciso, imprescindibile, riferimento ad una "memoria dotta" presupposta nel lettore o nell'ascoltatore: si configurerà come desiderio di risvegliare una vibrazione all'unisono tra la memoria del poeta e quella del suo lettore in rapporto a una situazione poetica cara a entrambi».

<sup>43</sup> Per ulteriori *loci paralleli* relativi ai passi menzionati, cfr. *infra* il commento *ad loc.*

### 3. La metrica

Il *carm.* II,1,50 di Gregorio Nazianzeno è composto in distici elegiaci, a testimonianza della fortuna di cui continuò a godere anche nell'era cristiana il sistema epodico che, nell'ambito della letteratura greca, ebbe maggiore popolarità e diffusione del resto delle altre messe insieme <sup>44</sup>. La notevole attenzione di Gregorio per la struttura elegiaca è rivelata dalla considerevole messe di carmi in distici da lui composti: ben 43, secondo l'edizione del Caillau <sup>45</sup>, per un totale di 2920 versi. A quest'ampia congerie di testi si aggiungono, altresì, molti dei 129 epitaffi e 94 epigrammi gregoriani stampati nel volume 38 della *PG*.

Nonostante tale vistoso cumulo di versi, sembra che gli studiosi moderni abbiano omesso di indagare motivazioni e forme del distico elegiaco in Gregorio Nazianzeno <sup>46</sup>, contrariamente a quanto fatto per altre forme metriche, che sono state studiate allo scopo di meglio comprendere le caratteristiche tecniche della poesia del padre cappadoce <sup>47</sup>; una trascuratezza di questo genere suscita stupore e appare tanto più inspiegabile, se si pensa che parecchi carmi elegiaci del Nazianzeno sono già stati singolarmente oggetto di studio e di edizioni critiche, nelle cui introduzioni, tuttavia, gli editori non hanno ritenuto opportuno approfondire in modo completo l'aspetto metrico dei testi analizzati. I

---

<sup>44</sup> Cfr. West, p. 44.

<sup>45</sup> *PG* 37,397-1600.

<sup>46</sup> Sull'utilità e l'auspicabilità di un «confronto sistematico fra l'esametro stichico e quello elegiaco» nel *corpus* poetico gregoriano, cfr. Agosti-Gonnelli, p. 406.

<sup>47</sup> Cfr., in particolare, l'approfondito studio sul trimetro giambico compiuto da Jungck, pp. 34-39, Oberhaus, pp. 26-36 e da Crimi-Kertsch, pp. 102-107. Dell'esametro, invece, si sono occupati Agosti-Gonnelli, pp. 289-298 e 359-409 e, sul modello da loro presentato, Bacci, pp. 55 s., Crimi, *Virtù*, pp. 22-27 e Moroni, pp. 62-68. Per un'indagine generale sull'esametro nella poesia greca tardoantica, cfr. Miguélez Caveró, pp. 106-114.

componenti elegiaci cui qui ci si riferisce sono i *carmin.* I,2,14<sup>48</sup>, I,2,17<sup>49</sup>, I,2,29<sup>50</sup>, II,1,2<sup>51</sup>, II,1,10<sup>52</sup>, II,1,34<sup>53</sup>, II,1,38<sup>54</sup>, II,1,92<sup>55</sup>.

L'analisi metrica del componimento deve tenere in considerazione tanto il trattamento cui è sottoposto il verso di base, ovvero l'esametro, quanto la struttura epodica in cui esso è inserito<sup>56</sup>, valutandone sia gli aspetti tecnici e formali che i riflessi sull'organizzazione del contenuto. Le considerazioni che qui si propongono danno conto dell'uso dell'esametro nel *carmin.* II,1,50, che risente dell'evoluzione che investe tutta la poesia greca di età imperiale, ma si tiene ben presente che l'esametro non può essere visto, in un contesto elegiaco, come un'unità metrica a sé stante, bensì come parte organica e funzionale alla creazione del distico<sup>57</sup>.

L'indagine qui di seguito esposta segue le linee tracciate dallo studio di Agosti e Gonnelli –che hanno fornito un minuzioso ed esaustivo schema di analisi metrica dell'esametro cristiano greco– con alcuni adattamenti, si diceva, dovuti alla peculiare natura di un carme elegiaco rispetto ad uno

---

<sup>48</sup> Cfr. Domiter. L'editore fornisce alcune indicazioni in merito alla prosodia del carme da lui studiato e qualche dato statistico (pp. 264-266), ma non procede a un esame complessivo della forma metrica del *De humana natura*.

<sup>49</sup> Cfr. Simelidis. Alle pp. 54-57 lo studioso dedica spazio ad alcune considerazioni generali sulla metrica dei carmi del Nazianzeno, senza però scendere nei dettagli della struttura metrica dei carmi da lui editi e commentati (*carmin.* I,2,17, II,1,10, II,1,19, II,1,32).

<sup>50</sup> Cfr. Knecht. Lo studioso, nella sua introduzione al carme, non fa alcuna menzione della forma metrica.

<sup>51</sup> Cfr. Tuilier–Bady–Bernardi. Gli editori non badano a fornire alcun ragguaglio sulla metrica dei carmi da loro pubblicati.

<sup>52</sup> Cfr. *ibidem* e Simelidis.

<sup>53</sup> Cfr. Piottante, che non dedica spazio all'analisi metrica dei due carmi. Cfr. anche White, che fornisce una traduzione inglese di un gruppo di carmi con testo greco a fronte, limitandosi a dei rimandi a piè di pagina in cui dà conto della forma metrica adottata in ogni componimento.

<sup>54</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>55</sup> Cfr. White. La studiosa, in questo caso, stampa il carme interponendo arbitrariamente degli spazi bianchi tra un gruppo di versi e un altro, e non rispetta, addirittura, lo stretto legame tra le due parti del distico tra i vv. 9 e 10.

<sup>56</sup> Per le dovute differenziazioni tra esametro stichico ed esametro elegiaco, cfr. Barnes, *passim*.

<sup>57</sup> Cfr. *ibidem*, p. 158.

esametrico. I dati che emergono dall'analisi qui presentata sono sempre confrontati a quelli ottenuti da Gonnelli ma, naturalmente, assumono un valore statistico relativo, vista l'esiguità del numero di versi di *car. II,1,50* nell'ambito del *corpus* poetico del Nazianzeno.

### 3.1 *Metrica esterna* <sup>58</sup>

#### *Esametri*

Gli esametri del *car. II,1,50* presentano una frequenza di 4,02 *metra* trisillabici e di 0,98 *metra* bisillabici per verso, con una *ratio* media dattilo/spondeo, dunque, di 4,09. Un dato di questo genere assume un valore più che meramente statistico se confrontato a quelli che sono derivati da studi che hanno interessato porzioni di testo molto più ampie; la *ratio* d/s calcolata da Gonnelli <sup>59</sup>, infatti, è di 4,40 su 3000 versi e scaturisce da una media sui singoli carmi assai oscillante <sup>60</sup>, indizio di una certa *variatio* nell'uso delle strutture metriche da parte di Gregorio. Come considerazione generale, si può affermare che nel *car. in esame* il Nazianzeno adotta delle soluzioni metriche che conferiscono al verso un andamento piuttosto "arcaico", se si pensa che l'esametro nonniano arriverà a presentare una *ratio* dattilo/spondeo di 5,36 nella *Parafraasi* e di 5,69 nelle *Dionisiache*.

Dal momento che la collocazione cronologica dell'opera del Nazianzeno si approssima a un'epoca in cui la tendenza generale sarà quella di limitare il più possibile il numero delle soluzioni metriche impiegate e di avvicinare l'esametro all'isosillabismo, il discrimine nella valutazione della

---

<sup>58</sup> Ci si riferisce qui alla definizione proposta da O'Neill, p. 105 n. 2: «The "outer metric" of a verse consists generally of its syllabic and rhythmic pattern. [...] Generally the outer metric establishes the syllabic framework within which the poet composes words into verses».

<sup>59</sup> Lo studioso ha preso in esame i 2178 esametri κατὰ στίχον studiati da Ludwig, p. 312 (*car. I,1,4, I,1,7, I,1,8, I,1,27, I,2,1, I,2,2, I,2,9, I,2,29*), integrandoli con gli 822 versi dei *car. I,1,1, I,1,2, I,1,3, I,1,5, I,1,27, I,1,28, II,1,1* vv. 1-100, *II,1,13* vv. 1-100, *II,1,19, II,2,3* vv. 1-120.

<sup>60</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 373.

“modernità” o meno della metrica gregoriana deve essere costituito, dunque, dalla quantità di spondei adoperati negli esametri; a questo proposito, per il *carm.* II,1,50 si ricavano i seguenti dati percentuali <sup>61</sup>:

0 sp. <sup>62</sup>	1 sp. <sup>63</sup>	2 sp. <sup>64</sup>	3 sp. <sup>65</sup>
37,28%	28,81%	32,2%	1,69%

In particolare, si osserva che i *metra* bisillabici dell’esametro sono così distribuiti:

I <i>metron</i> <sup>66</sup>	II <i>metron</i> <sup>67</sup>	III <i>metron</i> <sup>68</sup>	IV <i>metron</i> <sup>69</sup>	V <i>metron</i>
22,03%	11,86%	7,62%	7,62%	-

La lettura di queste due tabelle permette di concludere che Gregorio manifesta una predilezione per gli esametri con prevalenza di metri dattilici, in linea con le tendenze “moderne”, facendo qui registrare una percentuale di esametri olodattilici superiore a quella del 31,69% calcolata da Gonnelli <sup>70</sup>. Si osserva, tuttavia, che il Nazianzeno in questo *carme* non lesina sull’uso degli esametri con due spondei, in controtendenza rispetto alla media

<sup>61</sup> Le percentuali fornite in questo paragrafo si riferiscono, di volta in volta, solo agli esametri o ai pentametri, non all’intero numero di versi del *carme*.

<sup>62</sup> Si tratta dei vv. 1, 5, 9, 11, 13, 15, 23, 33, 47, 49, 69, 71, 75, 79, 81, 89, 99, 103, 107, 113, 115, 117.

<sup>63</sup> Si tratta dei vv. 3, 7, 21, 35, 39, 41, 45, 51, 55, 61, 63, 73, 77, 87, 91, 101, 105.

<sup>64</sup> Si tratta dei vv. 17, 19, 25, 27, 29, 31, 37, 53, 57, 59, 65, 67, 83, 85, 93, 95, 97, 109, 111.

<sup>65</sup> Si tratta del v. 43.

<sup>66</sup> Si tratta dei vv. 3, 7, 19, 25, 29, 31, 39, 41, 43, 45, 53, 57, 59, 63, 65, 73, 83, 85, 87, 91, 93, 95, 97, 101, 105, 109.

<sup>67</sup> Si tratta dei vv. 17, 27, 29, 31, 37, 43, 55, 57, 61, 67, 77, 85, 93, 111.

<sup>68</sup> Si tratta dei vv. 17, 19, 21, 25, 37, 43, 67, 109, 111.

<sup>69</sup> Si tratta dei vv. 27, 35, 51, 53, 59, 65, 83, 95, 97.

<sup>70</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 373. Al contrario, l’unico dato analogo che abbiamo a disposizione per un componimento elegiaco, il *carm.* I,2,14, si assesta su una percentuale estremamente inferiore, del 14% (cfr. Domiter, p. 266).

registrata per i suoi componenti (17,49%) e ancor più rispetto al Nonno della *Parafrasi* e delle *Dionisiache* (rispettivamente, 14,28% e 13,46%).

Il Cappadoce, inoltre, non ricorre, nel componimento in oggetto, ad esametri cosiddetti “spondiaci”, avvicinandosi in questo senso alle abitudini che saranno proprie della metrica nonniana <sup>71</sup>. La presenza di spondei, come si nota, è nettamente prevalente nella prima parte dell’esametro, anziché dopo la cesura principale (maschile o femminile), sia perché l’*incipit* spondiaco conferisce una certa solennità al verso, sia perché il ritmo si precisa nella seconda parte del verso <sup>72</sup>. Non è da sottovalutare, per di più, il dato riconosciuto <sup>73</sup> che i poeti elegiaci evitavano di proporre nella prima metà dell’esametro configurazioni metriche che rischiasero di confondersi con il secondo *hemiepes* del pentametro <sup>74</sup>, ovvero l’unica porzione rigidamente cristallizzata del distico: la *variatio*, dunque, poteva essere ammessa con più libertà nella prima parte dell’esametro.

Scandendo gli esametri del *carm.* II,1,50, si può risalire all’individuazione di undici *patterns* esametrici: ne scaturisce la duplice considerazione che questo è un numero relativamente basso, se si considera che Gonnelli ha individuato, nei carmi gregoriani da lui studiati, ben 21 forme di esametro <sup>75</sup>, ma al contempo piuttosto cospicuo, se si rammenta che gli esametri in questione sono solo 59. I dati percentuali raccolti sono sintetizzabili nel seguente schema <sup>76</sup>:

---

<sup>71</sup> Non è fatto insolito che nell’esametro dei componenti elegiaci viene evitata la realizzazione bisillabica del quinto *metron*, se già Callimaco non se ne avvale mai negli *Aitia*, a differenza di quanto fa nei versi epici (cfr. O’Neill, p. 107).

<sup>72</sup> Cfr. Dain, p. 49: «On marquera aussi la fin d’un vers [...] par ce qu’on peut appeler des *éléments rythmiques clausules*, lesquels, pour raisons qui échappent souvent à notre oreille moderne, semblent spécialement destinés à marquer les arrêts ou fin de vers [...]».

<sup>73</sup> Cfr. Barnes, p. 156.

<sup>74</sup> Si utilizza per comodità la denominazione “pentametro” per il secondo verso del distico, pur consapevoli della sua imprecisione.

<sup>75</sup> Cfr. Agosti–Gonnelli, p. 375.

<sup>76</sup> I *patterns* dell’esametro sono proposti nella tabella secondo l’ordine in cui appaiono nel carme.



<i>patterns</i>	numero versi	percent.
dddd <sup>77</sup>	22	37,28%
sdddd <sup>78</sup>	11	18,64%
dssdd <sup>79</sup>	4	6,77%
sdsdd <sup>80</sup>	3	5,08%
ddsdd <sup>81</sup>	1	1,69%
dsdsd <sup>82</sup>	1	1,69%
ssddd <sup>83</sup>	5	8,47%
dddsd <sup>84</sup>	2	3,38%
sssdd <sup>85</sup>	1	1,69%
sddsdd <sup>86</sup>	6	10,16%
dsddd <sup>87</sup>	3	5,08%

Non stupisce, alla luce di quanto appena affermato, che prevalgano le forme di esametro che giocano sulla *variatio* nella prima parte del verso, in genere fino alla cesura portante del terzo *metron*, mentre appare molto più preservata la realizzazione trisillabica del quarto e del quinto *metron*.

Se confrontati ai risultati desunti da Gonnelli, che azzarda cautamente la possibilità di individuare la cronologia dei carmi anche sulla base della

---

<sup>77</sup> Si tratta dei vv. 1, 5, 9, 11, 13, 15, 23, 33, 47, 49, 69, 71, 75, 79, 81, 89, 99, 103, 107, 113, 115, 117.

<sup>78</sup> Si tratta dei vv. 3, 7, 39, 41, 45, 63, 73, 87, 91, 101, 105.

<sup>79</sup> Si tratta dei vv. 17, 37, 67, 111.

<sup>80</sup> Si tratta dei vv. 19, 25, 109.

<sup>81</sup> Si tratta del v. 21.

<sup>82</sup> Si tratta del v. 27.

<sup>83</sup> Si tratta dei vv. 29, 31, 57, 85, 93.

<sup>84</sup> Si tratta dei vv. 35, 51.

<sup>85</sup> Si tratta del v. 43.

<sup>86</sup> Si tratta dei vv. 53, 59, 65, 83, 95, 97.

<sup>87</sup> Si tratta dei vv. 51, 61, 77.

progressiva diminuzione del numero di *patterns* adottati <sup>88</sup>, si evince una sostanziale conferma nella collocazione del carme II,1,50 alla fine della vita di Gregorio, come, del resto, si ipotizza sulla scorta del contenuto stesso del componimento; la già menzionata percentuale di versi olodattilici del 37,28% è, infatti, ben al di sopra della media nelle poesie gregoriane del 31,69%, e si avvicina a quella di un carme sicuramente tardo come il II,1,19, *Querela de suis calamitatibus* (41,34%) <sup>89</sup>, discostandosi decisamente da quella di altri carmi certamente più antichi, come l'I,2,2, *Praecepta ad virgines* (22,5%) <sup>90</sup>.

### *Pentametri*

Passando ora alla metrica esterna dei cosiddetti pentametri, si palesa subito, com'è ovvio per questo tipo di versi, la rigida fissità del secondo *hemiepes*, mentre nel primo *hemiepes* vengono utilizzati tutti i *patterns* che il poeta ha a disposizione, vale a dire dd, ds, sd, ss:

<i>patterns</i>	numero versi	percent.
dd <sup>91</sup>	22	37,29%
ds <sup>92</sup>	21	35,59%
sd <sup>93</sup>	14	23,73%
ss <sup>94</sup>	2	3,39%

La lettura dei dati sopra elencati porta ad osservare che Gregorio predilige l'*incipit* dattilico nel pentametro, riservando eventualmente al secondo *metron* la realizzazione con un dattilo bisillabico; a fronte di un

<sup>88</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 377.

<sup>89</sup> Cfr. Simelidis, pp. 170 ss.

<sup>90</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 377.

<sup>91</sup> Si tratta dei vv. 2, 4, 6, 10, 12, 14, 16, 20, 22, 24, 44, 46, 56, 64, 66, 68, 74, 76, 82, 108, 110, 116.

<sup>92</sup> Si tratta dei vv. 8, 18, 30, 32, 34, 36, 42, 50, 54, 58, 60, 70, 72, 78, 90, 96, 100, 102, 106, 112, 114.

<sup>93</sup> Si tratta dei vv. 26, 28, 38, 40, 48, 52, 80, 84, 86, 92, 94, 98, 104, 118.

<sup>94</sup> Si tratta dei vv. 62 e 88.

limitato numero di pentametri con inizio spondiaco seguito da un dattilo, inoltre, egli evita nettamente la successione di due *metra* bisillabici, probabilmente per scongiurare il rischio di lasciare l'impressione di una scarsa fluidità del verso dovuta all'eccessivo contrasto ritmico tra i due *hemiepe* che lo compongono.

### *Cesure*

Prendendo in considerazione, ora, le cesure negli esametri, si osserva una curiosa tendenza di Gregorio a non privilegiare in modo inequivocabile la cesura femminile *κατὰ τὸν τρίτον τροχαῖον* (B2), rispetto alla cosiddetta pentemimere (B1), com'è, invece, notoriamente consueto presso i poeti elegiaci arcaici<sup>95</sup>. La cesura B2, infatti, incide il 69,5% dei versi del *carme II,1,50*, a fronte del 30,5% di versi che presentano la cesura maschile B1; le due conclusioni che si possono trarre da questi dati sono che non si riscontra alcun verso privo dell'importante incisione al terzo *metron*, che evidentemente scandisce il ritmo dell'esametro ed è considerata irrinunciabile per precisare la forma metrica scelta dal poeta, e che la percentuale di cesure "al terzo trocheo" è relativamente bassa, se confrontata con la media calcolata per i carmi esametrici di Gregorio, che è del 78,82%, e per le opere di Nonno, dove arriva ad aggirarsi addirittura intorno all'80% (79,95% nella *Parafraresi* e 81,1% nelle *Dionisiache*)<sup>96</sup>.

Oltre alla cesura che si riscontra costantemente al terzo *metron*, sia essa dopo il primo *longum* o il dopo il primo *elementum breve* del *biceps*, gli esametri di questo *carme elegiaco* sono interessati da un panorama assai vario di combinazioni con ulteriori incisioni secondarie, che contribuiscono a

---

<sup>95</sup> Si ricordi, però, la graduale inversione di tendenza, già notata da West, p. 45: «The early Ionian elegists have a higher ratio of feminine to masculine caesurae in their exámetros than Homer, about 2 : 1. So does Tyrtaeus. In Theognis, Solon, and Xenophanes it falls to the Homeric level, and in Ion of Chios and Critias the masculine caesura actually predominates».

<sup>96</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 377.

scandire il ritmo del verso e concorrono a sottolineare alcune parole poste ad arte in precise posizioni, conferendo loro una studiata enfasi.

Volendo brevemente schematizzare il variegato insieme di soluzioni accolte dal Nazianzeno nel *carm.* II,1,50 relativamente alle pause nel verso, si può affermare che egli abbina frequentemente all'incisione del terzo *metron* una pausa o dopo il quarto *longum* (C1, la cosiddetta "eftemimere"), o dopo il IV *biceps* (C2, ovvero dieresi bucolica) o dopo entrambi, aggiungendo, talora, anche una cesura dopo il secondo *longum* (A). In particolare, spicca la massiccia presenza della dieresi bucolica, che interessa il 71,19% degli esametri, confermando quanto osserva Simelidis, per il quale «the statistics indicate clearly that first foot spondee and bucolic caesura are regular features of Gregory's style»<sup>97</sup>. I dati che si ottengono dallo spoglio sistematico di tutte le cesure negli esametri che compongono il *carm.* II,1,50 sono i seguenti:

cesura maschile	numero versi	percent. <sup>98</sup>	cesura femminile	numero versi	percent.
B1	-	-	B2 <sup>99</sup>	5	8,47%
B1+C1 <sup>100</sup>	3	5,08%	B2+C1 <sup>101</sup>	7	11,86%
B1+C2 <sup>102</sup>	9	15,25%	B2+C2 <sup>103</sup>	12	20,34%
A+B1+C2 <sup>104</sup>	2	3,39%	A+B2+C2 <sup>105</sup>	8	13,56%

<sup>97</sup> Cfr. Simelidis, p. 56. Nel nostro carme, contrariamente a quanto osserva lo studioso, non è altrettanto evidente, in assoluto, la predominanza dell'*incipit* spondiaco dell'esametro, che raggiunge una percentuale, non altissima, del 44,06%. Il dato si fa più significativo, però, ricordando l'alta percentuale di esametri olodattilici (cfr. *supra*, p. 33).

<sup>98</sup> In questa tabella, i dati percentuali forniti sono da intendersi in rapporto al numero di esametri dell'intero carme, non solo a quelli che contengono, rispettivamente, la cesura B1 o B2.

<sup>99</sup> Si tratta dei vv. 33, 59, 95, 97, 113.

<sup>100</sup> Si tratta dei vv. 25, 37, 47.

<sup>101</sup> Si tratta dei vv. 27, 35, 49, 51, 53, 83, 117.

<sup>102</sup> Si tratta dei vv. 9, 15, 17, 19, 21, 43, 91, 109, 111.

<sup>103</sup> Si tratta dei vv. 1, 3, 5, 11, 13, 23, 29, 63, 79, 81, 87, 93.

B1+C1+C2 <sup>106</sup>	3	5,08%	B2+C1+C2 <sup>107</sup>	7	11,86%
A+B1+C1+C2 <sup>108</sup>	1	1,69%	A+B2+C1 <sup>109</sup>	2	3,39%

### *Versi tetracoli*

Per completare l'indagine sulla metrica esterna del carne, meritano un accenno gli esametri tetracoli, che ricorrono frequentemente a partire dall'età imperiale e che attribuiscono un tono solenne al verso <sup>110</sup>; Gregorio utilizza nel *carmin.* II,1,50 solamente due esametri composti da quattro parole metriche, con una *ratio*, dunque, di 1/29,5, alquanto alta rispetto alla media nei carmi del Nazianzeno, che è di 1/52. Si deve considerare, a ogni buon conto, che i due versi in questione, il 95 e il 113, rendono facilmente giustificabile questa scelta alla luce dell'andamento piuttosto sentenzioso dell'uno, della struttura chiastica e bipartita l'altro <sup>111</sup>, confermando che il Cappadoce «sente questo tipo di verso come speciale risorsa metrico-retorica» <sup>112</sup>, cui ricorrere esclusivamente in ben determinati e limitati contesti. I versi tetracoli, la cui presenza in questo carne è statisticamente non molto rilevante, costituiscono senz'altro un'eccezione, non una consuetudine della tecnica poetica del Nazianzeno.

---

<sup>104</sup> Si tratta dei vv. 61 e 89.

<sup>105</sup> Si tratta dei vv. 31, 57, 71, 77, 85, 99, 105, 115.

<sup>106</sup> Si tratta dei vv. 41, 45, 67.

<sup>107</sup> Si tratta dei vv. 7, 39, 55, 69, 75, 103, 107.

<sup>108</sup> Si tratta del v. 73.

<sup>109</sup> Si tratta dei vv. 65 e 101.

<sup>110</sup> Per dei ragguagli sulla funzionalità stilistico-retorica dei versi tetracoli presso i poeti cristiani, cfr. Agosti-Gonnelli, pp. 322-324, Agosti, *Eisthesis*, *passim*. Uno studio complessivo di questo tipo di versi, per quanto datato, rimane quello di Bassett.

<sup>111</sup> Cfr. *infra*, pp. 198 s. e 223.

<sup>112</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 381.

#### *Ponti*

La struttura interna dell'esametro è regolata, nell'opera di Gregorio così come in quella degli altri poeti di età imperiale, da un disciplinato rispetto di quelle norme, dagli studiosi moderni individuate come "ponti", che garantiscono la scorrevolezza e l'armonia del verso, laddove inizia ad essere carente la sensibilità al flusso ritmico del verso scandito dall'alternanza quantitativa. Se si considera il divieto di fine di parola dopo la prima breve del quarto *biceps* bisillabico, il cosiddetto ponte di Hermann, nel *carm.* II,1,50 si riscontrano solo due casi di infrazione, peraltro solo apparenti: al v. 37 (ἰχανόων πηγῆς πολλοῖς τὸ πάροιθε ῥεούσης) e al v. 55 (πάντ' ἔθανε ζώντι· βίος δέ μοι ἐστὶν ἀφαιρός). La norma di Naeke, ossia il divieto di fine di parola dopo il quarto *biceps* monosillabico, è violata solo al v. 59 (ἀλλ' ἄτρωτος, ἄκαμπτos, ἐμὴν ἐς μητέρα γαῖαν), perché il *praepositivum* ἐς costituisce il quarto *biceps*. Non è molto diverso il risultato che si ottiene accertandosi del rispetto del ponte di Hilberg (divieto di fine di parola dopo il secondo *biceps* monosillabico), nei confronti del quale si riscontrano solo tre infrazioni apparenti ai vv. 57 (ἀλλ' ἔμπης εἰ καὶ με, βαρύστονε δαῖμον, ἐλαύνεις), 77 (πόντος ἄνω, σοὶ δ' ὕπνος ἔπι γλυκὺς· ἀλλὰ τάχιστα) e 85 (ἀλλ' ἔμπης οὐ τόσσον ὀδύρομαι εἴνεκα νούσου). Le infrazioni delle norme di Naeke e Hilberg sono apparenti in quanto sempre in corrispondenza di *praepositiva* o *postpositiva* che costituiscono *Wortbild* con le parole che precedono o che seguono. Gregorio si dimostra sensibile anche alle norme che regolano l'esametro callimacheo, tanto che la seconda legge di Meyer e la norma di Giseke–Meyer non conoscono alcuna violazione,

---

<sup>113</sup> I confini della metrica interna sono individuati, per contrasto con quelli della metrica esterna, seguendo la definizione data da O'Neill, p. 105, n. 2: «All other purely metrical limitations on this composition [...] constitute the inner metric of the verse» (cfr. *supra*, p. 30 n. 57).

mentre la prima legge di Meyer (divieto di fine di una parola che inizia nel primo *metron* in corrispondenza della prima breve del secondo *biceps* bisillabico) è infranta solo ai vv. 59, sopra citato, e 75 (σοὶ δ' ὑποκάμπτομ' ἔγωγε, τεὸν λάχος, ὡς Χαναναία).

### *Clausole*

Altro aspetto da valutare, nella considerazione della metrica interna del carme, è quello delle clausole; in particolare, Gregorio adotta nel *carm.* II,1,50 un'unica clausola monosillabica al v. 17 (οἴσιν ἐπαιάζω, καὶ στείνομαι, ὡς ὅτε τις λῖς <sup>114</sup>), comunque attenuata dal forte *enjambement* che lo lega al verso successivo. A questo proposito, si notano frequenti inarcature del verso, tipiche del distico elegiaco, di cui, ancora una volta, si conferma la natura organica e unitaria <sup>115</sup>.

Continuando a soffermarsi sull'analisi della clausola del verso, è lecito spendere qualche parola anche in merito all'accentazione, giacché, a partire da Nonno, si manifesterà una netta preferenza per le clausole con sillaba finale lunga e accento sulla penultima –parossitone e properispomene dunque– a spese di quelle proparossitone <sup>116</sup>. Le indagini sulla produzione poetica del Nazianzeno, però, hanno condotto ad escludere una netta predilezione per la parossitonesi <sup>117</sup>; questo dato è pienamente confermato dalla lettura del nostro carme, in cui a un 44,07% di esametri con accento sulla penultima sillaba (ottenuto come somma del 37,29% di parole parossitone <sup>118</sup> in clausola e del 6,78% di properispomene <sup>119</sup>), corrisponde un

---

<sup>114</sup> In questo caso, come previsto dalla metrica callimachea e nonniana, la clausola monosillabica è concessa in un verso inciso da dieresi bucolica (cfr. Snell, p. 15).

<sup>115</sup> Per un'analisi dell'uso dell'*enjambement* nella poesia elegiaca, cfr. Barnes, pp. 137-144 e, per un contributo più recente, Massimilla, *Enjambement, passim*.

<sup>116</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 389.

<sup>117</sup> Cfr. *ibidem*, p. 390.

<sup>118</sup> Si tratta dei vv. 1, 9, 13, 27, 29, 33, 35, 37, 41, 43, 49, 51, 57, 61, 63, 65, 75, 81, 85, 89, 109, 111.

<sup>119</sup> Si tratta dei vv. 11, 15, 59, 91.

ragguardevole 40,68% di clausole con termini proparossitoni <sup>120</sup>, perfettamente in linea con il 40% calcolato da Gonnelli; i restanti esametri, il 15,25%, si chiudono, invece, con parole accentate sull'ultima sillaba (in particolare, l'11,86% con parole ossitone <sup>121</sup> e il 3,39% con vocaboli perispomeni <sup>122</sup>). Del resto, Gregorio non mostra spesso di sopperire volutamente alla perdita di sensibilità quantitativa mediante l'uso mirato dell'accento neanche quando compone in trimetri giambici <sup>123</sup>, mantenendo una certa distanza dall'uso sistematico dell'espedito tonico come elemento di riconoscibilità del verso. Se si tengono presenti anche i cosiddetti pentametri che compongono il *carme*, però, scaturiscono dalle considerazioni di segno diverso. Questi versi, infatti, presentano una fortissima tendenza alla parossitonesi, con una percentuale dell'86,44% di versi che terminano con una parola parossitona o properispomena e solo del 13,56% che terminano con un termine accentato sulla terzultima sillaba <sup>124</sup>, bandendo del tutto la clausola ossitona <sup>125</sup>. La propensione ad evitare una fine di verso "sdrucchiola" si spiega alla luce dell'esigenza, dettata dallo schema metrico del verso, di avere una finale lunga.

Una lettura che comprenda e combini entrambi i gruppi di dati, quelli relativi agli esametri e quelli relativi ai pentametri, fa concludere che nel *carme*. II,1,50 Gregorio ricorre nel 65,25% dei versi a una clausola con accento sulla penultima sillaba, nel 27,12% sulla terzultima, nel 7,63% sull'ultima,

---

<sup>120</sup> Si tratta dei vv. 3, 5, 7, 25, 31, 39, 45, 47, 53, 67, 69, 71, 73, 77, 79, 87, 93, 97, 101, 103, 107, 113, 115, 117.

<sup>121</sup> Si tratta dei vv. 17, 19, 21, 23, 55, 83, 105.

<sup>122</sup> Si tratta dei vv. 95 e 99.

<sup>123</sup> Cfr. Crimi-Kertsch, p. 106. Una tendenza opposta, tuttavia, è manifestata nel *De vita sua*, come nota Jungck, pp. 38 s.: «Gewiß ist die Zahl der Verse mit Akzent auf der paenultima auffallend hoch».

<sup>124</sup> Si tratta dei vv. 2, 16, 24, 36, 50, 66, 80, 114. Tutti gli altri pentametri hanno clausola parossitona.

<sup>125</sup> Questa tendenza comincia a manifestarsi nella poesia elegiaca già in età imperiale (cfr. West, p. 159 e n. 69; Demoen, *Cyzicene epigrams*, p. 244).



avvicinandosi a quel 72% di versi parossitoni calcolato per le opere di Nonno di Panopoli <sup>126</sup>: dato, questo, da leggere come un'ulteriore spia delle sostanziali differenze che possono intercorrere tra la struttura metrica di componimenti in esametri stichici e quella di poesie in distici elegiaci.

### ***Prosodia***

Il problema della percezione della quantità vocalica, cui si è fatto cenno, conduce a dedicare un po' di spazio all'indagine sulla prosodia nel carme, con lo scopo di comprendere come le quantità delle vocali vengano eventualmente alterate *metri causa*, e in che modo Gregorio recepisca l'adeguamento delle tradizionali consuetudini prosodiche all'evoluzione dell'*ars poetica* greca. Le principali variazioni prosodiche, comunque di numero esiguo, sono da ricondurre all'atteggiamento osservato rispetto alla *correptio Attica* e a quella omerica; nel *carm.* II,1,50 sono assai scarsi, altresì, i casi di cosiddette *false quantities*, senz'altro più diffuse in altri carmi del Nazianzeno <sup>127</sup>.

In particolare, il Cappadoce presenta quasi sempre lunga una sillaba con vocale breve davanti al gruppo *muta cum liquida*, e si avvale della *correptio Attica* solo in un numero limitato di passi: ai vv. 39 (προχέουσι γλυκύν), 53 (βίβλοισιν), 103 (λάτρως), 118 (λάτρων). I casi di *false quantities* si riscontrano, invece, in corrispondenza di sillaba breve *in elemento longo* ai vv. 93 (τε lungo) e 112 (τίσιν con primo ι lungo), e di sillaba lunga *in elemento brevi* al v. 100 (οἰᾶκας).

---

<sup>126</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 389.

<sup>127</sup> Per il *carm.* I,2,10 e un'analisi generale del dibattuto problema, cfr. Crimi, *Problema*, *passim* e Crimi-Kertsch, pp. 104-106. Anche Jungck rileva, nel *carm.* II, 1, 11, un certo numero di *false quantities* (pp. 34-36). Gonnelli nota, però, che queste imprecisioni nel trattamento dei δίχρονα sono meno diffuse nelle poesie esametriche che in quelle giambiche (cfr. Agosti-Gonnelli, p. 399). Una considerazione generale di questi fenomeni, inoltre, non deve ignorare la mancanza di un'edizione critica per molti dei carmi gregoriani, pur con i sostanziali progressi degli ultimi decenni, così che ci si trova «nell'impossibilità attuale di poter dire, sulla base di solide fondamenta, dove *effettivamente* la prosodia gregoriana violi quella classica e fino a che punto in quali proporzioni essa se ne allontani» (cfr. Crimi, *Problema*, p. 3).

## *Iato*

Per quanto riguarda, invece, la presenza dello iato, è stato osservato che Gregorio si dimostra usualmente più elastico rispetto a Nonno e allo stesso Callimaco <sup>128</sup>, rifacendosi spesso a stilemi omerici <sup>129</sup>; nel *carm.* II,1,50 si nota un numero piuttosto rilevante di iati, sempre in tempo forte, tranne che al v. 71, dove è riscontrabile tra le due brevi del terzo *biceps* (εἰμι ὀ). Sono molti, invece, gli esametri che presentano iato prima del V *longum* (mitigato, dunque, dalla dieresi bucolica), ai vv. 1 (δολοπλόκε ὤς), 17 (στείνομαι ὤς), 19 (σκιρτήματα οὐκ), 21 (ἄλσεα οὐδέ), 23 (φίλα ἐξότε), 55 (μοί ἐστιν), 85 (ὀδύρομαι εἴνεκα), 89 (περικήδομαι, ἄλγεα), 105 (ἀρηγόνα ἴλαθι), 115 (ἄψεα αὐτοδάϊκτα). In alcuni casi lo iato è prima del IV *longum*, ai vv. 79 (καὶ ἄψεα) e 115 <sup>130</sup> (καὶ ἄψεα), e in un verso, l'81, prima del II *longum* (ἐγὼ οὔτε). Considerando i cosiddetti pentametri gli iati si fanno assai più rari, e se ne riscontrano solo ai vv. 22 (δολεροῦ ἄνθεα), 38 (ικμάδα οὔατ'), 72 (βήσομαι ὕψι). In parecchi passi <sup>131</sup>, infine, alla presenza dello iato corrisponde la cosiddetta *correptio* epica, con abbreviamento della vocale o del dittongo in fine di parola.

---

<sup>128</sup> Cfr. Agosti–Gonnelli, p. 403.

<sup>129</sup> Cfr. Domiter, pp. 265 s.

<sup>130</sup> Questo verso è l'unico a contenere due iati, per di più in successione.

<sup>131</sup> In particolare, ai vv. 17, 55, 72, 79, 81, 85, 89, 115.

## 4. La trasmissione del testo

### 4.1 La tradizione manoscritta

Il *carm.* II,1,50 εἰς τὴν νόσον è tradito da 21 manoscritti, tutti databili tra il X e il XVI secolo, che costituiscono un saggio cospicuo e variegato della tradizione manoscritta dei *Carmi* di Gregorio Nazianzeno<sup>132</sup>. Lo studio della tradizione manoscritta di questo testo non può prescindere dai dati precedentemente raccolti da altri studiosi, che hanno concentrato i loro sforzi nell'impervio tentativo di individuare una ricostruzione fededegna della trasmissione delle opere poetiche del Padre cappadoce. I 118 versi del *carm.* II,1,50, infatti, sono di per sé insufficienti a garantire la possibilità di stabilire con precisione i rapporti che intercorrono tra i vari testimoni ed è necessario ricorrere a considerazioni di ordine generale che contestualizzano il nostro carme nel panorama più ampio della tradizione manoscritta dei *Carmi* gregoriani. Partendo dall'osservazione delle *Übersichtstabellen* di Werhahn, in cui lo studioso polacco ha fornito un elenco, per quanto parziale, dei manoscritti che tramandano i *Carmi* del Nazianzeno e di come essi presentano la successione dei testi secondo delle *akolouthiai* ricorrenti, si nota che il *carm.* II,1,50 è annoverato nelle cosiddette *Gedichtgruppen* V, VI e XVIII<sup>133</sup>. Ai fini di stabilire un paragone con il testo in oggetto, si ricordano, tra i carmi già oggetto di edizione critica, i *carm.* I,2,9<sup>134</sup>, tradito dalle medesime *Gedichtgruppen* –che ha porto il destro a Palla per un approfondito e complesso studio delle relazioni tra molti dei manoscritti nei quali ci si imbatte studiando il *carm.* II,1,50– e II,2,6<sup>135</sup>, la cui tradizione manoscritta è

---

<sup>132</sup> Ai quattordici manoscritti menzionati in Werhahn, *Übersichtstabellen*, pp. 28 e 33 bisogna aggiungere Al, Bs, Cg, Iv, Ma, Mq, Vt.

<sup>133</sup> Cfr. *ibidem*, p. 19.

<sup>134</sup> Cfr. Palla–Kertsch, pp. 6-80.

<sup>135</sup> Cfr. Bacci, pp. 45-51.

da ricondurre anche all'*akolouthia* della *Gedichtgruppe* V, come hanno confermato gli studi della Bacci. Tale sequenza di carmi e i relativi codici, inoltre, sono stati dettagliatamente analizzati in tempi recenti anche da Sicherl<sup>136</sup>, così che si può costruire la storia del testo del *carm.* II,1,50 partendo da solide basi di confronto.

La tradizione manoscritta dell'opera poetica del Nazianzeno, da ormai quasi un secolo, è considerata bipartita nelle famiglie  $\Psi$  e  $\Omega$ <sup>137</sup>, i cui testimoni più antichi sono da individuare, rispettivamente, nei codici siglati come L e C. Tale bipartizione è confermata, limitatamente alle *Gedichtgruppen* che tramandano il nostro carme, anche dalla storia della tradizione manoscritta del *carm.* II,1,50, che è tramandato da entrambi i *codices vetusti* afferenti alle due famiglie menzionate, oltre che da altri manoscritti autorevoli, che presentano ampie sillogi dei *Carmi* di Gregorio, con le rispettive articolazioni e discendenze.

Durante il lavoro preparatorio che ha preceduto quest'edizione, è stata effettuata una collazione completa di tutti i testimoni del *carm.* II,1,50, ma, ai fini della *constitutio textus* del carme in oggetto, risultano significativi solo nove manoscritti, ai quali d'ora in avanti si farà riferimento, nelle considerazioni che seguono e nell'apparato critico che correde il testo qui proposto<sup>138</sup>:

---

<sup>136</sup> Cfr. Sicherl, pp. 149-207.

<sup>137</sup> Cfr. Sternbach, p. 349: «*Duae enim librorum manuscriptorum familiae in censum veniunt: melioris ( $\Psi$ ) fundamentum est codex Laurentianus plut. VII n. 10 s. XI (L), deterioris ( $\Omega$ ) gravissimus testis occurrit in codice Bodleiano Clarkiano 12 s. X (C)*». Si segnala che alla sigla  $\Omega$  adottata dallo studioso polacco si sostituisce nelle osservazioni qui presentate e nello *stemma codicum* di seguito proposto la denominazione  $\Delta$ , seguendo le indicazioni contenute in Palla, *Studi*, pp. 50 s.

<sup>138</sup> Si segnala, tuttavia, che è stata effettuata una collazione completa dei ventuno testimoni del *carm.* II,1,50, nonché delle edizioni a stampa, al fine di verificare che l'*eliminatio codicum descriptorum* effettuata da altri studiosi fosse valida anche per il carme in oggetto. Non sono emersi dati significativi che possano smentire o alterare le conclusioni cui i filologi di volta in volta citati erano precedentemente giunti, confermando così l'omogeneità della conoscenza della trasmissione dell'opera poetica gregoriana di cui attualmente si dispone.

**C Oxoniensis Bodl. Clark. 12, membr., saec. X, ff. 181<sup>r</sup>-183<sup>v</sup>.**

Gaisford, pp. 23 ss.; Madan, p. 301 nr. 18374; Werhahn, p. 5 n. 14; Jungck, p. 41; Palla-Kertsch, pp. 36; 40 ss.; Höllger, pp. 110 ss.; Meier, p. 24; Crimi-Kertsch, pp. 43; 47 ss.; 74 ss.; Bacci, pp. 45; 49 ss.; Piottante, pp. 31; 37; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CII ss.; CXCIII; Sicherl, pp. 159 ss.

**L Florentinus Laurentianus plut. VII,10, membr., saec. XI, ff. 80<sup>v</sup>-82<sup>r</sup>.**

Bandini I, pp. 216-240; Vári; Werhahn, pp. 4 ss.; Jungck, pp. 39 s.; Palla-Kertsch, pp. 36 ss.; Höllger, pp. 77 s.; Gertz, pp. 145 ss.; Livrea, *Parafrasi XVIII*, pp. 71 s. (lo studioso anticipa la datazione del manoscritto al X secolo); Meier, p. 23; Palla, *Studi*, pp. 28 ss.; Crimi-Kertsch, pp. 45; 47; 82 ss.; Bacci, pp. 45 ss.; Moeschini-Sykes, pp. XI s.; Piottante, pp. 32 ss.; Livrea, *Parafrasi II*, pp. 115 s.; De Stefani, *Parafrasi*, pp. 43; 65 s.; Agosti, *Parafrasi*, pp. 212; 221; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. XCII ss.; CXCIV s.; Moroni, pp. 49; 52 s.; Simelidis, pp. 91 s.; Sicherl, pp. 152 ss.

**Mq Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156 (52 / LIII), membr., saec. XII, ff. 250<sup>r</sup>-255<sup>v</sup> <sup>139</sup>.**

Archimandrit Vladimir, pp. 158-160; Palla-Kertsch pp. 36 ss.; Gertz pp. 92; 98 ss.; Palla *Studi*, pp. 72 ss.; Bacci, pp. 46 s.; 50 s.; Piottante, pp. 32; 37 s.; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CXXXIV-CXXXVII; CXCVII; Sicherl, pp. 171 ss.

---

<sup>139</sup> Sono da considerare apografi di Mq (cfr. Palla-Kertsch, pp. 51 ss.; Gertz, pp. 108 ss.):

**D Parisinus Coislinianus 56, chart., saec. XIV-XV, ff. 144<sup>v</sup>-147<sup>v</sup>:** sul codice cfr. Omont III, p. 124; Devreesse, *Coislin*, pp. 52 s.; Oberg, p. 5; Jungck, p. 43; Palla-Kertsch, pp. 51; 55 ss.; Höllger, pp. 117 ss.; Gertz, pp. 92 ss.; 108 ss.; Meier, p. 25; Crimi-Kertsch, pp. 43; 47 ss.; 76 ss.; Bacci, pp. 46 n. 135; Piottante, p. 32 n. 59; Tuilier-Bady-Bernardi, p. CXCIII; Sicherl, pp. 184-186.

**Cg Romani Collegii Graeci gr. 8, chart., saec. XV, pp. 493-505:** per informazioni in merito a questo manoscritto, si vedano Lambros, *Rhōmē Hellenikon Gymnasion*, pp. 16 s. = Samberger, pp. 268 s.; Palla-Kertsch, pp. 51 ss.; Gertz, pp. 54 s.; 64 ss.; Palla, *Studi*, pp. 18; 23 s.; 52 ss.; Piottante, p. 32 n. 59; Moroni, pp. 57 s.; Sicherl, pp. 186 ss.

**Pe Parisinus gr. 992 (olim Reg. 2891,2), chart., saec. XV, ff. 266<sup>r</sup>-270<sup>v</sup>:** su questo manoscritto cfr. Omont I, p. 198; Palla-Kertsch, pp. 52 ss.; Palla, *Studi*, pp. 18; 24 s.; Bacci, p. 46 n. 136; Piottante, p. 32 n. 59; Moroni, p. 50 n. 121.

**Pd Parisinus gr. 991 (olim Delamare 560, Reg. 2891,2), chart., saec. XVI, ff. 253<sup>r</sup>-259<sup>r</sup>:** sul codice cfr. Omont I, p. 198; Palla-Kertsch, pp. 52 ss.; Palla, *Studi*, pp. 18; 24 ss.; Piottante, p. 32 n. 59; Moroni, p. 57 n. 145.

**Iv Athous Iviron 388, chart., saec. XVI, ff. 361<sup>r</sup>-362<sup>v</sup>:** sul codice cfr. Lambros II, pp. 122 ss. n. 4508; Palla-Kertsch, pp. 52; 57-61; Piottante, p. 32 n. 59; Sicherl, pp. 186 ss.

**Ps Parisinus Supplementarius gr. 1090, chart., saec. XVI, ff. 184<sup>r</sup>-188<sup>r</sup>:** per ragguagli su questo manoscritto si vedano Omont III, p. 338; Astruc in Astruc-Concasty, pp. 211-216; Palla-Kertsch, pp. 52; 55; Gertz, pp. 96 s.; 113 s.; Bacci, p. 46 n. 135; Piottante, p. 32 n. 59.

**Ma** Venetus Marcianus gr. 82 (coll. 373; olim card. Bessarionis <455>), membr., saec. XIII, ff. 137<sup>r</sup>-141<sup>v</sup> <sup>140</sup>.

Mioni, pp. 122-125; Höllger, pp. 86 s.; Gertz, 88; 98 ss.; Palla, *Studi*, pp. 52 ss.; 141; Bacci, pp. 47 ss.; Piottante, pp. 33 ss.; Moroni, pp. 49 s.; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CXL ss.; CXCVI; Sicherl, pp. 164 ss.

**Lb** Florentinus Laurentianus plut. XXXII, 16, chart., saec. XIII ex. (c. 1280), ff. 374<sup>r</sup>-375<sup>r</sup> <sup>141</sup>.

Bandini II, pp. 140 ss.; Chiari, pp. 568-574; Gallavotti, pp. 37 ss.; Turyn, I, pp. 28-39; II, tabb. 16-23 e 223; Palla-Kertsch, pp. 36 s.; 64 ss.; Gertz, pp. 115 s.; 121 ss.; Palla, *Studi*, pp. 40; 72 ss.; Bacci, *Olimpiade*, pp. 46 s.; 49 ss.; Piottante, p. 33; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CXLIII ss.; CXCIV; Moroni, p. 51; Simelidis, pp. 90 ss.; Sicherl, pp. 172 ss.

**Vb** Vaticanus gr. 497 (olim 768), chart., saec. XIII, ff. 309<sup>v</sup>-310<sup>v</sup> <sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Da eliminare come discendenti di Ma:

**Vt** Athous Vatopedi 120, chart., saec. XIV, ff. 46<sup>r</sup>-47<sup>v</sup>: su questo manoscritto cfr. Eustratiades, pp. 30 s.; Höllger, pp. 87 ss.; Gertz, pp. 90 s.; 105 s.; Bacci, p. 47 n. 137; Piottante, p. 33 n. 61; Tuilier-Bady-Bernardi, p. CCI; Moroni pp. 49 s. n. 119; Sicherl, pp. 180 ss.

**Bs** Basileensis F. VIII. 4, chart., saec. XIV-XV, ff. 222<sup>v</sup>-224<sup>v</sup>: sul codice cfr. Omont, *Suisse*, pp. 402 s.; Vernet, p. 96 n° 45; Gertz, pp. 120; 133 s.; Bacci, p. 47 n. 137; Piottante, p. 33 n. 61; Moroni, p. 50 n. 119; Sicherl, pp. 180 ss.

<sup>141</sup> Sono da eliminare in quanto apografi di Lb i codici:

**Vp** Vaticanus Palatinus gr. 90, chart. (ff. 1-3, ex alio codice, membr.), saec. XIII-XIV, ff. 110<sup>r</sup>-112<sup>r</sup>: su questo manoscritto cfr. Stevenson, pp. 43 s.; Canart-Peri, p. 241; Gertz, *Palatinus*, pp. 141-143; Palla-Kertsch, pp. 64; 67 ss.; Gertz, pp. 118 s.; 131 ss.; Livrea, *Parafrasi XVIII*, pp. 74 s.; Palla, *Studi*, p. 40 ss.; 72 ss.; Bacci, pp. 46 s. n. 136; Piottante, p. 33 n. 60; Livrea, *Parafrasi II*, pp. 119 ss.; Palla, *Aldina*, pp. 250 ss.; De Stefani, *Parafrasi*, pp. 46; 53 ss.; Agosti, *Parafrasi*, pp. 215 s.; 218 ss.; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CXLVII ss.; CCI; Moroni, p. 51; Sicherl, pp. 191 ss.

**Pj** Parisinus gr. 1220 (olim Medic.-Reg. 3066; Reg. 1770), chart. (ff. 1-2; 323-324 membr.), saec. XIV in., ff. 162<sup>r</sup>-164<sup>r</sup>: sul codice cfr. Omont I, pp. 270 s.; Tuilier, pp. 100 ss.; Guillaumont-Guillaumont, pp. 205 ss.; Palla-Kertsch, pp. 64; 68 ss.; Höllger, pp. 144 s.; Gertz, pp. 119 s.; Livrea, *Parafrasi XVIII*, pp. 74 s.; Palla, *Fonti*, pp. 95 ss.; *Idem, Studi*, pp. 32 s.; *Idem, Versi inediti*, pp. 3 ss.; Bacci, p. 46 n. 136; Piottante, pp. 33 n. 60; Livrea, *Parafrasi II*, pp. 121 s.; De Stefani, *Parafrasi*, pp. 46; 50; Agosti, *Parafrasi*, pp. 216; 218; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CXLIX ss.; CXCIX; Moroni, p. 50 n. 120; Sicherl, pp. 201 s.

**Ld** Leidensis Vossianus gr. O. 10, chart., saec. XVI, pp. 261-264: su questo manoscritto cfr. De Meyer, pp. 210 s.; Palla-Kertsch, pp. 72 ss.; Gertz, p. 140; Palla, *Studi*, pp. 41 ss.; 72 ss.; Bacci, p. 46 n. 136; Piottante, p. 33 n. 60; Moroni, p. 50, n. 120.

<sup>142</sup> Da Vb discende:

Devreesse, pp. 323 ss.; Canart-Peri, p. 439; Palla-Kertsch, pp. 36 ss.; Gertz, pp. 88 ss.; 98 ss.; Buonocore II, p. 831; Ceresa, p. 345; Palla, *Studi*, pp. 40; 60 ss.; Bacci, pp. 47 s.; 49 ss.; Piottante, pp. 34; 37; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CXXXVII; CC; Sicherl, pp. 170 ss.

**Va Vaticanus gr. 482 (olim 888), chart., saec. XIV, ff. 97<sup>r</sup>-100<sup>v</sup>.**

Devreesse, pp. 284 ss.; Canart-Peri, p. 437; Palla-Kertsch, pp. 51; 55 s.; Höllger, pp. 82-84; Buonocore II, p. 830; Gertz, p. 57; Ceresa, p. 345; Palla, *Studi*, pp. 20; 27 s.; Crimi-Kertsch, pp. 46; 48 s.; 85; Piottante, pp. 34; 37; Tuilier-Bady-Bernardi, pp. CXXVII ss.; CC; Sicherl, pp. 159 ss.

**N Neapolitanus II A 24 (olim Farnesianae Bibliothecae), chart., saec. XV, ff. 129<sup>v</sup>-131<sup>v</sup>.**

Pierleoni, pp. 82 ss.; Palla-Kertsch, pp. 51; 55 ss.; Höllger, pp. 142 ss.; Gertz, p. 94 s.; 98 ss.; Palla, *Studi*, pp. 42 ss.; Mioni, *Bibliothecae Neapolitanae*, pp. 68-70; Moreschini-Sykes, pp. X s.; Bacci, pp. 48; 50 s.; Piottante, pp. 34; 37 s.; Tuilier-Bady-Bernardi, p. CXCVII Moroni, pp. 57; 60 s.; Sicherl, pp. 199 ss.

**Al Alexandrinus gr. 172, chart., a. 1536, pp. 280-286.**

Moschonas, pp. 117 s.; Palla-Kertsch, pp. 63 s.; Gertz, pp. 96; 112 s.; Palla, *Studi*, pp. 43 s.; Bacci, pp. 48; 50 s.; Piottante, pp. 34; 37 s.; Moroni, pp. 58; 60 s.; Sicherl, p. 246.

Limitatamente ai vv. 63-66, 69-78, si segnala altresì la presenza della tradizione indiretta fornita da Cosma di Gerusalemme in:

**Cosm. Vaticanus gr. 1260, membr., saec. XII, ff. 131<sup>r</sup>-131<sup>v</sup><sup>143</sup>.**

I vv. 1-102 del *carm.* II,1,50, inoltre, sono tramandati anche da una delle versioni in lingua siriana di cui furono oggetto i *Carmi* del Nazianzeno: **Syr. Londinensis add. 14547, membr., saec. VIII vel IX, ff. 243-244<sup>144</sup>.**

---

I Hierosolymitanus Panagios Taphos 254, chart., saec. XVI, ff. 290<sup>r</sup>-292<sup>v</sup>: sul manoscritto, cfr. Papadopoulos-Kérameus, p. 323; Palla-Kertsch, pp. 50 s.; Gertz, pp. 91; 106 ss.; Bacci, p. 47 n. 138; Piottante, p. 34 n. 62.

<sup>143</sup> L'edizione cui qui si fa riferimento è quella di Lozza, *Cosma*, pp. 212 s.

<sup>144</sup> Per un'edizione a stampa di questa versione, cfr. Gismondi, pp. 14-17. Sulla datazione e i problemi connessi alle versioni siriane dei *Carmi*, cfr. Crimi-Kertsch, pp. 49 ss.; Tuilier-Bady-

La discendenza di L e Ma da un medesimo esemplare perduto Ψ è provata dagli accordi in errore χέων ΨVb; χέον CMqLbVaNAI al v. 46, ἔχει Ψ; ἔχειν Δ al v. 98<sup>145</sup>, nonché dalle lezioni poziori τούσδε Ψ; τούς Δ al v. 41, οἴχετ' ἀπ' ἀδρανέων ΨVa<sup>146</sup>; οἴχεται ἀδρανέων CMqLbVbNAI al v. 48. L'indipendenza reciproca dei due codici, invece, è testimoniata dalle numerose *lectiones singulares* tramandate da L: ἐρισθενέησιν (per ἐρισθενέεσσιν) al v. 5, ὡς (per ὡς) al v. 7, ἀμφιφυλάσσει (per ἄμμα φυλάσσοι) al v. 9, οὐ δε (per οὐτε) al v. 20, σπλάγκνοις (per σπλάγκνοισιν) al v. 27, ἐπουσι (*sic*, per ἔπουσαι) al v. 47, θεϊαν (per θεϊήν) al v. 61, σὺ κέδασας (per οἱ κέδασας) al v. 66, ὑποκάμπτω δ' (per ὑποκάμπτομ') al v. 75, στήθεσιν (per στήθεσσι) al v. 97, οὐδε (per οὐδέ) ai vv. 99 e 100, οὗτος ἐγὼ σου λάτρις (per σὸς λάτρις οὗτος ἔγωγε) al v. 103, καλέουσι μ' ἀρηγόνα LN; καλέουσιν ἀρηγόνα *cett.* al v. 105, προθέσθαι (per τίθεσθαι) al v. 117. L si presenta come uno dei più fededegni testimoni dell'opera poetica gregoriana, sia per la sua antichità che per la sua accuratezza, ed è latore di un testo generalmente corretto.

Il codice Ma, invece, è corredato da una parafrasi anonima (*Paraphr. 1*), che è omessa nei suoi diretti apografi Vt e Bs, ed è caratterizzato da una vistosa lacuna che interessa i vv. 57-84. La perdita di questi versi è da attribuire, probabilmente, all'anafora di ἀλλ' ἔμπης all'*incipit* dei vv. 57 e 85, che può aver causato l'involontaria omissione del testo compreso tra questi due versi. Si segnalano, inoltre, la diversa formulazione del v. 25 (αἰιάζω μέγαλοιο δ' ὅτι Χριστοῦ με λέλοιπεν, per αἰιάζω δ' ὅτι με Χριστοῦ μέγαλοιο λέλοιπεν), nonché le lezioni ἔνδοθε (per ἔνδοθι) al v. 2, χλιαρήν (per λιαρήν) al v. 8, ἀγοράν (per ἀγοράς) al v. 21, χεῖλεσσι (per χεῖλεσι) al

---

Bernardi, pp. CLXIV ss. In mancanza di una traduzione del testo siriano, ci si è avvalsi della consulenza, per alcuni passaggi notevoli, di Andy Hilkens, che qui si ringrazia.

<sup>145</sup> Nella discendenza di Δ, si segnala che anche il codice D e il suo apografo Ps presentano la lezione scorretta ἔχει.

<sup>146</sup> Il copista di L, tuttavia, divide erroneamente le parole: οἴχετ' ἀπαδρανέων.



v. 35, ἀποκρέμματα (per ἀποκρέματα) al v. 36, νῦν γ' οὐδ' (per νοῦν οὐδ') al v. 38, ἀλλ' οἱ (per ἄλλοι) e οἱ (per οἱ) al v. 39, γλυκερῶν (per γλυκερός) al v. 45, ἐστιν (per ἐστι) al v. 87, ἐγώ· τοιούτοις (per ἔγωγε, τεοῖς) al v. 103, ἀντίον (per ἄτιτον) al v. 107, quasi sempre trasmesse anche dai suoi apografi Vt e Bs <sup>147</sup>.

Il ramo della tradizione manoscritta facente capo a Δ, a sua volta, si diversifica nel gruppo di codici da far risalire a un esemplare ζ ed Lb con relativa discendenza. L'esistenza di un testimone ζ <sup>148</sup>, per quanto riguarda il *car. m.* II,1,50, è provata dalle lezioni ἄμα ζ; ἀμφι- L; ἄμμα Lb; ἄμμα Ma al v. 9, τλήμων (per τλήμων) al v. 11, ὀλίγον (per ὀλίγην) al v. 38, e πλέον (per πλεῖον) al v. 84. I manoscritti discendenti da ζ, inoltre, si contrappongono a Lb, in seno alla discendenza di Δ, tramandando la lezione ἀγνοῖς (per ἀγνής) al v. 27. Partendo dalle ricerche condotte da Palla, si può affermare che la discendenza di questo esemplare perduto ζ si ramifica a sua volta in Mq (e relativi apografi) e CVbVa. La concordanza tra questi tre manoscritti (discendenti da un esemplare perduto η) è garantita dalla lezione ὑπέρειδον; ὑπερείδων Mq al v. 41 e dagli accordi in errore τλήμων (per τλήμων) al v. 11 e θῆκε (per θῆκεν) al v. 65. I manoscritti C e Vb, invece, sono da considerare discendenti da un medesimo codice perduto θ <sup>149</sup>, com'è attestato dalle lezioni, comuni anche ad altri testimoni, τήνδε (τήν δέ MaMqLbVaNAI) al v. 10, θρηνακίων (per θρινακίων) al v. 14 (riconcucibile a un semplice errore di iotacismo), οἷσιν (τοιῖσιν MqLb) al v. 17, πτολίων (per πολίων) al v. 21, πρόσθε (per πρόσθεν) al v. 31, διπλά (διπλᾶ MqLbVaNAI), ἐπί (per ἔπι) al v. 77, οὔτε (οὔτέ MqLbVaAI) al v. 81,

<sup>147</sup> Sull'opportunità di considerare la possibile presenza di un testimone intermedio tra Ma e VtBs, cfr. Sicherl, p. 180. Si segnala, tuttavia, che due dei passi citati dallo studioso a suffragio di questa teoria per il *car. m.* II,1,50 non presentano le differenze che sono ivi menzionate. Si tratta dei vv. 21, dove i tre testimoni tramandano la lezione λοετρά (M avrebbe λοτρά) e 100, in cui i tre manoscritti concordemente presentano ἄν (che –secondo Sicherl– sarebbe omesso da Ma).

<sup>148</sup> Cfr. Palla–Kertsch, pp. 42 ss.

<sup>149</sup> Cfr. *ibidem*.

θεολατρείης (θεολατρίας MaMqLbVaNAI), μὴ δ' (per μήτ') al v. 107 e, soprattutto, dall'omissione di τέρμα al v. 54 (che si riscontra anche in I, apografo di Vb) e dall'accordo in errore δαίμων (per δαῖμον) al v. 57.

Il codice C, particolarmente significativo per la sua antichità, è foriero di alcuni errori banali, come ὡς (per ὡς) al v. 36, οὐκ ἔτι (per οὐκέτι) al v. 49, ἴστιμη (per ἴστημι) al v. 51, εὖρωσ (per εὖρώς) al v. 53 e παλάμαις (per παλάμαις) al v. 73.

Il manoscritto Vb presenta, invece, le *lectiones singulares* ed errori ἐκέρασεν (per ἐκέρασε) al v. 7, ἄχθεσι (per ἄρκυσι) e θεροφόρων (per θεροφόνων) al v. 18<sup>150</sup>, ἀντί per οὔτι al v. 30, δαψιλέοισι (per δίψαλέοισι) al v. 35, ἔμπνος (per ἔμπνοος) al v. 42, ἐνηείη (per ἐνηείης) al v. 67<sup>151</sup>, βένθος ἐῆς (per ἐῆς βένθος) al v. 94, la lezione errata σκοτήν (per σκοτή) al v. 46, tradita indipendentemente anche da Vp e giunta fino alle edizioni a stampa, e gli errori di iotacismo εὖσεβείη (per εὖσεβίη) al v. 84<sup>152</sup>, ἔχοι (per ἔχει) al v. 86, κεφαλῆς (per κεφαλαῖς) al v. 104, e φέρεις (per φέροις) al v. 118. Lo scriba di Vb, inoltre, non sembra avere una corretta sensibilità delle consonanti doppie, come dimostrano i numerosi scempiamenti (v. 15 κατεδάσατο, v. 33 ἀγκαλίδεσι, v. 69 νεκύεσιν, v. 83 λεύσοντας, v. 85 τόσον, v. 89 ὀσάτιον, v. 95 πολλοί e εὖσεβέεσιν) e gli occasionali raddoppiamenti errati (v. 105 καλλέουσιν). Sono relativamente frequenti delle contaminazioni con i codici discendenti da Ψ, specialmente Ma; l'influenza di Ψ sulla famiglia ζ, del resto, è confermata anche dalla presenza della medesima parafrasi in Ma e in Cg (e nel suo apografo Pd), appartenente alla discendenza di Mq.

Il manoscritto Va si fa latore di *lectiones singulares* ed errori come ἱεράν (per ἱερήν) al v. 4, οἷς (per οἷσιν) al v. 17, οὐδ' (per οὐκ) al v. 19,

---

<sup>150</sup> La lezione θεροφόρων è tramandata, altresì dal codice Cg (e dai suoi apografi Pe e Pd), che è stato eliminato in questa trattazione come codice descritto di Mq.

<sup>151</sup> Tale errore si riscontra, altresì, in I, apografo di Vb.

<sup>152</sup> In questo caso, la forma εὖσεβίη è richiesta *metri causa*.

πολλῆς (per πολλοῖς) e πάροιθεν (per πάροιθε) al v. 37, σκοτίης (per σκοτίη) al v. 46, πενητοκόμῃ (per πενητοκόμοι) al v. 47, μεγέλοιο (per μεγάλοις) al v. 50, λόγοισι (per λόγοις) al v. 52, λόγοις (per λόγοισι) ai vv. 70 e 78, περὶ κήδομαι (per περικήδομαι) al v. 89, οὐ δεῖ (per οὐδέ) al v. 100, ὅτ' (per ἔτ') al v. 114. Si segnala, altresì, l'accordo in errore con L ὦν τὸ πάροιθεν (per ὄν προπάροιθε) al v. 45.

Il manoscritto Mq presenta un'articolata discendenza ed è a sua volta apografo dell'esemplare perduto ζ già citato. Il copista ha una spiccata tendenza a scempiare il doppio σ e verga il testo su due colonne, riservando la seconda a un'anonima parafrasi (*Paraphr.* 2), che si riscontra anche nel suo *codex descriptus* D e, in seno alla discendenza di ζ, in Vb. I numerosi codici superstiti derivanti da Mq non sono da essi indipendenti ma bisogna presupporre un esemplare perduto intermedio, come dimostrano gli accordi σκέδασας DCgPePdAllvPs; κέδασας Mq al v. 66, θέσθαι DNCgPePdAllvPs; τίθεσθαι Mq al v. 117.

Sono apografi di Mq, secondo discendenze indipendenti, i codici N e Al. Nella fase di trasmissione del testo che intercorre tra Mq e questi esemplari, nella quale Palla ha ipotizzato la presenza di due codici oggi perduti <sup>153</sup>, si riconosce una contaminazione con Ψ e la necessità di presupporre altri anelli mancanti nella tradizione manoscritta superstite <sup>154</sup>, come dimostrano le lezioni ὑπέρειδον LMaNAI; ὑπερείδων Mq al v. 41, ἀποκρούπτῃ LMaNAI; ἀποκρούπτει Mq. La reciproca indipendenza di Al ed N è dimostrata, per il codice Al, dagli errori e *lectiones singulares* μεκέων (per μελέων) al v. 16, παραστήσω (per παρστήσω) al v. 62, ἀλλ' ἄμ' ἄνωχθι (per ἀλλὰ μ' ἄνωχθι) al v. 67, δυηπαθέας (per δυηπαθέα) al v. 108. Il copista di N, invece, commette gli errori ψυχὴν (per ψυχῆ) e ἀνούστατος <sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Si tratta degli esemplari ι e ι<sup>1</sup> teorizzati in Palla–Kertsch, pp. 56 ss.

<sup>154</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 61 s.

<sup>155</sup> Tale forma si riscontra anche in CgD e nei loro apografi.

(per ἀνούτατος) al v. 61, ἀντιλαντεύοις (per ἀντιταλαντεύοις) al v. 112, e riprende qualche lezione che sembra ascrivibile a Ψ, piuttosto che a ζ, come ci si aspetterebbe: καλέουσι μ' ἀρηγόνα LN; καλέουσιν ἀρηγόνα *cett.* al v. 105, δ' ἐτ' LLbN; δὲ τ' *cett.* al v. 106; presenta, inoltre, la *lectio singularis* οὐδέ (per οὔτε) al v. 20.

L'indipendenza di Lb (e dei manoscritti ed edizioni a stampa da esso discendenti) dal resto della tradizione manoscritta qui presa in considerazione è garantita per il *carm.* II,1,50 dalle lezioni τρινακίων (per θρινακίων) al v. 14, ἀγοῖς (per ἀγνοῖς) al v. 49, ἀποκρούπτεις (per ἀποκρούπτῃ) al v. 106, ἄτιμον (per ἄτιτον) al v. 107. Il codice Lb è frutto di un lavoro filologico da attribuire, almeno parzialmente, all'opera di Massimo Planude<sup>156</sup>.

#### 4.2 Le edizioni a stampa

Il *carm.* II,1,50 fu stampato per la prima volta da Aldo Manuzio nella sua *editio princeps* dei *Carmi* del Nazianzeno pubblicata nel 1504 (Ald.)<sup>157</sup> nell'ambito della raccolta *Poetae Christiani veteres*<sup>158</sup>, corredato dalla relativa traduzione in latino. Pur non sottovalutando i complessi problemi che pone la ricerca della fonte manoscritta dell'edizione Aldina in questione<sup>159</sup>, si può osservare che l'*editio princeps* afferisce, per il *carm.* II,1,50, alla discendenza di Lb ed è molto vicina a Vp, i cui errori spesso riproduce, tramandandoli a sua volta alle edizioni più recenti<sup>160</sup>. L'edizione del Manuzio, infatti, è da

---

<sup>156</sup> Cfr. Moreschini–Sykes, p. XIII, Jungck, p. 39, Tuilier–Bady–Bernardi, pp. CXLIII–CXLVII, Simelidis, pp. 90 s.

<sup>157</sup> *Gregorii episcopi Nazanzeni [sic] carmina ad bene, beateque vivendum utilissima nuper e graeco in latinum ad verbum fere tralata...*, Venetiis 1504.

<sup>158</sup> Per una recente presentazione di quest'edizione, cfr. Anzivino, *passim*.

<sup>159</sup> Cfr. Palla, *Aldina*, *passim*.

<sup>160</sup> Tra le lezioni errate tramandate da Lb, Vp, Pj e dalle edizioni a stampa, si ricordano: ἀγνῆς (per ἀγνοῖς) al v. 27, ὑπερείδων (per ὑπέρειδον) al v. 41, ἀποκρούπτεις (per ἀποκρούπτῃ) al v.

considerare alla base di una successiva edizione umanistica, stampata nel 1550 a Basilea presso lo stampatore Hervagen (Herv.), che pubblica gli *Opera omnia* di Gregorio Nazianzeno <sup>161</sup>. Sulla scorta del testo greco offerto in tale edizione, Jacques de Billy (Iacobus Billius Prunaeus) esemplò due traduzioni del *carm.* II,1,50: la prima, in prosa, nel 1569 (Bill. 1) <sup>162</sup>, la seconda, in distici elegiaci, fu pubblicata postuma nel 1583 (Bill. 3) <sup>163</sup>. Un'altra traduzione latina imperniata sull'edizione Hervagiana è quella pubblicata, presso il medesimo stampatore svizzero, ad opera di Johann Löwenklau (Iohannes Leuvenclaius) nel 1571 (Leuv.), che tenne in considerazione anche il testo di Bill. 1 <sup>164</sup>. La traduzione in versi di Bill. 3 è riproposta, quasi trent'anni dopo, anche nel secondo volume degli *Opera omnia* del Padre cappadoce pubblicati da Frédéric Morel a Parigi negli anni 1609-1611 (Mor.), in combinazione con il testo greco dell'Hervagiana <sup>165</sup>. Le occasionali discrepanze tra la versione

---

106, ἄτιμον (per ἄτιτον) al v. 107. Sono significative, altresì, due lezioni desunte dalle edizioni a stampa da Vp, e non ancora presenti in Lb: ἀθλοφόρον (per ἀχθοφόρον) al v. 106, ὑπεραχθομένη (per ὑπεραχθομένην) al v. 110.

<sup>161</sup> *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, per I. Hervagium...*, 1550, pp. 58-59.

<sup>162</sup> *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 Billi Prunaei... diligentia ac labore...*, Parisiis 1569, pp. 876-878.

<sup>163</sup> *D. Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, Opera omnia quae extant, nunc primum propter novam plurimum librorum accessionem in duos Tomos distincta: Cum doctissimis Graecorum, Nicetae Serronij, Pselli, Nonni, et Eliae Cretensis Commentariis. Iacobo Billio Prunaeo... Interprete et Scholiaste*, II, Parisiis 1583, pp. 1302-1304. È significativo, nel passaggio dalla prima alla seconda traduzione del Billius, il cambiamento di titolo, da *In morbo* a *Ad diabolium in morbo*.

<sup>164</sup> *Operum Gregorii Nazianzeni Tomi tres, Aucti nunc primum Caesarii, qui frater Nazianzeni fuit, Eliae Cretensis Episcopi, Pselli, et ipsius Gregorii libro rum alioquot accessione. Quorum editio... elaborata est per Ioannem Leuvenklaium...*, II, Basileae 1571, pp. 982 s. Sulla polemica sorta tra Billius e Leuvenclaius a proposito di questa traduzione, cfr. Palla-Kertsch, p. 75 n. 126.

<sup>165</sup> *Sancti Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, Opera. Nunc Primum Graece et Latine coniunctim edita... Iac. Billius Prunaeus... cum mss. Regiis contulit, emendavit, interpretatus est, una cum doctissimis Graecorum Nicetae Serronij, Pselli, Nonij, et Eliae Cretensis commentariis. Aucta est haec*

greca e quella latina offerte non sembrano essere problematiche per l'editore, che le affianca senza porre avvertenza alcuna, benché esse appaiano palesi sin dal titolo proposto <sup>166</sup>.

La più moderna edizione completa dei *Carmi* del Nazianzeno, l'unica completa tutt'oggi esistente, è dovuta al lavoro di Armand-Benjamin Caillau (Caill.) ed è quella stampata nei volumi 37 (i *Carmi*) e 38 (gli epigrammi ed epitaffi, parte dei quali coincidono con l'VIII libro dell'*Anthologia Palatina*) della *Patrologia Graeca* del Migne <sup>167</sup>. Lo studioso si servì del lavoro portato avanti nel secolo precedente dai monaci benedettini di S. Mauro e affiancò una propria traduzione in prosa a quella in versi di Bill. 3, oltre ad aggiungere alcune note di commento al testo.

Nonostante manchi fino ad oggi un testo critico di riferimento, si ricordano, infine, due traduzioni moderne basate sul testo di PG: quella in lingua italiana esemplata da C. Crimi <sup>168</sup>, e quella in lingua inglese a cura di S. Abrams Rebillard <sup>169</sup>.

### ***4.3 Criteri della presente edizione***

Lo *stemma codicum* e il *conspectus siglorum* qui proposti riportano solo l'elenco dei manoscritti e delle edizioni utili ai fini della *constitutio textus*, rimandando alla precedente trattazione per un inventario completo dei *codices inutiles* eliminati. Dato che l'edizione del *carm.* II,1,50 correntemente citata è quella dei Maurini, si indica nel testo il riferimento alle colonne di PG 37, ed è sembrato opportuno anteporre una sinossi delle lezioni

---

*edition aliquammultis eiusdem Gregorij Epistolis nunquam antea editis, ex interpretatione Fed. Morelli...*, II, Lutetiae Parisiorum 1611, pp. 138-140.

<sup>166</sup> Cfr. Mor., p. 138: εἰς τὴν νόσον / *Ad diabolum in morbo*.

<sup>167</sup> Il *carm.* II,1,50 è stampato in PG 37,1385-1393.

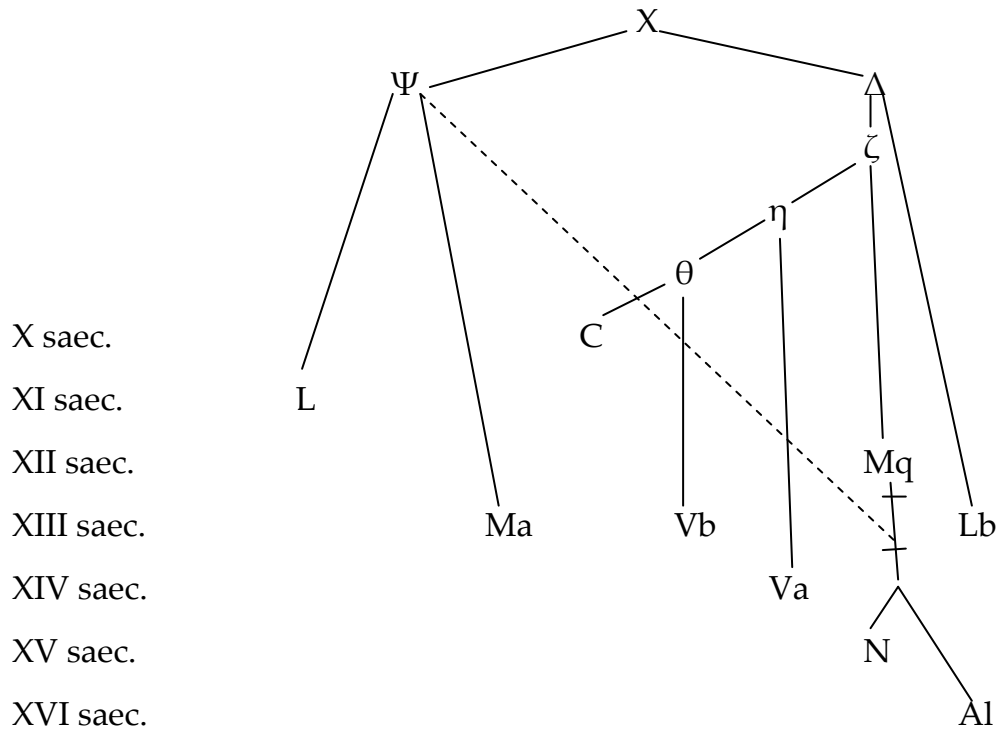
<sup>168</sup> Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, pp. 182-185.

<sup>169</sup> Cfr. Abrams Rebillard, pp. 401-410.

divergenti di questo testo rispetto alla precedente edizione. Nell'apparato critico che accompagna la presente edizione del testo sono state di norma omesse le varianti grafiche, gli errori triviali e le *lectiones singulares*, tranne quando essi concorrano a far meglio comprendere i rapporti che intercorrono tra i testimoni o qualora sembrano frutto di un apprezzabile intervento congetturale. Gli errori banali più significativi, tuttavia, sono stati già enumerati in sede di presentazione dei singoli manoscritti e non vengono pertanto ribaditi in apparato.

Per quanto riguarda il Commento, invece, si citano i *loci* gregoriani seguendo il testo delle più recenti edizioni critiche, quando disponibili; in caso contrario, si riporta il testo di *PG*, adeguando l'accentazione alle consuetudini moderne.

# STEMMA CODICUM





**Gregorii Nazianzeni**

*Carmen in morbum*

**(PG II,1,50; vol. XXXVII, coll. 1385-1393)**

## CONSPECTUS SIGLORUM

### *Codices*

**L** Florentinus Laurentianus plut. VII,10, saec. XI, ff. 80<sup>v</sup>-82<sup>r</sup>

**Ma** Venetus Marcianus gr. 82 (coll. 373; olim card. Bessarionis <455>), saec. XIII, ff. 137<sup>r</sup>-141<sup>v</sup>

**C** Oxoniensis Bodl. Clark. 12, saec. X, ff. 181<sup>r</sup>-183<sup>v</sup>

**Mq** Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156 (52 / LIII), saec. XII, ff. 250<sup>r</sup>-255<sup>v</sup>

**Lb** Florentinus Laurentianus plut. XXXII, 16, saec. XIII ex. (c. 1280), ff. 374<sup>r</sup>-375<sup>r</sup>

**Vb** Vaticanus gr. 497 (olim 768), saec. XIII, ff. 309<sup>v</sup>-310<sup>v</sup>

**Va** Vaticanus gr. 482 (olim 888), saec. XIV, ff. 97<sup>r</sup>-100<sup>v</sup>

**N** Neapolitanus II A 24 (olim Farnesianae Bibliothecae), saec. XV, ff. 129<sup>v</sup>-131<sup>v</sup>

**Al** Alexandrinus gr. 172, a. 1536, pp. 280-286

*codd.* consensus codicum

ψ consensus codd. L Ma

Δ consensus codd. C Mq Lb Vb Va N Al

ζ consensus codd. Mq N Al

**Syr.** versio syriaca

### *Editiones*

**Ald.** editio Aldina, a. 1504

**Herv.** editio Hervagiana, a. 1550

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

**Bill. 3** adnotationes I. Billi, a. 1583

**Cosm.** versus qui leguntur in Cosmae Hierosolymitani commentario  
(Vaticanus gr. 1260, saec. XII, ff. 131<sup>r</sup>-131<sup>v</sup>)

*PG* Patrologia Graeca, vol. XXXVII, coll. 1385-1393

*edd.* consensus Ald. Herv. Caill.

## Sinossi delle lezioni divergenti da PG 37,1385-1393

versus	pagina PG 37	editio Benedictinorum	editio nostra
6	1385	εἰς	ἐς
9	1386	ἄμα	ἄμμα <sup>1</sup>
10	1386	τὴν δέ	τήνδε
11	1386	ἐς	εἰς
14	1386	τρινακρίων	θρινακίων <sup>2</sup>
17	1386	τοιῖσιν	οἴσιν <sup>3</sup>
26	1386	εἴ ποτ'	εἴ ποτ'
27	1387	ἀγνῆς	ἀγνοῖς <sup>4</sup>
37	1387	ἰσχανόνων	ἰχανόνων <sup>5</sup>
41	1388	ὑπερείδων	ὑπέρειδον <sup>6</sup>
42	1388	τούς	τούσδε <sup>7</sup>
46	1388	σκοτῆν	σκοτίη <sup>8</sup>
48	1388	οἴχεται ἀδρανέων	οἴχετ' ἀπ' ἀδρανέων <sup>9</sup>
55	1389	ἐστίν	ἐστίν
66	1390	διπλᾶ	διπλά <sup>10</sup>
106	1393	ἀποκρύπτεις	ἀποκρύπτῃ <sup>11</sup>
106	1393	ἀθλοφόρον	ἀχθοφόρον <sup>12</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. *infra*, pp. 89 s.

<sup>2</sup> Cfr. *infra*, p. 97.

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, p. 102.

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, p. 116.

<sup>5</sup> Cfr. *infra*, p. 128.

<sup>6</sup> Cfr. *infra*, pp. 135 s.

<sup>7</sup> Cfr. *infra*, p. 136.

<sup>8</sup> Cfr. *infra*, p. 141.

<sup>9</sup> Cfr. *infra*, p. 143.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, p. 167.

<sup>11</sup> Cfr. *infra*, p. 214.

versus	pagina PG 37	editio Benedictinorum	editio nostra
107	1393	ἄτιμον	ἄτιπον <sup>13</sup>
107	1393	μηδ'	μήτ'
110	1393	μηδ'	μήθ'

---

<sup>12</sup> Cfr. *infra*, p. 214.

<sup>13</sup> Cfr. *infra*, pp. 215 s.

## Εἰς τὴν νόσον

- Ἦλυθες αὐθις ἔμοιγε, δολοπλόκε ὡς ἐνοήθης,  
βένθος ἐμῆς κραδίης ἔνδοθι βοσκόμενος,  
καὶ πολλοῖς κρατεροῖς τε τινάγμασι τοῦδε βίοιο  
εἰκόνα τὴν ἱερὴν γνύξ βαλέειν ποθέων·  
5 σαρξὶν ἐρισθενέεσσιν ἐνήλαο, καὶ μ' ἐδάϊξας  
ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, ῥεύματι δεσμὰ λύσας  
τῷ ξηρῆν ἐδίγη Θεὸς φύσιν, ὡς ἐκέρασσε (1386)  
τῇ ψυχρῇ λιαρῆν κοσμογόνῳ σοφίῃ,  
ὡς κεν ἰσοστασίῃ δέμας ἄρτιον ἄμμα φυλάσσοι,  
10 τήνδε διχοστασίην καὶ βιότιο φύγω.  
Ἦλυθες ἀνδροφόνοισι νοήμασιν εἰς δ' ἐμέ, τλήμον,  
σῆς δνοφερῆς κακίης ἰὸν ἔχευσας ὄλον.  
Οὐχ ἄλις ἦεν ἔμοιγε βαρύστονα γήραος ἔλκειν  
ἄλγεα, καὶ σκοπέλων ἄχθεα θρινακίων·  
15 ἀλλὰ με καὶ στυγερὴ κατεδάσσατο δάπτρια νοῦσος,  
τηκεδανὴ μελέων, εἰς ἔτος ἐξ ἔτεος.  
Οἷσιν ἐπαιάζω, καὶ στείνομαι, ὡς ὅτε τις λῖς  
ἄλκιμος, ἐμπλεχθεὶς ἄρκυσι θηροφόνων.  
Οὐ μύθων ποθέω σκιρτήματα, οὐκ ἐρατεινὴν  
20 παῖσιν ὀμηλικίην, οὔτε μὲν εὐθαλίην,

LMaCMqLbVbVaNAI

*Tit.*: εἰς τὴν νόσον] *om.* LVb, κατὰ τοῦ πονηροῦ εἰς τὴν νόσον Va Caill. **1** δολοπλόκε] δολόπλοκε *codd.* (*praeter* Ma) Ald.Herv. **6** ἐς] εἰς *edd.* **9** ἄμμα φυλάσσοι] ἀμφιφυλάσσει (*supra lineam* -οι) L, ἄμα φυλάσσοι ζ Caill., ἄμμι φυλάσσοι Ma **10** τήνδε] τὴν δέ MaMqLbVaNAI *edd.* **11** ἀνδροφόνοισι] ἀνδροφόνοισιν Ma | νοήμασιν *om.* Ma | εἰς] ἐς LbVbNAI *edd.* | τλήμον] τλήμων Maζ **12** ἔχευσας] ἔχευας LVb D **14** θρινακίων] τρινακίων LbAld.Herv., τρινακίων Caill. **17** οἷσιν] τοῖσιν MqLbNAI *edd.*, οἷς Va | καὶ *om.* Mq | λῖς] λῖς LLb

## Traduzione

Sei venuto di nuovo a me, tu che –come sei considerato– sei tessitore di  
[inganni,

per nutrirti dell'intimo abisso del mio cuore,  
e perché, per mezzo dei numerosi e possenti scuotimenti di questa vita,  
brami di gettare in ginocchio la sacra immagine.

**5** Sei penetrato violentemente nelle carni e mi hai lacerato  
dalla testa ai piedi, dissolvendo i legami al flusso  
col quale Dio irrigò la natura secca, quando mescolò  
a quella fredda la tiepida, con sapienza creatrice,  
affinché l'equilibrio preservasse come un nodo perfetto il corpo,  
**10** e io pure evitassi questa disarmonia della vita.

Sei venuto a me con intenzioni omicide, sciagurato,  
hai sparso tutto il veleno della tua tenebrosa perfidia.  
Non era forse abbastanza per me trascinare, carichi di sconforto,  
i dolori della vecchiaia, aggiunti ai pesi delle rupi sicule!

**15** Ma mi divorò anche l'odioso morbo che consuma,  
il deperimento delle membra, anno dopo anno.

Mi lamento per questi motivi, e sono costretto come un leone  
robusto, avvilluppato nelle reti dei cacciatori.

Non desidero l'esultanza delle parole, né la compagnia dei coetanei  
**20** amabile per tutti, né la floridezza,

οὐκ ἀγορὰς πολίων, οὐκ ἄλσεα, οὐδὲ λοετρά, (1387)

οὐδ' ὅσα τοῦ δολεροῦ ἄνθεα τοῦδε βίου.

Ταῦτα γὰρ οὐδὲ πάροιθεν ἐμοὶ φίλα, ἐξότε Χριστὸν

ἀγκασάμην, χθονίων τῆλ' ἀπανιστάμενος.

25 Αἰάζω δ' ὅτι με Χριστοῦ μέγαλοιο λέλοιπεν

ὄμμα ζωοφόρον, ᾧ μέλον, εἴ ποτ' ἔην,

ὅς με καὶ ἐν σπλάγχνοισιν ἀγνοῖς κύδηνε τεκούσης,

καὶ πόντου κρουροῦ ῥύσατο, καὶ παθέων.

Αἰάζω λαοῖο θεόφρονος ἠνία ῥίψας,

30 οὐ μὲν ἀπορρίψας, οὔτι δὲ χερσὶ φέρων·

ὅς πρόσθεν μύθοισιν ἀγάλλετο ἡμετέροισιν,

ἠνικ' ἀπὸ γλώσσης τρισσὸν ἔλαμπε σέλας.

Νῦν γε μὲν, ὡς λιπόμαστος ἐν ἀγκαλίδεσσι τεκούσης

νηπίαχος θηλὴν ἔσπασεν ἀυαλέην

35 χεῖλεσι διψαλέοισι, πόθον δ' ἐψεύσατο μήτηρ,

(1388)

ὡς ἄρ' ἐμῆς γλώσσης λαὸς ἀποκρέμαται,

ἰχανόων πηγῆς πολλοῖς τὸ πάροιθε ρεούσης,

ἧς νῦν οὐδ' ὀλίγην ἰκμάδα οὔατ' ἔχει.

Ἄλλοι μὲν προχέουσι γλυκὺν ῥόον, οἱ δ' αἴϊοντες

40 ἄχνυντ'· οὐ γὰρ ἐοῦ πατρὸς ἔχουσι λόγον.

Ποῦ μοι παννουχίων μελέων στάσις, οἷς ὑπέρειδον

τούσδε πόδας βεβαῶς, ἔμπνοος ὥστε λίθος,

ἧ μοῦνος Χριστῷ ξυνούμενος, ἧ σὺν ὀμίλῳ,

τέρψιν ἔχων ἱερῶν ἀντιθέτων μελέων;

LMaCMqLbVbVaNAI

21 πολίων] πτολίων MaMqVaN 23 ἐξότε] ἐξ ὅτε MaLb 25 Αἰάζω μέγαλοιο δ' ὅτι Χριστοῦ με λέλοιπεν Ma 26 εἴ ποτ'] εἵποτ' *edd.* 27 ἀγνοῖς] ἀγνής MaLb *edd.* 31 πρόσθεν] πρόσθε CVb 37 ἰχανόων] ἰσχανόων MaLbVa *edd.*, ἰσχα *add.* AI *mg.* 38 ὀλίγην] ολίγον ζ 41 ὑπέρειδον] ὑπερείδων MqLb *edd.*, ὑπερείδον CVb 42 τούσδε] τοὺς δέ Δ *edd.* 43 σὺν] ξύν LN



né piazze di città, né boschetti, né bagni,  
né i fiori di questa vita ingannevole.

Tutto ciò già prima non mi era caro, da quando Cristo  
ho abbracciato, appartandomi dagli uomini.

**25** Gemo perché mi ha lasciato lo sguardo che dà vita del grande Cristo,  
quello sguardo che si prendeva cura di me, se mai questo fu,  
che mi diede gloria nelle sante viscere della madre  
e mi liberò dal gelido mare e dalle passioni.

Gemo dopo aver lasciato le briglie del popolo che adora il Signore  
**30** (non avendole gettate via, ma non avendole trattenute in mano),  
che prima gioiva alle nostre parole,  
quando dalla lingua rifulgeva lo splendore della Trinità.

Ora invece, come un bambino già svezzato tra le braccia della madre  
succhia il seno asciutto,

**35** con labbra assetate, ma ella delude il desiderio,  
così dunque il popolo pende dalle mie labbra,  
desiderando la fonte che prima scorreva per molti,  
ma di cui ora le orecchie non hanno neanche una piccola goccia.

Altri effondono dolce umore, ma quelli che ascoltano

**40** si affliggono: non hanno, infatti, la parola del loro padre.

Dov'è ormai per me l'immobilità dei canti notturni, in occasione dei quali  
poggiavo saldo i piedi a terra, come pietra viva,  
o comunicando da solo con Cristo, o insieme a una moltitudine,  
godendo dei sacri canti antifonali?

45 Ποῦ καμπτῶν γονάτων γλυκερὸς πόνος, ὄν προπάροιθε  
 δάκρυα θερμὰ χέον, νοῦν σκοτίη συνάγων;  
 Ποῦ δὲ πενητοκόμοι παλάμαι, περὶ νοῦσον ἔπουσαι;  
 Ποῦ τῆξις μελέων οἴχετ' ἀπ' ἀδρανέων;  
 Οὐκέτι μὲν θυέεσσιν ἀγνοῖς ἐπὶ χειῶρας ἀείρω, (1389)  
 50 τοῖς μεγάλοις Χριστοῦ μιγνύμενος πάθεισιν.  
 Οὐκέτι δ' ἀθλοφόροισι φίλην ἴστημι χορείην,  
 εὐφήμοισι λόγοις τίμιον αἶμα σέβων.  
 Εὐρὼς δ' ἀμφὶ βίβλοισιν ἐμαῖς, μῦθοι δ' ἀτέλεστοι  
 οἷς τίς ἀνὴρ δώσει τέρμα, φίλα φρονέων;  
 55 Πάντ' ἔθανε ζῶοντι· βίος δέ μοι ἐστὶν ἀφαιρός,  
 νηὸς ἀκιδνότερος, τὴν λίπον ἀρμονίαι.  
 Ἀλλ' ἔμπης εἰ καί με, βαρύστονε δαῖμον, ἐλαύνεις,  
 οὐ ποτέ σοι κάμψω γούνατ' ἐμῆς κραδίης·  
 ἀλλ' ἄτρωτος, ἄκαμπτος, ἐμὴν ἐς μητέρα γαῖαν  
 60 δύσομ'. Ἔχοι σκώληξ τὴν ὄφειωσ δαπάνην.  
 Τύπτε δορὴν, ψυχὴ δ' ἄρ' ἀνούτατος· εἰκόνα θεῖην  
 παρστήσω Χριστῶ, τὴν λάχον, ἀνδροφόνε.  
 Καὶ γὰρ πρόσθε πέδησας Ἴωβ μέγαν, ἀλλ' ἔδαμάσθης, (1390)  
 ὥς μιν ἀεθλοθέτης ἐστεφάνωσε μέγας,

LMa (*usque ad v. 55*) CMqLbVbVaNAI Cosm. (*vv. 63-64*)

45 ὄν προπάροιθε] ὦν τὸ πάροιθεν LVa, ὄν προπάροιθεν CVb, προπάροιθε Ma 46 χέον] χέων ΨVb | σκοτίη] σκοτήν Vb Herv.Caill., σκοτίης Va, σκοτόην Ald. 48 τῆξις] πῆξις Bill. 3 | οἴχετ' ἀπ' ἀδρανέων] οἴχετ' ἀπαδρανέων L, οἴχεται ἀδρανέων *codd.* (*praeter* LVa) *edd.* 54 τέρμα] *om.* CVb 55 μοι ἐστίν] μοί ἐστιν C Caill., μοι ἐστιν MqNAI, μοι ἐστιν VbVa 57 δαῖμον] δαίμων CVb 62 παρστήσω] παραστήσω AI Ald. 63 πρόσθε πέδησας] πρόσθ' ἐπέδησας Cosm.

45 Dov'è ormai la dolce fatica delle ginocchia piegate in preghiera, prima  
[della quale

versavo calde lacrime, quando nell'oscurità raccoglievo il pensiero?

Dove ormai le mani che si prendono cura dei poveri, accompagnandoli nella  
[malattia?

Dov'è finita la consunzione delle deboli membra?

Non innalzo più le mani sui santi sacrifici,

50 unendomi alla grande passione di Cristo.

Non mi pongo più a capo della bella festa per i martiri,

onorandone il sacro sangue con discorsi di lode.

Piuttosto, la muffa si spande sui miei libri, le mie parole sono incomplete:

chi darà loro amorevolmente compimento?

55 Tutto è morto per me che sono vivo; la vita è per me fiacca,

più debole di una nave priva delle giunture che la tenevano assieme.

Tuttavia, anche se mi hai perseguitato, o demone che causa profondi gemiti,  
non ti piegherò mai le ginocchia del mio cuore;

ma immutabile, inflessibile, nella mia madre terra

60 io sprofonderò: il verme abbia ciò che il serpente ha consumato.

Percuoti pure la pelle, l'anima invece è senza ferita; l'immagine divina  
che ho ricevuto la presenterò a Cristo, omicida.

E infatti una volta hai legato il grande Giobbe, ma sei stato sconfitto,

poiché lo incoronò un grande giudice di gara,

- 65 καὶ θῆκεν περίβωτον ἕω κηρύγματι νίκην,  
πάντα δ' ἔδωκεν ἔχειν διπλά, τὰ οἱ κέδασας.  
Τοῖος ἐνηείης Χριστοῦ νόμος· ἀλλὰ μ' ἄνωχθι  
ὀψέ περ ἀρτεμέειν· σὸς λόγος ἐστὶν ἄκος.  
Λάζαρος ἐν νεκύεσσιν ἐγὼ νέος, ἀλλὰ βόησον·
- 70 «Ἐγρεο», καὶ ζήτω σοῖσι λόγοισι νέκυς.  
Λυσιμελῆς νέος εἰμὶ ὁ λέκτριος, ἀλλὰ βόησον·  
«Πήγνυσο», καὶ κλίνην βήσομαι ὕψι φέρων.  
Σῶν κλέπτω θυσάνων παλάμαις ἄκος, ἀλλὰ ῥέεθρον  
αἵματος ἴσχε τάχος σαορξὶ μαραινομέναις.
- 75 Σοὶ δ' ὑποκάμπτομ' ἔγωγε, τεὸν λάχος, ὡς Χαναναία,  
γυρὸν ἔχουσα δέμας, ἀλλ' ἀνάειρέ μ', Ἄναξ.  
Πόντος ἄνω, σοὶ δ' ὕπνος ἔπι γλυκύς· ἀλλὰ τάχιστα (1391)  
ἔγρεο, καὶ στήτω σοῖσι λόγοισι σάλος.  
Ἔστι μὲν ἄλγος ἔμοιγε, καὶ ἄψα νοῦσος ἔχουσα.
- 80 Οὐ γὰρ δὴ βροτέων πάμπαν ἀμοιρέομεν,  
οὔτ' ἐγώ, οὔτε τις ἄλλος, ἐπεὶ Θεὸς ὧδε κελεύει,  
μὴ τιν' ὑπερθε φέρειν ὄφρ' ἐπουρανίου,  
πάντας δ' ἐς μέγαλοιο Θεοῦ λεύσσοντας ἀρωγὴν  
χραιοῖ κέντρον ἔχειν πλεῖον ἐπ' εὐσεβίῃ.
- 85 Ἀλλ' ἔμπης οὐ τόσσον ὀδύρομαι εἵνεκα νούσου  
—νοῦσος γὰρ νοερώ καὶ τινα ῥύψιν ἔχει,  
ἧς πάντες χατέουσι, καὶ ὅς μάλα καρτερός ἐστι·  
δεσμὸς γὰρ θνητοῖς καὶ τι μέλαν φορέει—

LMa (a v. 85) CMqLbVbVaNAI Cosm. (vv. 65-66; 69-78)

65 θῆκεν] θῆκε CVbVa 66 διπλά] διπλᾶ MqLbVaNAI Cosm. *edd.* | οἱ] σύ L | κέδασας] σκέδασας AI 69 νεκύεσσιν] νεκύεσιν MqVbVa 74 αἵματος] ἄλματος Ald. Herv. 75 ὑποκάμπτομ'] ὑποκάμπτω δ' L 77 πόντος ἄνω *om.* Cosm. | ἔπι] ἐπί CLbVb, ἐπεὶ Cosm. 81 οὔτε] οὔτε MqLbVaAI Ald.Herv., οὔτε LN 84 πλεῖον] πλέον ζ 85 τόσσον] τόσον MqVb

65 e rese celebre la vittoria grazie al suo annuncio,  
e gli concesse di avere doppia ogni cosa, che tu gli avevi dissipato.  
Questa è la legge della benevolenza di Cristo; ma ordinami  
di essere, pur tardi, sano e salvo; la tua Parola è medicina.  
Io sono un secondo Lazzaro tra i morti, ma urla:  
70 «Alzati!», e il morto viva grazie alle tue parole.  
Io sono il paralitico costretto a letto, ma grida:  
«Rinsaldati!» e andrò via sollevando in alto il letto.  
Con le mani prendo di soppiatto il rimedio dalle frange del tuo mantello,  
[ma il flusso  
di sangue blocca subito dalle carni putrescenti.  
75 Io, tuo possesso, mi piego a te, come la Cananea  
dal corpo curvo ma, Signore, sollevami.  
Il mare è in tempesta, su di te piomba il dolce sonno, ma subito  
svegliati e la burrasca si plachi alle tue parole.  
Il dolore mi affligge, e la malattia possiede le mie membra.  
80 Infatti non siamo del tutto inesperti di ciò che è dei mortali,  
né io né chiunque altro, dal momento che Dio ordina così:  
che nessuno insuperbisca più di un essere celeste,  
ma che tutti guardando all'aiuto del grande Dio  
abbiano, grazie al bisogno, un pungolo maggiore verso la pietà.  
85 Tuttavia, non mi lamento tanto per la malattia  
(una malattia, infatti, per una persona intelligente è anche una forma di  
[purificazione,  
della quale tutti hanno bisogno, anche chi è molto forte;  
infatti il vincolo per i mortali reca con sé qualcosa di oscuro),

90 ὄσσάτιον χθαμαλῶν περικήδομαι, ἄλγεα πάσχων,  
 μή τις ὀλισθήσῃ πῆμασιν ἡμετέροις.  
 Παῦροι μὲν μερόπων κρατερόφρονες, οἳ ῥα Θεοῖο (1392)  
 δέχυνντ' ἀσπασίως πᾶσαν ἐπιστασίην,  
 τερπνῶν τε λυπρῶν τε, λόγον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἴσασιν,  
 εἰ καὶ κρυπτὸν ἔης βένθος ἔχει σοφίης.  
 95 Πολλοὶ δ' εὐσεβέεσσιν ἐπιθρώσκουσιν ἀκιδνοῖς,  
 ὥς θεολατρείης οὐδὲν ἔχουσι γέρας,  
 ἧ καὶ πάμπαν ἄτιμον ἐνὶ στήθεσσι νόημα  
 ἴσταντ'· αὐτομάτην πᾶν τόδε πῆξιν ἔχειν,  
 οὐδὲ Θεὸν μεδέοντα βροτήσια πάντα κυβερνᾶν·  
 100 οὐδὲ γὰρ ἂν τοίους οἶακας ἄμμι φέρειν.  
 Τῶν μνηῆσαι, καὶ ἀλαλκε τεῶν θεράποντι, μέγιστε  
 μηδ' ἐπὶ λωβητὸν τέρμα βάλῃς βιότου.  
 Σὸς λάτρις οὗτος ἔγωγε, τεοῖς δ' ἐπὶ χεῖρας ἰάλλω  
 δώροισ, καὶ κεφαλαῖς τῶν ὑποκλινομένων,  
 105 καὶ νούσων καλέουσι μ' ἀρηγόνα. Ἴλαθι, Χριστέ· (1393)  
 εἰ δ' ἔτ' ἀποκρύπτῃ, δὸς σθένος ἀχθοφόρον.  
 Μῆτε με πάμπαν ἄτιτον ἔχοις, Λόγε, μήτ' ἐπίμοχθον,  
 μήτ' ἀχάλινον ἄγοις, μήτε δυηπαθέα.

LMaCMqLbVbVaNAI

91 κρατερόφρονες] κρατερόφρονες VbVa 96 θεολατρείης] θεολατρείης MaMqLbVaNAI Ald.Herv. 98 ἔχειν] ἔχει Ψ 100 ἂν om. VbVa 102 μηδ] μή δ' CMqLbVbVaNAI Ald.Herv. | ἐπὶ λωβητόν] ἐπιλώβητον MaCMqVbNAI 103 σὸς λάτρις οὗτος ἔγωγε] οὗτος ἐγώ σου λάτρις L | ἔγωγε, τεοῖς] ἐγώ· τοιοῦτοις Ma 105 καλέουσι μ' ἀρηγόνα] καλέουσιν ἀρηγόνα MaCMqLbVaAI edd., καλλέουσιν ἀρηγόνα Vb 106 δ' ἔτ'] δέ τ' MaCMqVbVaAI edd. | ἀποκρύπτῃ] ἀποκρύπτει CMq, ἀποκρύπτεις Lb edd. | ἀχθοφόρον] ἀθλοφόρον edd. 107 ἄτιτον] ἄτιμον LbVbVa edd., ἀντίον Ma | μήτ'] μή δ' CMaLbVbAI μή τ' N, μήδ' Ald.Herv., μηδ' Va Caill.

quanto piuttosto mi preoccupo, soffrendo dolori, degli umili,

**90** affinché nessuno cada a causa delle mie sventure.

Pochi sono gli animi forti tra i mortali, che

accettano con gioia per intero la provvidenza di Dio,

sulle cose liete e su quelle dolorose, e riconoscono in ogni situazione

[una ragione,

anche se Egli tiene nascosta la profondità della sua sapienza.

**95** Molti invece assaltano i pii, se deboli,

pensando che essi non godano di una ricompensa per la venerazione di Dio,

o pongono nel cuore un pensiero del tutto disonorevole:

che tutto questo abbia coesione in modo fortuito,

e che Dio, come un guardiano, non guidi ogni cosa umana.

**100** Infatti non reggerebbe per noi tale timone.

Ricordati di loro, e difendi il tuo servo, o sommo,

e non gettarlo in una morte rovinosa.

Io sono questo tuo servitore, impongo le mani sui tuoi

doni e sui capi di coloro che si inchinano

**105** e mi chiamano a soccorso nelle loro malattie. Sii propizio, Cristo;

se anche ti nascondi, da' forza che sopporti i pesi.

O Verbo, non tenermi del tutto impunito, né troppo gravato,

non condurmi senza freni, né afflitto da mali.

Κέντρῳ νύσσε, Μάκαρ, μὴ δούρατι· μήτε με κούφην  
110 μήθ' ὑπεραχθομένην νῆα θάλασσα φέροι.  
Καὶ κόρος ὑβρίζει, καὶ ἄλγεα νυκτὶ καλύπτει.  
Ἀντιταλαντεύοις τίσιν ἀπημοσύνη.  
Ἔσχεσ ἀγνηορέοντά μ', ὑπερμογέοντ' ἐλέαιρε,  
ὡς ἔτ' ἐνηείης καιρός, ἀριστόδικε.  
115 Ἄζομ' ἐμὴν πολιὴν τε καὶ ἄψα αὐτοδάϊκτα,  
καὶ θυσίας, μογέων πῆμασι, καὶ θεόθεν.  
Ἀλλὰ τί μοι τὰ περισσὰ νόμους θεότητι τίθεσθαι;  
Τῆ με, Χριστέ, φέροις σὸν λάτριν, ὡς ἐθέλοις.

LMaCMqLbVbVaNAI

109 μήτε] μή τέ LbN Ald.Herv. 110 μήθ'] μή δ' C Ald.Herv., μηδ' Mq Caill. μήδ' LbVbVaAI | ὑπεραχθομένην] ὑπεραχθομένη Ald.Herv. 117 τίθεσθαι] προθέσθαι L, θέσθαι N (*corr. altera manus*) AI 118 ἐθέλοις] ἐθέλεις MaLbVa (*supra lineam* -οις) N Ald.Herv.



O beato, trafiggimi con un pungolo, non con una lancia.

**110** Il mare non mi trasporti come una nave né leggera né troppo gravata.

L'ingordigia rende tracotanti e i dolori ammantano di oscurità.

Bilancia la pena in rapporto all'assenza di mali.

Mi trattenevi quand'ero coraggioso, abbi compassione di me oltremodo

[sofferente,

poiché è ancora il momento della mitezza, o giustissimo.

**115** Rispetto la mia canizie, le membra che si disfano,

e i sacrifici, soffrendo per le sventure, che provengono anche da Dio.

Ma perché dovrei io stabilire, in modo superfluo, delle leggi per la divinità?

O Cristo, conduci me, tuo servo, come tu vuoi.

## Suddivisione del testo

vv. 1-16: prologo

vv. 1-4: apostrofe al Maligno

vv. 5-10: effetti del male

vv. 11-16: ripresa dell'apostrofe e degli effetti della malattia

vv. 17-100: corpo del carne

vv. 17-28: θρῆνος

vv. 17-18: introduzione al lamento

vv. 19-24: rinuncia ai beni terreni

vv. 25-28: riferimento all'occhio di Cristo

vv. 29-40: ricordo del popolo di Costantinopoli

vv. 29-32: allusione al passato / rapporto di Gregorio con il popolo

vv. 33-40: allusione al presente / rapporto del popolo con Gregorio

vv. 41-56: θρῆνος

vv. 41-54: rimpianto per le attività che non può più svolgere

vv. 55-56: disperazione per la propria condizione / chiusura  
del lamento

vv. 57-66: apostrofe al Maligno

vv. 57-60: volontà di non cedere

vv. 61-62: riferimento all'immagine divina che è nell'uomo

vv. 63-66: paragone scritturistico (Giobbe)

vv. 67-78: apostrofe a Cristo

vv. 67-68: cambio di destinatario (distico di raccordo)

vv. 69-78: *exempla* neotestamentari

vv. 79-88: riflessioni sulla superbia e sulla malattia

vv. 89-100: riferimento ad altre persone

vv. 89-90: preoccupazione per gli umili

vv. 91-94: riflessioni su chi ha fede

vv. 95-100: critica agli empi

vv. 101-118: epilogo (preghiera perché Dio abbia pietà di lui nella malattia)



## Commento

Il commento che qui si presenta ha il dichiarato scopo di fornire una visione quanto più ricca possibile del carme in oggetto. In svariati casi si propongono diverse interpretazioni di un medesimo passo, per fornire al lettore un ampio ventaglio di possibilità di lettura. In alcune occasioni, si lasciano volutamente aperte più strade interpretative, ben consci della polisemia che caratterizza un testo poetico. I *loci similes* che si propongono sono stati selezionati perché funzionali a fornire elementi ulteriori utili alla comprensione del testo, evitando, per quanto possibile, di accumulare troppi paralleli non direttamente collegabili al carme. Le scelte testuali vengono spesso giustificate in sede di commento, soprattutto quando la *varia lectio* non accolta dà interessanti spunti di riflessione. In qualche passaggio si ricorre al testo fornito dalle parafrasi bizantine per corroborare un'interpretazione proposta, ma il loro valore è senz'altro maggiore di quello di cui si può dar conto finora, dato che il loro studio è stato limitato alla fase finale del Dottorato, quando il commento era già stato redatto.

### **vv. 1-16 Prologo**

Il prologo, che occupa i primi 16 versi del carme, appare tripartito, secondo un equilibrato schema che fa succedere ai primi due distici (vv. 1-4) due gruppi di tre distici ciascuno (vv. 5-10 e vv. 11-16). Gregorio introduce i motivi che saranno ripresi successivamente e i nodi che verranno risolti nel corpo e nell'epilogo del componimento. L'andamento trenodico e autobiografico proprio del *carm.* II,1,50 traspare dalle mirate scelte lessicali e dalle suggestioni anticipate nei primi versi, cui si riconduce gran parte della concezione demonologica gregoriana espressa nel componimento, nonché il rapporto dell'*io loquens* con Dio.

## vv. 1-4 Apostrofe al Demonio

L'*incipit* del carme, articolato in una coppia di distici corrispondenti, risponde all'intento di caratterizzare il Demonio secondo i suoi principali attributi, delineando un nucleo che verrà ampliato e approfondito nello svolgimento del componimento. Emergono, da subito, tanto un aspetto concreto quanto uno spirituale della personalità diabolica; il Demonio *si muove, agisce e desidera*, è essere invisibile ma non per questo incorporeo<sup>1</sup>, ed è dotato, dunque, delle attitudini tipiche dell'essere umano. Parimenti, dell'uomo, o meglio, di se stesso, Gregorio sottolinea qui le peculiarità che lo avvicinano all'invisibilità, ossia il cuore e l'immagine divina. Nella dinamica di questa raffigurazione, dunque, è presente la divinità solo di riflesso, dato che la struttura portante del prologo del carme si basa sull'incontro-scontro tra il Demonio e l'uomo, tanto sul piano fisico quanto su quello spirituale.

**v.1 ἤλυθε:** Il verbo, coniugato alla seconda persona singolare, rende chiaro sin dall'*incipit* il riferimento a un interlocutore. Nei carmi gregoriani, peraltro, è piuttosto diffuso un esordio che includa un verbo di movimento, sia esso riferito, come in questo caso al Demonio, o alla vita che fugge (*carm.* II,1,72 v. 1: παρῆλθον ἄνθη, καιρὸς ἤγγικεν θέρους), a se stesso (*carm.* II,1,9 v. 1: μετῆλθον, ἤλθον, ἔρχομαι μίξις μ' ἔχει), alla propria anima (*carm.* II,1,79 v. 1: πῆ, θυμέ, βαίνεις; στῆθι. Πῆ φέρη, τάλαν;). Si nota, in particolare, una spiccata preferenza del Nazianzeno per questo tipo di *incipit* nei carmi che riguardano il Demonio, la cui malefica presenza è, dunque, segnalata da un minaccioso avvicinamento, o scongiurata dalla pressante richiesta di allontanarsi. È il caso dei primi versi, rispettivamente, dei *carm.* II,1,54 (Ἠλυθε, ὦ κακοεργέ· νοήματα σεῖο γινώσκω· / ἤλυθε, ὄφρα φάου· με φίλης τ' αἰῶνος ἀμέρσης), II,1,55 (Φεῦγ' ἀπ' ἐμῆς κραδίας, δολομήχανε, φεῦγε τάχιστα / φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων, φεῦγ' ἀπ' ἐμοῦ

---

<sup>1</sup> Cfr. Smith, p. 481: «Being invisible, however, is not the same as being immaterial». Cfr. anche Moreschini-Sykes, p. 208: «Gregory thinks of the substance of Lucifer in quasi-physical terms».

βίотου), II,1,56 (Θεὸν βοῶ. Τί τοῦτο; φεῦγέ μοι τάχος, / φεῦγ', ὦ κάκιστον θηρίον, βροτοκτόνον), II,1,57 (Φεῦγ' ἄπο τὰς γραμμάς, ὦ βάρβαρε, μή με διόχλει. / Φεῦγε, πονηρὸς ἄπας· Χριστὸς ἐμοὶ γράφεται), II,1,59 (Ἄπελθ', ἄπελθε, δυσμανές, βροτοκτόνε· / ἄπελθε, δεινῶν ὄμμα, λυσσωδὲς κακόν), II,1,60 (Ἦλθες μὲν, ἦλθες, ὦ κάκιστ', ἀλλ' ἐσχέθης), II,1,70 (Πάλιν προσῆλθεν ὁ δράκων, σοῦ δοάσομαι): si tratta di componimenti che, comprensibilmente, sono stati disposti dai Maurini in ordine contiguo nella loro edizione (anche se ciò non implica che quest'ordine sia il riflesso di una scelta autoriale), data la loro evidente affinità tematica. In questo gruppo di carmi, alcuni dei quali recentemente studiati da D.S. Kalleres per la loro utilità nell'approfondimento del tema del battesimo da parte di Gregorio <sup>2</sup>, i verbi ἔρχομαι o φεύγω in *incipit* assumono la funzione di delineare il contesto drammatico in cui si svolge l'azione tra il Demonio e il poeta, cui ben presto si aggiungerà la presenza di Dio (v. 7). Le forme ἦλυθες ed ἦλθες in *incipit* di componimento sono, in generale, piuttosto diffuse; si ricorda, per contrasto rispetto al nostro carme, Sapph. fr. 48,1-2 V.: Ἦλθες, τκαίτ ἐπόησας, ἔγω δέ σ' ἐμαιόμαν, / ὄν δ' ἔψυξας ἔμαν φρένα καιομένην πόθω <sup>3</sup>. La fonte diretta dell'anafora, pur con un notevole slittamento semantico, sembra da ravvisare in Theoc. XII,1-2 (Ἦλυθες, ὦ φίλε κούρη· τρίτη σὺν νυκτὶ καὶ ἡοῖ / ἦλυθες· οἱ δὲ ποθεῦντες ἐν ἡματι γηράσκουσιν) <sup>4</sup>. Un ulteriore termine di confronto, su cui ci si soffermerà anche in seguito, è costituito dal celebre fr. 1 V. di Saffo, dei cui vv. 5 (ἔλθε) e 8 (ἦλθες) il nostro carme può costituire un'interessante eco: si segnala però, a prescindere dall'affinità lessicale, una differenza nel contesto. Mentre Saffo invoca Afrodite sperando che ella si manifesti come ha fatto in passato,

<sup>2</sup> Cfr. Kalleres, pp. 161-168. La studiosa ristampa il testo di PG 37,1397-1406 e ne fornisce una traduzione.

<sup>3</sup> Su questo modulo espressivo e i suoi interessanti paralleli letterari, cfr. Di Benedetto, pp. 8-12.

<sup>4</sup> Per l'individuazione di tale fonte teocritea, valida tanto per questo passo quanto per *carm.* II,1,54 vv. 1-2, cfr. Simelidis, p. 41 e n. 67.

Gregorio constata amaramente la presenza demoniaca, così come gli è capitato di dover fare altre volte (αὐθις)<sup>5</sup>, deprecandone la malvagità.

**δολοπλόκε:** L'epiteto che viene rivolto al Maligno è, nella tradizione classica, riferito quasi esclusivamente alla dea Afrodite<sup>6</sup>, come dimostrano le limitate occorrenze di cui si dispone. Si ricordano, a questo proposito: Theogn. II,1386 (Κυπρογενές Κυθήρεια δολοπλόκε), Sapph. fr. 1,2 V., (Ἀφρόδιτα, παῖ] Δ[ί]ος δολ[ό]πλοκε, λίσσομαί σε), Simon. 541,9-10 (δολοπλ[ό]κου / με]γασθενής οἴστρος Ἀφροδίτ[ας]), *Lyr. Adesp.* 949 PMG (δολοπλόκου γὰρ Κυπρογενοῦς), che tramanda Aristotele, quasi come una definizione, in *Eth. Nich.* 1149b,16: ἡ δ' ἐπιθυμία, καθάπερ τὴν Ἀφροδίτην φασίν· “δολοπλόκου γὰρ κυπρογενοῦς”, *Alph. AP.* XVI,212,1.5 (Ἀρπάσομαι πυρόεσσαν, Ἔρωσ, χερὸς ἐκ σέο πεύκην / [...] ἀλλὰ καὶ ὥς σε δέδοικα, δολοπλόκε, μὴ τινα κεύθης). Claudio Tolomeo annovera l'epiteto nel lungo elenco di aggettivi con cui si è soliti accompagnare il nome della dea nella tradizione letteraria (*Tetr.* III,14,30.3). L'inno ad Afrodite degli *Hymni Orphici* non manca di menzionare la Citerea anche con questo appellativo (55,1.3: Οὐρανία, πολύμνε, φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη / [...] δολοπλόκε μῆτερ Ἀνάγκης).

Seguendo la storia dell'aggettivo con un criterio cronologico, si evidenzia che il primo a infrangere l'esclusività semantica con cui il termine era adoperato è proprio il Nazianzeno, che lo adopera nel carme presente. L'unico, oltre che il primo, dato che l'abbinamento dell'aggettivo δολοπλόκος al Demonio, piuttosto che alla dea cipride, rimane un caso isolato nel panorama della letteratura cristiana, tanto in poesia quanto in prosa<sup>7</sup>. La rilevanza di quest'epiteto, reso ancor più significativo dalla sua

---

<sup>5</sup> Si ricorda, per la notevole somiglianza, il parallelo in *carm.* II,1,11 v. 736 (ἄ δ' ἦλθεν ἡμῖν αὐθις ἐκ τούτων κακά).

<sup>6</sup> «Deceit is highly characteristic of Aphrodite» (cfr. Hutchinson, p. 151).

<sup>7</sup> Si fanno presenti, altresì, dei casi in cui il Nazianzeno utilizza degli epiteti riferiti al Demonio, e generalmente connotati da un significato negativo, che si trovano occasionalmente, nella



rarietà, è sottolineata dalla posizione strategica che esso occupa nell'economia del verso, posto com'è tra la cesura B2 e la dieresi C2<sup>8</sup>. L'uso dell'aggettivo di cui si sta discorrendo, inoltre, non può essere casuale, se si osserva che a quest'unico termine è affidata l'evocazione del referente del carne per i primi dieci versi. Benché sia accompagnato dal verbo alla seconda persona singolare, è su questo perno che ruota l'intero impianto dell'apostrofe che apre il componimento, ed è necessario che il lettore comprenda fin da subito il riferimento al DemONIO. Si può arguire, dunque, che il poeta tenga a rimarcare lo slittamento di significato da lui operato e lo voglia addirittura dare per assodato, instaurando uno stretto, implicito, legame tra il lessico erotico e quello demonologico: Afrodite e il DemONIO si identificano e, per mezzo di questo epiteto, la dea dell'amore *γλυκύπικρον*, desiderato e temuto, viene identificata con una malvagia presenza da respingere.

Si segnala che è stata accolta l'accentazione *δολοπλόκε*, già presente nell'edizione del Caillau, pur in contrasto con la quasi totalità della tradizione manoscritta, poiché la si è ritenuta preferibile, in accordo con la regola per la quale «verbal derivatives with a short penultimate and active meaning are paroxytone, unless they are compounded with a preposition, or with a *privativum*<sup>9</sup>».

**ὥς ἐνοήθης:** L'incidentale in fine di verso, che occupa la porzione stichica dopo la dieresi bucolica, riprende l'allocuzione al DemONIO, cui il poeta si rivolge per la terza volta nell'ambito dello stesso verso, e assume un

---

letteratura non cristiana, anche associati ad Afrodite o Eros: *δύσμαχος* (*carm.* II,1,54 v. 3 *et al.*) in Eur. *Hipp.* 432 (Ἔρωτα, πάντων δυσμαχώτατον θεόν) e Helioid. *Aeth.* III,19,5 l. 4 (Ἔστι μὲν αὐστηροτέρα καὶ κατενεχθῆναι πρὸς ἔρωτα δύσμαχος, Ἀφροδίτην καὶ γάμον ἀτιμάζουσα καὶ μέχρις ὀνόματος); *ἀνδροφόνος* (*carm.* II,1,50 v. 62 *et al.*) in Plut. *Amatorius*, 768A (Ὅθεν ὡς ἔοικεν ἔτι νῦν τὸ ἱερόν 'Ἀφροδίτης ἀνδροφόνου' καλοῦσιν); *βάσκανος* (*carm.* II,1,11 v. 738, II,1,55 v. 4 *et al.*) in Ach. Tat. II,34,1 (Τὸ μὲν κεφάλαιον τῆς ἐμῆς ἀποδημίας ἔρως βάσκανος καὶ θήρα δυστυχής).

<sup>8</sup> Per la terminologia metrica, cfr. *supra*, pp. 35 ss.

<sup>9</sup> Cfr. Chandler, p. 138. *Δολοπλόκος* è annoverato da Chandler nell'elenco di aggettivi composti parossitoni (cfr. *ibidem*, p. 145).

valore perfettamente funzionale a sottolineare l'importanza dell'epiteto *δολοπλόκε* per come lo si è analizzato. Gregorio dà come assodato che il Diavolo sia ritenuto "tessitore di inganni", e con l'espressione *ὡς ἐνοήθης* riconosce all'epiteto una consuetudine nel riferimento al Demonio che in realtà esso, nella realtà tradizione letteraria, non possiede<sup>10</sup>. Si preferisce interpretare, infatti, l'incidentale con il significato passivo "come fosti ritenuto", o, attribuendo ad *ἐνοήθης* una sfumatura di aoristo atemporale, "come sei ritenuto", poiché si ritiene quest'espressione coerente con quanto precede e quanto segue; si segnala, tuttavia, che la forma *ἐνοήθης* può assumere anche un valore mediale ed essere tradotta "come fu tua intenzione". Un'altra linea interpretativa, inoltre, è data dalla traduzione «hai fatto scoprire la tua presenza»<sup>11</sup>. Per spiegare questo sintagma può essere utile anche il ricorso alle parafrasi, che presentano due interpretazioni divergenti, entrambe notate dal Caillau (PG 37,1385). *Paraphr. 1*, infatti, ha *δολιώτατε ὡς ἐφωράθης* e collega, dunque, *ὡς ἐνοήθης* alla qualità di *δολοπλόκος* del Demonio, sottolineando l'aspetto passivo del verbo. *Paraphr. 2*, invece, interpreta *ὡς ἐνοήθης* con *προσελήλυθας ὡς γοῦν ᾤήθης*, lasciando intuire una deliberata intenzione diabolica nell'attacco perpetrato ai danni di Gregorio.

**v.2 βένθος ἐμῆς καρδίας ἔνδοθι βοσκόμενος:** Il tema della consunzione del cuore è qui presentato secondo un procedimento retorico di accumulazione, che prevede la presenza di *βένθος* ed *ἐνδοθι*, posti all'inizio, rispettivamente, del primo e del secondo *hemiepes*; l'accostamento di questi due termini, pressoché unico nella prassi poetica greca, sottolinea quanto sia profondamente radicata l'incursione del male nell'animo del poeta. Guardando, poi, all'uso che il Cappadoce fa del verbo *βόσκω*, si nota una

---

<sup>10</sup> La traduzione "come fosti ritenuto" appare giustificata dal parallelo con *carm. II,1,54 v. 1: ἤλυθες, ᾧ κακοεργέ· νοήματα σεῖο γινώσκω.*

<sup>11</sup> Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie / 2*, p. 182.

decisa tendenza ad adoperarlo col medesimo significato che esso assume in questo carme, specialmente in passi come: *carm.* I,2,20 v. 5 (πῦρ ἔνδον αὐτὴν βόσκεται τὴν καρδίαν), II,1,1 vv. 140-141 (μελεδῶνες / βοσκόμεναι ψυχὴν τε καὶ ἄψα νύκτα καὶ ἡμᾶρ), II,1,45 vv. 271-272 (σπινθὴρ αἰδηλος / ἔνδοθι βοσκόμενος, λάμπεται ἐξαπίνης), II,1,49 vv. 5-6 (μερίμναι, / βοσκομέναι ψυχῆς κάλλεα καὶ χάριτας <sup>12</sup>), II,1,83 vv. 18-19 (νόσος [...] / βοσκομένη κευθμῶνας ἀειδέας). L'accezione pienamente negativa che assume questo verbo nell'ambito della produzione poetica del Nazianzeno è chiara, ed è riferita all'annichilimento interiore procurato dal male, in questo caso personificato nel Demonio. La violazione del Maligno ai danni del corpo e dell'anima del poeta, del resto, è pienamente consequenziale e correlata alla sua natura di ladro, lamentata frequentemente dagli scrittori cristiani <sup>13</sup>.

v. 3 καὶ πολλοῖς κρατεροῖς τε τινάγμασι τοῦδε βίοιο: Il terzo verso del carme trova, in accordo con il tipico gusto gregoriano per il riuso degli stessi sintagmi nelle medesime sedi metriche, un diretto parallelo in *carm.* II,1,13 v. 46 (καὶ πολλοῖς κρατεροῖς τε τινάγμασιν αἰὲν ἀτάζων), un passo in cui il Nazianzeno fa riferimento alla responsabilità del Maligno nella caduta di Adamo. Si osserva, inoltre, che l'uso del termine τινάγμα nel suo significato traslato, cioè in riferimento all'anima, è piuttosto caro a Gregorio, che se ne serve anche in *carm.* I,2,14 v. 81 (πῶς δ' ὅλοῦ Βελίαο τινάγμασι τόσσον ἐλαύνη <sup>14</sup>) per indicare gli sconvolgenti turbamenti causati dall'avvento del Demonio e forse la malattia stessa <sup>15</sup>. Questo verso, privo di verbo, è da considerarsi come un raccordo tra il secondo e il quarto, nei quali il poeta specifica quali sono le azioni proprie del Demonio che si impossessa dell'anima, ed è essenzialmente volto a rafforzare quanto già espresso precedentemente.

---

<sup>12</sup> In PG 37,1385: μερίμναις, / βοσκομέναις.

<sup>13</sup> Cfr. Bartelink, *Démons*, *passim*.

<sup>14</sup> Per un commento sul sostantivo τινάγμα riferito al Maligno, cfr. Domiter, pp. 177 s.

<sup>15</sup> Cfr. Simelidis, *Callimachus*, p. 61.

v. 4 εἰκόνα τὴν ἰερόν: Con questa espressione (che ricorrerà, assai simile, al v. 61) è introdotto il primo riferimento a Dio. È da notare come egli non venga citato in se stesso come divinità ma solo in rapporto all'uomo che ha creato a sua immagine (cfr. *Gen.* 1,26-27 e 2,7). Il tema dell'immagine divina riflessa nell'uomo sottende quello, più generale, della natura umana, che è definita come πλάσμα Θεοῦ e trova numerosi riscontri nel *corpus* del Nazianzeno, tra cui: *carm.* I,2,10 v. 21 (τυράννους τῆς θεϊκῆς εἰκόνας <sup>16</sup>), I,2,14 v. 71 (εἰκὼν εἶμι Θεοῦ <sup>17</sup>), II,1,45 vv. 9-10 (ναὶ γὰρ δὴ μέγαλοιο Θεοῦ καὶ πλάσμα, καὶ εἰκὼν, / ἄνθρωπος, θεόθεν εἰς Θεὸν ἐρχόμενος). Nell'immagine, dunque, l'impronta della creazione e l'identificazione con Dio si fondono in una perfetta armonia <sup>18</sup>. La concezione che vuole l'uomo come immagine divina <sup>19</sup>, di chiara ascendenza veterotestamentaria, rimanda altresì alla teologia origeniana <sup>20</sup> ed è richiamata in modo strategico nel contesto del *carm.* II,1,50. Nella demonologia gregoriana, infatti, il Maligno viene identificato con la sua superbia, dalla quale discende l'invidia nei confronti di Dio e dell'uomo <sup>21</sup>. Essendo anti-essere per eccellenza, egli non può che aggrapparsi alla gelosia verso la creatura umana che è stata fatta a immagine e somiglianza divina <sup>22</sup>: τοῦτό ἐστιν ὁ διωγμὸς τοῦ πλάσματος, διὰ τοῦτο ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ καθυβρίσθη καὶ καθὼς οὐκ

---

<sup>16</sup> Per un esauriente elenco di paralleli riguardanti questo tema, cfr. Crimi-Kertsch, pp. 194 s. e 360.

<sup>17</sup> Cfr. Domiter, p. 163.

<sup>18</sup> Cfr. Zincone, *passim*. A questo proposito, è anche calzante l'affermazione di Sykes, a proposito di *carm.* I,1,8 v. 4: «does εἰκόνα here mean the soul or the whole man? Either sense is possible in Gregory» (cfr. Moreschini-Sykes, p. 216).

<sup>19</sup> In particolare, «secondo l'antropologia gregoriana, è l'anima la sede dell'immagine divina» (cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 60 n. 80). Cfr. anche I. Costa, *ibidem*, p. 192 n. 1.

<sup>20</sup> Cfr. Richard, p. 276.

<sup>21</sup> Cfr. Trisoglio, *Demonio*, p. 254 e Bartelink, *Μισόκαλος*, p. 44.

<sup>22</sup> Sull'importanza della divinizzazione umana tramite l'εἰκὼν, cfr. Girardi, *passim*.

ἔδοκιμάσαμεν φυλάξαι τὴν ἐντολὴν παρεδόθημεν τῇ αὐτονομίᾳ τῆς πλάνης (or. 38,7).

**γνύξ βαλέειν:** Il sintagma trova una precisa corrispondenza in *carm.* II,1,13 v. 48, e i due passi sono gli unici *loci* in cui il Nazianzeno adopera l'avverbio γνύξ, che i lessici generalmente spiegano con ἐπὶ γόνατα<sup>23</sup>. Nel passo di *carm.* II,1,13, peraltro, si riscontra un concetto simile a quanto espresso nel nostro carne ai vv. 57 ss.: nonostante i ripetuti attacchi, il Diavolo non è in grado di mettere in ginocchio l'uomo, che può contare sull'appoggio divino. La metafora dell' εἰκὼν ἱερά gettata in ginocchio assume un peculiare significato nella sua concretezza, ossimorica rispetto al dato spirituale cui è legata. Il termine γνύξ, infatti, è tipico della lingua dei poemi omerici, dove si ritrova assai spesso legato al verbo ἐρείπω (si vedano *Il.* V,68.309.357, VIII,329, XI,355, XX,417), in contesti in cui non assume alcun significato traslato.

La risemantizzazione compiuta dal Nazianzeno, in questo senso, è volta dunque a tessere il necessario collegamento tra i riferimenti all'anima dei versi fin qui esaminati e quelli al corpo, che occupano i distici successivi. Un ulteriore spunto di riflessione proviene dal confronto del presente verso con *carm.* II,1,45 v. 67 (εἰκὼν εἶμι θεοῦ καὶ ἔλκομαι ἐς κακότητα): il Nazianzeno, però, nel secondo passo pone maggiormente l'accento sulla responsabilità umana nella caduta verso il peccato, non facendo cenno a una presenza demoniaca esterna che possa interferire.

### **vv. 5-10 Effetti del male**

All'apostrofe al Maligno, che serve a contestualizzare il tema del carne, segue la descrizione delle conseguenze dell'attacco del Demonio sul

---

<sup>23</sup> Cfr. Ps. Zonar.: Γνύξ. Ἐπὶ γόνατα. Παρὰ τὸ γόνυ, γόνυξ καὶ γνύξ (ed. J.A.H. Tittmann, *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, vol. 1, Leipzig 1808 [rist. Amsterdam, 1967], p. 446).

corpo del poeta, con una digressione sulla natura creatrice di Dio. Si passa, così, dal piano spirituale a quello materiale, precludendo all'approfondimento sul tema della malattia, che interesserà i successivi distici. I vv. 5-10, inoltre, rappresentano un punto nodale nella definizione di ruoli e compiti dei tre attanti principali del carne: il poeta, Dio, il Demonio. Vengono rimarcati, infatti, l'opera divina, la responsabilità personale dell'uomo nel mantenimento dell'equilibrio della creazione, gli intenti distruttori del Diavolo, così da delineare le ingerenze e interferenze nelle rispettive sfere di azione.

Da un punto di vista metrico-sintattico, si notano i tre *enjambements* che legano i versi 5-8, che contribuiscono a delineare, senza soluzione di continuità, la polarizzazione Dio-Demonio, che non può conoscere esito positivo. In particolare, rimandando alla tradizionale distinzione introdotta da Parry<sup>24</sup>, si possono definire il primo e il terzo come *necessary* e il secondo come *unperiodic*<sup>25</sup>.

**v. 5-6 σαρκὶν ἐρισθενέεσσιν ἐνήλαο:** Una prima riflessione in merito a quest'espressione è da riferire al significato stesso del sintagma: il Diavolo è penetrato nelle carni robuste, afferma Gregorio, reiterando tanto l'allocuzione al Maligno quanto il verbo di movimento con cui il carne ha inizio. Non sembra inopportuna, tuttavia, l'individuazione di un'*enallage adjectivi* nel passo, il che permetterebbe di accostare il vigore espresso

---

<sup>24</sup> Cfr. Parry, p. 253: «The verse can end with a word group in such a way that the sentence, at the verse end, already gives a complete thought, although it goes on in the next verse, adding free ideas by new word groups. To this type of enjambement we may apply Denis' term *unperiodic*. [...] The verse end can fall at the end of a word group where there is not yet a whole thought, or it can fall in the middle of a word group; in both of these cases enjambement is *necessary*».

<sup>25</sup> Una divisione più sottile è quella operata da Barnes (cfr. p. 138), che individua cinque tipologie di *enjambement* (*adding internal, adding external, clausal, necessary, violent*). Secondo questa terminologia, troppo tecnica e specifica ai nostri fini, si dovrebbe parlare di *necessary enjambement* tra i versi 5-6 e 7-8, e di *adding external enjambement* tra i versi 6-7. D'ora in avanti, si preferirà adottare la più ampia distinzione proposta da Parry.

dall'aggettivo all'attacco del Maligno, che aggredisce con forza, più che alle condizioni fisiche del poeta, che si dirà presto provato dalla vecchiaia (v. 13). A sostegno di quest'interpretazione sembra concorrere, altresì, la posizione che occupa l'aggettivo all'interno del verso, incastonato tra il sostantivo e il verbo (che all'avvento del Diavolo fa proprio riferimento). Una diversa interpretazione potrebbe essere quella di intendere il passo come "ti sei spinto nelle carni quando erano vigorose", sottolineando una puntualizzazione cronologica che non appare, tuttavia, pienamente giustificata, proprio alla luce di quanto il Cappadoce lamenterà a proposito della tarda età e dei mali che lo affliggono.

**καί μ' ἐδάϊξας / ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς:** Il tema del Diavolo che si insinua nell'anima dell'uomo assume qui una connotazione fisica totalizzante, che viene esplicitata dalla perifrasi ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, di derivazione omerica (cfr. *Il.* XVIII,353, XXIII,169). Su questo modello, nel presente testo occorre leggere ἐς, suffragato dal *consensus codicum*, al posto di εἰς, del testo vulgato. Il verbo δαῖζω trova dei paralleli nella poesia gregoriana in *carm.* I,2,9A v. 29 (ἦλθε νέφος, κρύφθη δὲ σέλας μέγα, καί μ' ἐδάϊξεν), II,1,1 vv. 269-270 (ὅσον μυελόν τε καὶ ἔγκατα πάντα δαῖζων / οἶκτος), II,1,1 vv. 381-382 (καί μ' ἐδάϊξεν ὁμῶς ψυχῆσι μεγαίρων / ληϊστής βίπτου κεδνῆς καταβάντα πόλης).

**vv. 6-7 ῥεύματι δεσμά λύσας / τῷ ξηρῆν ἐδίηνε Θεὸς φύσιν:** Alla clausola del v. 6, nella quale si parla dei legami del flusso vitale, è probabilmente affidato il compito di fornire qualche indizio in merito alla malattia di cui Gregorio soffriva. A questo proposito, è stata avanzata di recente la non del tutto convincente ipotesi che il Nazianzeno soffrisse di lebbra <sup>26</sup>. Si nota, tuttavia, che il riferimento ai δεσμά è ricorrente nel medesimo carne al v. 88 per indicare il vincolo che lega corpo e anima: non sembra fuori luogo, dunque, attribuire anche in questo contesto al sostantivo

---

<sup>26</sup> Cfr. Milovanović, *Leprosy, passim*.

δεσμός la medesima sfumatura di significato, accostandolo a un'idea globale di creazione, piuttosto che a un dato meramente fisiologico. Allo stesso modo il ῥεῦμα qui citato è da intendere in connessione all'atto di creazione di Dio, come anche in *carm.* I,2,14 v. 73 (ῥεῦσις γάρ μ' ἐφύτευσεν <sup>27</sup>), I,2,15 v. 43 (ῥοιῆς μὲν γόνος εἰμί), II,1,28 v. 5 (Εἰ ῥοιῆς γένος εἰμί), II,1, 32 v. 10 (ἄνθρωποι θνητοί, ῥοιῆς γένος). Il v. 7, invece, vede affermata per la prima volta nel carne l'esplicita presenza di Dio, in contrapposizione a quella demoniaca. Tale presenza qui già si manifesta in tutta la sua potenza creatrice <sup>28</sup>. Risulta significativa, in quest'ottica, la scelta di accompagnare Θεός al verbo διαίνω, che i grammatici antichi collegavano con δεύω e con la radice di Ζεύς <sup>29</sup>.

**vv. 7-8 ὡς ἐκέρασσε / τῆ ψυχρῆ λιαρῆν κοσμογόνω σοφίη:** Con questa espressione, Gregorio riporta una precisa concezione del Dio-creatore che amalgama la natura secca con quella umida, la fredda con quella calda. Il primo richiamo che sovviene, a proposito della ξηρῆ φύσις, è quello al χοῦς da cui Dio crea l'uomo in *Gen.* 2,7 (καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς). L'idea di un Dio che mescola per dar vita è piuttosto ricorrente in Gregorio, specialmente con riferimento al peculiare *status* dell'incarnazione di Cristo: si vedano, tra gli altri passi, *carm.* I,1,1 v. 24, I,1,4 vv. 91-92, I,1,10 v. 12 <sup>30</sup>. L'importanza dell'opera divina, essenziale affinché gli opposti coincidano, è espressa dal Cappadoce mediante il ricorso a scelte lessicali simili a quelle operate in altri passi, pur in contesti differenti: ψυχρῆ

---

<sup>27</sup> Cfr. Domiter, pp. 165 s.

<sup>28</sup> Per un ragguaglio bibliografico sulla dottrina di Gregorio in merito alla creazione, cfr. Moreschini-Sykes, p. 144.

<sup>29</sup> Cfr. *Etymologicum Gudianum*: Δεύω· εἰς τὸ Δέω. Σημαίνει δὲ τὸ βρέχω· ἀπὸ τοῦ Ζεὺς Διὸς δεύω, ἐξ οὗ καὶ διαίνω (ed. E.L. de Stefani, *Etymologicum Gudianum*, fasc. 2, Leipzig 1920 [rist. Amsterdam 1965], p. 349); Ps. Zonar.: Διαίνεσθαι. Βρέχεσθαι. [...] κυρίως γὰρ τὸ ἐκ Διὸς βρέχεσθαι (ed. J.A.H. Tittmann, *Lexicon: e tribus codicibus manuscriptis*, I, Leipzig 1808, p. 543).

<sup>30</sup> Cfr. Moreschini-Sykes, pp. 84 s.



μὲν χίονος φύσις ἔπλετο, ἀργυρέη τε / ξανθὴ δ' αὖ θερμὴ τε πυρὸς φύσις,  
οὐδ' ἐπίμικτα ταῦτα πέλει (*carmin.* I,2,9A vv. 16-17<sup>31</sup>).

Il riferimento all'unione della natura calda e fredda, e all'equilibrio che raggiungono grazie all'opera divina, cela un richiamo ad una secolare tradizione cosmologica che vede in Aristotele il primo teorizzatore<sup>32</sup>: Τὸ γὰρ ὑπὸ τὴν ἄνω περιφορὰν σῶμα οἶον ὕλη τις οὕσα καὶ δυνάμει θερμὴ καὶ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ καὶ ὑγρὰ, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκολουθεῖ πάθη, γίγνεται τοιαύτη καὶ ἔστιν ὑπὸ κινήσεως καὶ ἀκινήσεως (*Meteor.* I,340b,15-18); Ὑγρὸν γὰρ καὶ ξηρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὕλη τῶν συνθέτων σωμάτων ἐστίν (*De part. an.* 646a,16-17); Ἐν δὲ τῷ ἀπτῷ πολλαὶ ἔνεισιν ἐναντιώσεις, θερμὸν ψυχρὸν, ξηρὸν ὑγρὸν, σκληρὸν μαλακόν, καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τοιαῦτα (*De anima*, 422b,25-27); Δεῖ δὲ ποιητικὰ καὶ παθητικὰ εἶναι ἀλλήλων τὰ στοιχεῖα· μίγνυται γὰρ καὶ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα. Θερμὸν δὲ καὶ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν τὰ μὲν τῷ ποιητικὰ εἶναι τὰ δὲ τῷ παθητικὰ λέγεται (*De gen. et corr.* II,329b,21-25). La corporosa eredità aristotelica viene qui reinterpretata da Gregorio, che sostituisce la citazione dell'umido (ὑγρὸν) con l'intervento del ῥεῦμα di Dio. Gli opposti non sono qui elencati in relazione all'equilibrio dei quattro elementi, ma assumono significato solo perché gestiti e vivificati dall'opera divina.

**v. 9 ἰσοστασίη:** Si tratta di un neologismo creato da Gregorio, da attribuire senz'altro alla volontà di tracciare un parallelo metrico e semantico con il διχοστασίην del verso successivo. Molto più frequente, seppur sempre in ambito tardoantico e bizantino, è, invece, il corrispondente aggettivo ἰσοστάσιος, su cui il presente sostantivo è esemplato.

**ἄμμα φύλασσοι:** La clausola di quest'esametro dà occasione di discutere un problema relativo alla *constitutio textus*. Si è scelto di accogliere

---

<sup>31</sup> Per un commento sul passo, cfr. Palla-Kertsch, pp. 134 s.

<sup>32</sup> In merito alla speculazione aristotelica sui quattro elementi e al suo adattamento in ambito cristiano, cfr. Bergmann, *passim*.

nel testo il sostantivo ἄμμα a scapito del vulgato e meglio attestato ἄμα. Che l'avverbio costituisse un'anomalia prosodica, poiché andrebbe scandito, *contra metrum*, con il primo α lungo, non sfuggiva neanche al Caillau, il quale nota: «Crederem legendum esse ἄμμα pro ἄμα, duplicata consonante, ut stet metrum, quod, prima brevi, deficit» (PG 37,1386). Anche i copisti dovevano sentire la forma ἄμα, precocemente diffusasi nella tradizione manoscritta, come un inaccettabile errore, e più d'uno è il tentativo di porvi rimedio, con risultati non sempre accettabili. Se ἀμφιφυλάσσει (corretto *supra lineam* in ἀμφιφυλάσσοι), tramandato da L, costituirebbe un *hapax* difficilmente accettabile<sup>33</sup>, nondimeno appare poco difendibile la lezione ἄμμα<sup>34</sup>, presentata da parte della tradizione manoscritta. Nell' ἄμα si individuerrebbe un caso di *false quantity*, che coinvolgerebbe una vocale dìcrona, com'è relativamente consueto nella prassi poetica del Cappadoce<sup>35</sup>. Una possibile soluzione per mantenere la lezione tradita dai più autorevoli testimoni del carne potrebbe essere quella di invocare, per questo passo, la prima legge di Schulze<sup>36</sup>, che prevede la *productio* del primo α<sup>37</sup>. Permane, tuttavia, una perplessità non superabile alla luce della verifica che l'avverbio ἄμα non presenta mai la prima sillaba con quantità lunga nei poemi omerici e che, in generale, non risultano esserci precedenti notevoli in favore di questa scelta prosodica. Il sostantivo ἄμμα, dunque, offre un'ottima

---

<sup>33</sup> Si ricorda che L è un manoscritto sovente latore di *lectiones singulares* che possono essere attribuite al «philologischer Arbeit» di un lettore bizantino (cfr. Jungck, p. 39, Moreschini-Sykes, p. XII, Simelidis, pp. 90 s.).

<sup>34</sup> L'accoglimento di questa forma (peraltro, una *lectio singularis*) sembrerebbe suggestivo, in quanto ben collimerebbe con il riferimento all'universalità dell'opera creatrice di Dio dei versi precedenti; si proporrebbe, tuttavia, un contrasto stridente con la prima persona singolare di φύγω al verso successivo e con l'individualismo che pervade l'intero proemio.

<sup>35</sup> Cfr. Crimi, *Problema*, pp. 25 s.

<sup>36</sup> Cfr. Schulze, *passim*.

<sup>37</sup> Tale allungamento sarebbe confortato anche dall'osservazione che: «lorsque cinq brèves se succèdent, c'est normalement la troisième qui se trouve allongée» (cfr. Chantraine, *Grammaire*, I, p. 101).

soluzione al problema: esso ha la sua più antica attestazione nel codice Lb, circolato in ambiente scolastico<sup>38</sup>, e vanta dei paralleli nell'opera gregoriana. Il Padre lo impiega in *or.* 29,6 (εἶτα δεσμοῦσιν, ὡς οἶονται, ἀμφοτέρωθεν ἄμμασιν, οὐκ ἰσχυροῖς, ἀλλὰ καὶ λίαν σαθοῖς), *carm.* I,2,1 v. 135 (ἀλλ' αἰεὶ στερεοῖσιν ἐν ἄμμασιν εἶχετο σαρκός), I,2,25 v. 533 (δεσμούςς διασπῶν καὶ πέδας σὺν ἄμμασιν).

Si nota, infine, che l'accoglimento della lezione ἄμμα fa sì che l'aggettivo ἄρτιον sia interpretato come ad esso attribuito. I *loci paralleli* sopra citati, del resto, confermano che il Nazianzeno è solito accostare un aggettivo ad ἄμμα.

**v. 10 τήνδε διχοστασίην καὶ βίοτιο φύγω:** Con questa espressione Gregorio sottolinea il proprio ruolo e la propria responsabilità nell'ambito di un attivo mantenimento dell'equilibrio creato da Dio. È rilevante che il verbo φύγω sia qui usato alla prima persona, presupponendo un cosciente movimento da parte dell'uomo, mentre è assai più comune che il medesimo verbo sia impiegato da Gregorio nei carmi *adversus diabolum* alla seconda persona (cfr. commento al v. 1), con l'intento di cacciare il Maligno.

Si noti, altresì, la *variatio* sintattica realizzata, nell'*explicit* rispettivamente dei vv. 9 e 10, per mezzo dell'alternanza tra ottativo<sup>39</sup> e congiuntivo.

---

<sup>38</sup> Esso è vergato in parte da Massimo Planude (cfr. Simelidis, p. 90).

<sup>39</sup> Sull'uso dell'ottativo, con le sue varie sfumature, in Gregorio di Nazianzo, cfr. Jungck, pp. 30-34. I risultati esposti dallo studioso sono debitori, altresì, del lavoro della De Lima Henry; da questo studio, si evince che in poesia Gregorio utilizza trentaquattro volte ὡς ἄν –ο κεν– per introdurre una proposizione finale (cfr. p. 81). Allo studio della De Lima Henry, e alla sua concezione per la quale il greco di Gregorio, e il suo uso dell'ottativo, rappresentano una fase naturale dell'evoluzione della lingua greca e dei suoi dialetti e non implicano un presunto atticismo (cfr. p. 93), si è sostituita una posizione più moderata, che vede nel dialetto attico un indispensabile propulsore della costruzione sintattica tardoantica, senza per questo considerarla artificiosa (cfr. Anlauf, *passim*).

**διχοστασίην:** Oltre alla già notata analogia con ἰσοστασίη del verso precedente, è interessante rintracciare le più significative occorrenze del sostantivo διχοστασίη (con diverso vocalismo) nella letteratura classica e cristiana. Emerge, innanzi tutto, una certa preferenza per questo termine in ambito elegiaco, indubbiamente per la sua scansione prosodica, facilmente integrabile nell'economia di un verso dattilico. Non presente nel vocabolario omerico, la prima occorrenza del termine si ritrova nelle elegie soloniane: *πάυει δ' ἔργα διχοστασίης* (3.37), cui segue Teognide: *ἄξιος ἐν χαλεπῆι, Κύρνε, διχοστασίηι* (I.78). Oltre a ricorrere nella poesia elegiaca, *διχοστασία* è vocabolo adoperato dagli autori di prosa, come Erodoto, Dionigi di Alicarnasso, Plutarco. Si può individuare una sostanziale differenza tra l'impiego del termine con un significato "neutro" e i contesti in cui fa riferimento a contese politiche e disordini sociali <sup>40</sup>. In particolare, si ricorda l'accezione che ha in Plutarco, il quale lo adopera otto volte, sempre con connotazione prettamente politica, oltre che in Erodoto (V,75), mentre Solone dà al sostantivo un significato più generale <sup>41</sup>. Un ulteriore modello, e probabilmente il più importante, deve essere stato per il Nazianzeno l'epistolario paolino, nel quale spiccano le due occorrenze in *Rom.* 16,17 e *Gal.* 5,20, passi poi molto citati nella letteratura patristica, in cui *διχοστασία* è da riferirsi alle discordie all'interno delle comunità cristiane. All'ispirazione certamente neotestamentaria si affianca, dunque, un'eco classica che dovette ispirare il Cappadoce, grazie alla quale si può enucleare una certa polisemia: il poeta deve tanto rifuggire dal generico disordine della vita (*βίότιοι*), quanto, implicitamente, dalle discordie *lato sensu* politiche che gli possono occorrere. Con questa chiave di lettura, non sembra azzardato ipotizzare un

---

<sup>40</sup> Un apporto dato dalla tradizione indiretta, in questo senso, è da riscontrare in Platone, *leg.* 1,630 A, che cita il verso di Teognide a proposito di disordini civili (cfr. Van Groningen, p. 39).

<sup>41</sup> Cfr. Noussia, p. 257: «Il termine vale "discordia" *tout court*».

riferimento alle dolenti vicende costantinopolitane, che Gregorio ricorderà più avanti.

### **vv. 11-16 Ripresa dell'apostrofe e degli effetti della malattia**

Gli ultimi tre distici del prologo sintetizzano ciò che è già stato espresso nei precedenti, reiterando tanto l'allocuzione al Demonio, quanto le riflessioni sulla malattia. I versi in questione, inoltre, presentano un'analogia strutturale con quelli precedenti, a partire dalla vistosa anafora di ἤλυθες in *incipit* ai vv. 1 e 11.

**v. 11 ἤλυθες:** Sulla pregnanza della forma ἤλυθες in *incipit* si è detto *supra*, in sede di commento al v. 1.

**ἀνδροφόνουσι νοήμασιν:** Tale sintagma si riveste di una sottile ambiguità, in quanto il sostantivo può essere attribuito al poeta o al Demonio. Si può considerare valida, dunque, sia la traduzione "sei venuto con intenzioni omicide" che "sei venuto portando pensieri letali"<sup>42</sup>, benché l'occorrenza di ἀνδροφόνου al v. 62, usato come epiteto per il Demonio, faccia propendere per la prima opzione. Per la somiglianza del contesto e del tema, si ricorda *carm.* II,1,55 v. 17 (Αἰεὶ με δνοφεροῖσι νοήμασιν, ἐχθρὲ, μελαίνεις), in cui si nota l'uso dell'aggettivo δνοφερός, impiegato nel presente carme al v. 12, abbinato all'oscurità dei pensieri causati dalla presenza diabolica. Il nesso ἀνδροφόνου νόημα non gode di nessun *locus parallelus* nella letteratura antica, mentre è interessante notare l'origine dell'aggettivo ἀνδροφόνου, particolarmente caro a Omero, che lo impiega esclusivamente in vari passi dell'*Iliade*, soprattutto come epiteto riferito ad Ettore (*Il.* I,242, VI,498, IX,351, XVI,77.840, XVII,428.616.638, XVIII,149,

---

<sup>42</sup> A questa interpretazione rimanda la spiegazione proposta da *Paraphr. 1*, citata anche dal Caillau (*PG 37,1386*): ἀνδροφόνου μοι φέρων νοήματα. Una simile lettura si può evincere, altresì dalla spiegazione tramandata da *Paraphr. 2*: ἐπαγόμενος τοὺς ἀνθρωποκτόνους λογισμοὺς εἰς ἐμέ.

XXIV,509.724) <sup>43</sup>. “Uccisore di uomini”, come è già chiaro a partire dall’ἀνθρωποκτόνος di *Gv.* 8,44, è definito in ambito cristiano il Demonio, secondo la prima tra le due interpretazioni proposte, e a confermarlo ci sono i numerosi passi in cui Gregorio si avvale dell’aggettivo ἀνδροφόνος in riferimento al Maligno: tra gli altri, *epigr.* 177,6, 230,2, 230b,1, *carm.* I,1,4 v. 49, I,1,7 v. 74, I,1,8 v. 112, I,1,9 v. 10, I,1,15 v. 8, II,1,13 v. 59, II,1,32 v. 53, II,1,55 v. 4.

**τλήμων:** Benché parte della tradizione manoscritta, omettendo un segno di interpunzione dopo ἐμέ, tramandi il nominativo τλήμων, sembra opportuno mantenere il vocativo, poiché il termine, più che avere una funzione predicativa, assume qui una chiara valenza di apostrofe, che fa il paio con il δολοπλόκε del v. 1 e con gli altri epiteti riferiti al Diavolo che si susseguiranno <sup>44</sup>. L’aggettivo τλήμων è di ascendenza essenzialmente tragica e, nel significato di “sciagurato”, è impiegato in contesti estremamente vari e associato a differenti personaggi <sup>45</sup>. Degno di menzione, per la chiastica analogia strutturale con il verso qui analizzato, *Eur. Med.* 1306: ὦ τλήμων, οὐκ οἶσθ’ οἱ κακῶν ἐλήλυθας; senza voler necessariamente attribuire alcun valore aggiunto a questa constatazione, si nota che il verso euripideo è riportato anche in *ChrPat.* 120.

**v. 12 σῆς δνοφερῆς κακίης ἰὸν ἔχευας ὄλον:** L’eco omerica, in questo pentametro, è evidente, e si affianca alle suggestioni provenienti dalla tradizione letteraria dei singoli termini che compongono il verso, qui combinati insieme; sembra, dunque, opportuno esaminare il verso nella sua interezza, evitando un’eccessiva frammentazione nell’analisi. L’ascendenza

---

<sup>43</sup> Per una disamina semantica e dei dati statistici relativi all’aggettivo ἀνδροφόνος riferito ad Ettore e agli epiteti ad esso concorrenti, cfr. Whallon, *passim*.

<sup>44</sup> Non sembra qui opportuno ipotizzare l’eventuale presenza di un nominativo *pro vocativo*, poiché il vocativo appare già giustificato dai motivi sopra elencati.

<sup>45</sup> Cfr., a titolo di esempio, le forme di vocativo in Aesch. *Ag.* 1321, *Pr.* 614, *Soph. OT.* 1299, *Ant.* 1228, *Eur. IT.* 1420, *Hel.* 109, *Or.* 1613.

omerica, cui si è fatto cenno, è da riportare a *Il.* IX,15 = XVI,4 (ἢ τε κατ' αἰγίλιπος πέτρης δνοφερόν χέει ὕδωρ). Un *locus parallelus* nella poesia gregoriana, in cui l'aggettivo δνοφερός è accostato al veleno, piuttosto che all'acqua –come invece in Omero–, permette di individuare nel verso in oggetto una fine tessitura retorica, realizzata per mezzo di uno zeugma. Si tratta di *carm.* II,1,1 vv. 496-497 (αὐτὰρ ἐγών, εἰ καί με κάκη ἐκάλυψε μέλαινα, / καὶ δνοφερόν προπάροιθεν ἰὼν χέεν ἐχθρὸς ἐμεῖο), in cui il Nazianzeno ricorre a una scelta lessicale assai simile.

Da un punto di vista testuale, si segnala che la lezione ἔχευας, rispetto al vulgato ἔχευσας, sembra quella poziore, considerando che a riportarla sono, indipendentemente, i codici L e Vb, di cui il primo particolarmente antico e fededegno; essa appare senz'altro una *lectio difficilior*, peraltro di matrice epica <sup>46</sup>.

**vv. 13-14 οὐχ ἄλις ἦεν ἔμοιγε βαρούστονα γήραος ἔλκειν / ἄλγεα:** Questo distico è dedicato a una riflessione sulla vecchiaia, invero piuttosto stereotipata, secondo la tradizione letteraria classica, che fa capo alla celebre elegia di Mimnermo, fr. 5 West, in cui la penosa vecchiaia è opposta all' ἦβη τιμήεσσα (v. 5). Gregorio non sembra qui accogliere, dunque, le nuove istanze cristiane, che conferiscono all'anzianità una nuova dignità, data dalla saggezza, e vedono in essa un momento di avvicinamento e preparazione alla vita eterna <sup>47</sup>. Il nesso antifrastico οὐχ ἄλις, già omerico <sup>48</sup> e impiegato da Gregorio, sempre in posizione incipitaria, in *carm.* II,2,1 v. 345 ed *epigr.* 242,1, conferisce vivacità ai versi e anticipa l'accorato andamento trenodico proprio del successivo sviluppo del carme. L'amarezza della vecchiaia è qui espressa con l'appariscente iperbato βαρούστονα...ἄλγεα, in *enjambement*, che rallenta

<sup>46</sup> Per l'uso di questa forma di aoristo in contesti esametrici, cfr. *Il.* IX,174, *Od.* I,146, *Ap.* Rhod. IV,367.

<sup>47</sup> «This "sanctification" of old age as a spiritually-valued stage of life served to reframe age as a symbol of "purity" and "virtue"» (cfr. Gilleard, p. 1072).

<sup>48</sup> Cfr. *Il.* V,349, XVII,450, XXIII,670, *Od.* II,312, XVII,376.

il ritmo. L'aggettivo βαρύστονος, già di sapore tragico <sup>49</sup>, doveva richiamare, per Gregorio, l'idea del Maligno, se egli lo usa come epiteto anche al v. 57 di questo carme (βαρύστονε δαῖμον).

**σκοπέλων ἄχθεα θρινακίων:** Il tessuto fonico del verso prevede un'assonanza tra ἄλγεα e ἄχθεα, nonché un omoteleuto tra le sillabe finali dei due *hemiepe* del pentametro. L'accostamento ἄλγεα / ἄχθεα ricorre, in un differente contesto, anche in *carm.* II,2,3 v. 317 (Ἄχθεῖ χειῖρας ἄειρε, καὶ ἄλγεῖ κλαῦσε περισχῶν).

Il riferimento alle rocce della Trinacria <sup>50</sup> è da ricollegare al mito di Tifone (o Encelado <sup>51</sup>), imprigionato sotto il peso dell'Etna dopo la gigantomachia <sup>52</sup>. Nel contesto di questo distico, il paragone assume valore di endiadi in associazione al precedente οὐχ ἄλις ἦεν ἔμοιγε βαρύστονα γήραος ἔλκειν / ἄλγεα, poiché riecheggia un'identificazione tra vecchiaia e greve peso dell'Etna proposta già in Eur. *HF.* 637 ss.: ἄ νεότας μοι φίλον· ἄ- / χθος δὲ τὸ γήραος αἰεὶ / βαρύτερον Αἴτνας σκοπέλων / ἐπὶ κρατὶ κεῖται, βλεφάρων / σκοτεινὸν φάος ἐπικαλύψαν <sup>53</sup>. Un esplicito richiamo a Encelado, inoltre, è presente ai vv. 907-908 (τάραγμα ταρτάρειον ὡς ἐπ' Ἐγκελάδῳ ποτέ, Παλλάς, / ἐς δόμους πέμπεις) della medesima tragedia, avvalorando l'identificazione degli σκόπελοι con le rocce sicule. Il passo euripideo costituisce senz'altro la fonte diretta di Callimaco, che nel contesto della propria produzione elegiaca paragona l'età avanzata al peso che grava

---

<sup>49</sup> Cfr. Aesch. *Eum.* 794: ἐμοὶ πίθεσθε μὴ βαρυστόνως φέρειν; Soph. *OT.* 1232-1233: λείπει μὲν οὐδ' ἄ πρόσθεν ἦδεμεν τὸ μὴ οὐ / βαρύστον' εἶναι.

<sup>50</sup> Sull'identificazione del termine Trinacria con la Sicilia e le fonti antiche che ne ricostruiscono l'etimologia, cfr. Pfeiffer, pp. 42 s.

<sup>51</sup> Cfr. Schol. Pind. *O.* IV 11c,1-2: ὁ μὲν Πίνδαρος τῷ Τυφῶνι ἐπικεῖσθαί φησι τὴν Αἴτνην, ὁ δὲ Καλλιμάχος τῷ Ἐγκελάδῳ.

<sup>52</sup> Per le fonti di questo mito, oltre ai passi di seguito citati, si vedano le due celebri testimonianze in Pind. *Pyth.* 1,25-28 ed Aesch. *Pr.* 365 (e le perdute *Etnee*), sulle cui interpretazioni e reciproci rapporti, cfr. Duchemin; Basta Donzelli, *Katane-Aitna, Ead., L'Etna*.

<sup>53</sup> Cfr. Barlow, p. 153: «Euripides is perhaps here thinking of the crushing of Typhon and Enceladus beneath Aetna».



sul gigante Encelado: ἵνα γῆρας [...] / αὖθι τ]ὸ δ' [ἐκ]δύοιμ[ι], τό μοι βάρος ὅσσον ἔπεστι / τριγ|λώ[χι]ν. ὀλ[οῶ] νῆσος ἐπ' Ἐγκελάδω (*Aet.* fr. 1,33.35-36 Pf.)<sup>54</sup>. Il rapporto che intercorre tra Gregorio e questi illustri antecedenti letterari è stato già notato da Cataudella<sup>55</sup>, il quale propendeva ad individuare, come ispirazione del passo gregoriano, la fonte callimachea<sup>56</sup>, in virtù della presenza di θρινακίων, «corrispondente a τριγλώχιν<sup>57</sup>». Si nota, tuttavia, che da un punto di vista lessicale il distico che qui analizziamo sembra molto più affine al brano euripideo, data la ripresa dei termini ἄχθος e σκόπελος, e si ritiene che il Cappadoce avesse presente, al momento della stesura del carne, il dettato euripideo, di cui sembra qui maggiormente debitore. Non si esclude, naturalmente, la conoscenza da parte del Nazianzeno dei passi di entrambi gli autori, che possono averlo influenzato contemporaneamente.

La lezione θρινακίων è stata ritenuta poziore rispetto a τρινακρίων e τρινακίων, in virtù della maggior autorevolezza della tradizione manoscritta che la testimonia.

**vv. 15-16: ἀλλά με καὶ στυγερῆ κατεδάσσατο δάπτρια νοῦσος, / τηκεδανὴ μελέων, εἰς ἔτος ἐξ ἔτεος:** Il cambio di soggetto permette di chiarire il contesto in cui Gregorio intende articolare lo svolgimento della prima parte del carne. Dopo la vecchiaia, già connotata negativamente *a priori*, subentra la malattia, che viene collocata in un momento cronologico successivo, non ben identificato ma straordinariamente vicino all'attacco del

---

<sup>54</sup> Cfr. l'approfondito commento, corredato dalla citazione di numerosi *loci paralleli*, di Massimilla, *Aitia*, p. 228.

<sup>55</sup> Cfr. Cataudella, rec. a Callimachus *I: Fragmenta, passim*.

<sup>56</sup> In merito all'influenza che dovette esercitare Callimaco sul Nazianzeno, e –implicitamente– al ruolo che egli giocò nel *Fortleben* delle opere del poeta ellenistico, si consideri il significativo giudizio espresso in Cameron, p. 335: «Now Gregory was perhaps the most enthusiastic reader Callimachus had in the fourth century of our era. [...] In particular, there are perhaps as many as ten reminiscences from the forty lines of the *Aetia* prologue alone».

<sup>57</sup> Cfr. Cataudella, rec. a Callimachus *I: Fragmenta*, p. 152.

Demonio. Sofferenza fisica e tentazione, malattia e affezione spirituale rischiano così di confondersi nel medesimo, accorato, θρῆνος, in cui i diversi piani non sono più distinti ma si configurano unicamente come l'occasione per introdurre ulteriori temi e ricordare altri episodi significativi della vita del poeta. L'intreccio tra i vari livelli è realizzato, altresì, dal parallelismo semantico tra κατεδάσσατο e βοσκόμενος del v. 2.

**στυγερή...νοῦσος:** L'aggettivo στυγερός trova largo impiego in poesia, sovente riferito alla malattia, sul modello già omerico (cfr. *Il.* XIII,670, *Od.* XV,408), come dimostrano, per esempio, Eur. *Hipp.* 176 (ὦ κακὰ θνητῶν στυγεραὶ τε νόσοι) o AP. I,119,15 (νοῦσους τ' ἐξέλασας στυγερὰς βλεφάρων τ' ἀλαωτύν). Gregorio sembra gradire particolarmente l'accostamento στυγερὰ νόσος, servendosene ben otto volte nei *Carmi*: per esempio, in *carm.* II,1,10 v. 16 (Ταῦτα νόσος στυγερῆ, ταῦτα Θεοῦ θέραπες) e II,1,87 v. 10 (καὶ νοῦσω στυγερῆ τῆδ' ὀλιγοδρανέειν). Appare decisamente più inconsueto, invece, l'uso dell'aggettivo δάπτριος, che si configura come un neologismo gregoriano, sulla base del tema del presente di δάπτω<sup>58</sup>. Il termine è utilizzato quasi esclusivamente nel *corpus* poetico del Nazianzeno, come confermano le occorrenze δαπτρεῖαν ἐδωδήν (*carm.* I,1,8 v. 121)<sup>59</sup> e, in un contesto più simile al nostro, in ἄλλους δ' αὖ μελέων κατεδάσσατο δάπτρια νοῦσος (*carm.* II,2,3 v. 33). Non sembra trascurabile, inoltre, l'occorrenza presente nella letteratura centonaria καί μοι δάπτρια νοῦσος ἀΐστωσ' ἄψα πάντα (Eudoc. *HomCent.*, *conscriptio secunda*, 733); se il secondo emistichio trova, com'è prevedibile, una fonte omerica in *Od.* IV,794, per il primo non si può che risalire a Gregorio<sup>60</sup>. Il binomio malattia-

---

<sup>58</sup> La ferocia animale che accompagna questo verbo è evidente nella traduzione «zerreißen» che ne fornisce Frisk, *s.v.*, il quale sottolinea, inoltre, il parallelo con il latino *daps*.

<sup>59</sup> Cfr. la nota testuale di Moreschini-Sykes, p. 249, dove è citata, per questo passo, una possibile lettura δαπτρεῖαν, pure tramandata dalla tradizione manoscritta.

<sup>60</sup> Cfr. Schembra, *Homerocentones*, p. 204: l'editore, che in apparato nota «?+*Od.* 4.794», non specificando l'origine della lezione non omerica, attribuisce all'emistichio la paternità

vecchiaia, espresso perifrasticamente nel nostro carme mediante l'impiego di due distici, si ripropone più sinteticamente, ma in termini assai simili dal punto di vista lessicale, in *carm.* II,1,16 v. 65: *νούσω τε στυγερῆ, καὶ γήραι καμπυλόεντι.*

**τηκεδανὴ μελέων:** L'accumulo retorico dell'esametro precedente, dato dai due aggettivi riferiti a *νοῦσος*, prosegue in questo verso con un'ulteriore specificazione, affidata a un termine assai peculiare, che è esemplato, probabilmente per ragioni metriche, sul più frequente sostantivo *τηκεδών*. Si ritiene, infatti, che l'aggettivo *τηκεδανή*, peraltro molto raro<sup>61</sup>, debba essere qui interpretato come sostantivo, a differenza delle altre occorrenze che si trovano in opere gregoriane, in cui ha chiaramente valore aggettivale: si tratta di *carm.* I,2,9A v. 27 = II,1,22 v. 18 (*τηκεδανὴ τε μέριμνα*), I,2,29 vv. 137-138 (*ἢ νοῦσός μιν ἔκαμψεν ἄωριον, ἢ χρόνος αἰνός / ὤλεσε τηκεδανῶν κύκλα φέρων ἐτέων*<sup>62</sup>), II,1,13 vv. 159-160 (*φθόνος αἰνός, / τηκεδανός, κακόχαρτος*). Si noti, infine, il parallelismo con *carm.* I,2,9A v. 6 (*καὶ νοῦσος μελέων· ἀρετῆς δέ τε, ἡμετέρη νύξ*).

**εἰς...ἔτεος:** La manifestazione dell'ineluttabilità della malattia e delle sue devastanti conseguenze è affidata alla solenne eco di un passo veterotestamentario, *ἔτος ἐξ ἔτους ἔσται μετ' αὐτοῦ* (*Lev.* 50,25), la cui sentenziosità collima bene con quanto Gregorio vuole esprimere. Altri possibili modelli possono essere stati *Soph. Ant.* 340 (*ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος*), *Theoc.* XVIII,14 (*κῆς ἔτος ἐξ ἔτεος, Μενέλαε, τεὰ νυὸς ἄδε*), XXV,124 (*ἐξ ἔτεος γίνοντο μάλ' εἰς ἔτος· ἦ γὰρ ἄπασαι*) e *Ap. Rhod.* IV,1774 (*εἰς ἔτος ἐξ ἔτεος γλυκερώτεροι εἶεν ἀεΐδειν*); dall'ultimo dei *loci*

---

gregoriana in sede di commento (cfr. Schembra, *Seconda edizione*, p. 134). Già Rey aveva notato la presenza di un *hémistiche extrahomérique* in questo verso, attribuendolo all'influenza gregoriana (cfr. Rey, p. 279).

<sup>61</sup> A questo proposito, è stato opportunamente notato che Giovanni Geometra deve a Gregorio l'uso di questo termine (cfr. Van Opstall, p. 269). Sull'utilità di una lettura "combinata" della poesia gregoriana e di quella di Giovanni Geometra, cfr. Van Opstall-Demoen, *passim*.

<sup>62</sup> Cfr. Knecht, p. 89.

citati, in particolare, sembra mutuato l'incipit di *carm.* II,2,3 v. 247 (εἰς ἔτος ἐξ ἔτεος μεγάλη καὶ ἀπείρονοι χειρί).

### **vv. 17-100 Corpo del carne**

#### **vv. 17-28 Θρηῆνος** <sup>63</sup>

Si apre qui il primo dei passi tredici del carne, in cui Gregorio, forte di quanto già affermato, specifica le ragioni del proprio lamento, che preludono alla preghiera. Così come per il prologo, anche per questa sezione si può individuare una struttura retorica che si suppone voluta dal poeta. Nella sua composizione deve aver giocato un ruolo notevole la scelta metrica, che permette di scandire la materia poetica in gruppi di due versi, ben bilanciati. Il primo distico (vv. 17-18) si collega al proemio e integra quanto già affermato nell'economia del lamento; segue un gruppo di due distici connotati dal τόπος della *fuga mundi* (vv. 19-22), un ulteriore distico di raccordo (vv. 23-24), in cui si fa riferimento tanto al rifiuto dei beni terreni quanto al momento della conversione; ancora due distici sono dedicati al lamento dovuto alla frustrante sensazione di sentirsi abbandonato da Dio, nonostante Gregorio affermi di essere stato consacrato a lui prima ancora di nascere.

#### **vv. 17-18 Introduzione al lamento**

Il distico di raccordo tra il prologo e il lamento vero e proprio si apre con un οἶσιν epanalettico, che riassume il contenuto dei versi precedenti. La *verve* tredica è affidata al verbo ἐπαιάζω che, nella forma senza preverbio, costituirà un *Leitmotif* nei versi successivi (vv. 25 e 29) <sup>64</sup>; si nota che questo verbo, peraltro alquanto raro, trova un uso piuttosto massiccio

---

<sup>63</sup> Per la definizione di θρηῆνος, qui come in seguito, si rimanda a quanto discusso nell'Introduzione (cfr. *supra*, pp. 15 ss.).

<sup>64</sup> A questo proposito, si registra la lezione ἐπ'αιάζω di C, non accettabile perché priva di senso ma significativa perché probabilmente dovuta al riecheggiamento dei versi successivi.

nell'*Epitaphius Adonis* di Bione (vv. 2.6.15.28.62.86), sempre in riferimento agli Ἐρωτες, in un contesto, com'è ovvio per il tema trattato, che rimanda ai lamenti dovuti alle sofferenze d'amore.

**vv. 17-18 Οἴσιν ἐπαιάζω καὶ στείνομαι, ὡς ὅτε τις λῖς / ἄλκιμος, ἐμπλεχθεὶς ἄρκυσι θηροφόνων:** In questo distico, il cui esametro è l'unico verso che presenta clausola monosillabica in tutto il carme, è racchiusa la prima similitudine del carme: è chiaro che il poeta vuole utilizzare tale espediente retorico per creare una sottile contrapposizione tra la debolezza ostentata finora e la forza data dall'immagine del leone che si dibatte nelle reti dei cacciatori <sup>65</sup>, quasi ad esercitare una forma di auto-convincimento e di sottintesa esaltazione delle proprie potenzialità <sup>66</sup>. Di nuovo, dopo il φύγω del v. 10, Gregorio sottolinea implicitamente la propria forza di volontà e la propria capacità di agire, proponendosi come parte attiva nella gestione dell'equilibrio Dio-Demonio (o Dio-malattia). Non è questo l'unico passo in cui il Nazianzeno paragona se stesso a un leone sotto assedio; si ricordano, a questo proposito, i casi di *carm.* II,1,6 vv. 7-8 (Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν ὡς λέων βρυσχόμενος / μακρὰ στενάζω), in cui la metafora è abbinata all'idea del lamento per il popolo, II,1,19 vv. 19-20 (ὥστε λέοντα / πάντοθεν ἀμφυλάουσι κακοὶ κύνες), in cui il poeta propone la propria identificazione con un leone circondato da ogni lato da cani rabbiosi <sup>67</sup>, e II,1,41 v. 61 (λέοντα νύσσεις ἀσθενεστάτη χειρὶ), che vede Gregorio scagliarsi ironicamente contro lo storico avversario Massimo, sottolineando con una certa sicumera la propria superiorità.

La gravità del lamento è espressa, nel verso in oggetto, dopo che con ἐπαιάζω, con il verbo στείνομαι: tale forma, pur rimandando all'idea di

---

<sup>65</sup> La metafora della caccia è tra quelle, di derivazione omerica, annoverate da Frangeskou, p. 24.

<sup>66</sup> Nella letteratura cristiana dei primi secoli, inoltre, non è infrequente l'immagine di leoni inoffensivi, che si dimostrano favorevoli ai cristiani rifiutandosi di martirizzarli (cfr. Grant, *passim*).

<sup>67</sup> Per un commento a questi versi e alle relative fonti, cfr. Simelidis, p. 182.

costrizione connessa alla metafora contenuta nel verso successivo, cela altresì un'assonanza con *στένω*, la cui eventuale *productio* non sembrerebbe improbabile <sup>68</sup>. Il collegamento tra i due verbi creerebbe un effetto di endiadi, come sembra interpretare Esichio, che spiega *στείνομαι* con “*ὀδυνῶμαι, στένω*”. La sovrapposizione semantica tra i due verbi è confermata, inoltre, da entrambi gli anonimi parafrasti, che rendono *στείνομαι* rispettivamente con *στενάζω*, frequentativo di *στένω*, e con *στένων* <sup>69</sup>.

Da un punto di vista strutturale, si evidenzia la corrispondenza, per contrasto, tra *ἄλκιμος* al v. 18 <sup>70</sup> e l'idea opposta espressa da *τηκεδανή* in *incipit* del pentametro precedente.

Per quanto attiene alla *constitutio textus*, invece, si segnala che è stata preferita la lezione *οἴσιν*, al posto del vulgato *τοῖσιν*, in quanto essa è garantita dall'accordo tra i codici C ed L, e che la lezione *ἄχθεσι*, proposta unicamente da Vb, è da considerarsi frutto del riecheggiamento di *ἄχθεα* al v. 14, e non degna di essere presa in considerazione. Un'ulteriore *varia lectio*, infine, è *θηροφόρων* (per *θηροφόνων*), tramandata da alcuni codici descritti, e per questo non registrata in apparato; essa non è semanticamente accettabile ma utile solo per l'analisi del rapporto tra i testimoni.

#### **vv. 19-24 Rifiuto ai beni terreni**

In questi versi Gregorio propone il *τόπος* della *fuga mundi*, con cui afferma di volersi allontanare da tutti i beni terreni. Sono distici legati intrinsecamente alla successiva preghiera, in antitesi alla concezione classica di “bene”. Si nota, inoltre, che questi distici contengono, in *via negationis*, la descrizione tipica del *locus amoenus*. Appare giustificata anche la comparazione tra il presente passo ed altri, analoghi, in cui il Cappadoce

---

<sup>68</sup> Cfr. Schulze, p. 113.

<sup>69</sup> Cfr. *infra*, pp. 237 e 242.

<sup>70</sup> Gregorio definisce se stesso come *ἄλκιμος* anche in *carm.* II,1,19 v. 28. Il medesimo aggettivo è, invece, riferito a Dio in *ChrPat.* 1443 (verso riadattato sul modello di Eur. *Rh.* 249).

dichiara di aver provato sentimenti favorevoli nei confronti di ciò che qui afferma di rigettare con forza. Da un punto di vista strutturale, si nota una probabile allusione ad Archiloco, fr. 19 West (Οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει, / οὐδ' εἶλέ πώ με ζῆλος, οὐδ' ἀγαίομαι / θεῶν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἐρέω τυραννίδος· / ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν)<sup>71</sup>, che Gregorio riecheggia anche in *carm.* II,1,88 vv. 7-9 (Θέλεις τὰ Γύγεώ σοι / τοῦ Λυδίου γενέσθαι, / καὶ δακτύλῳ τυραννεῖν), in cui ricorre una martellante serie di οὐ, in un'anafora volta a rifiutare ciò che è al momento lontano<sup>72</sup>. Una costruzione retorica simile, inoltre, si riscontra in *carm.* II,1,34A, vv. 71-76<sup>73</sup>, in cui rifiuto dei beni terreni si sostituisce quello di alcuni temi letterari, e in particolare all'epica<sup>74</sup>, seguendo la struttura retorica della *Priamel*<sup>75</sup>. Il tema del contrasto tra una natura rigogliosa e il cupo stato d'animo del poeta è ricorrente nella poesia gregoriana<sup>76</sup>.

**vv. 19-20 οὐ μύθων ποθέω σκιρτήματα:** Il Nazianzeno sottolinea un programmatico distacco dai piaceri della letteratura e della retorica. Una simile affermazione, tuttavia, viene smentita appena pochi versi dopo (v. 53), quando il poeta manifesta l'attaccamento alla propria opera e il rammarico nel vederla incompiuta. Il rifiuto dei μῦθοι, dunque, appare più che mai uno stilema retorico, da ricollegare alla temperie tipica di certa letteratura patristica, che condanna le lettere pagane. Generalizzando l'affermazione gregoriana, la si può confrontare, per contrasto, con *carm.* I,2,2 v. 81 = II,2,6 v. 84 ([παρθένε,] μῦθος ποθέοιτο), II,1,1 v. 96 = II,2,7 v. 43 (μοῦνον ἐμοὶ

<sup>71</sup> Anche quella del poeta di Paro è una scelta consapevole, dettata da una volontà di rifiuto di qualcosa che non si desidera, non che è necessariamente lontano (cfr. Casadio, p. 28).

<sup>72</sup> Sul parallelismo tra il nostro carme e Arch. fr. 19 West, cfr. Nicolosi, p. 33.

<sup>73</sup> Μέλω δ' οὐ Τροίην, οὐκ εὐπλοον οἶά τις Ἄργω, / οὐδὲ σὺς κεφαλὴν, οὐ πολὺν Ἡρακλέα, / οὐ γῆς εὐρέα κύκλα ὅπως πελάγεσσιν ἄρηεν, / οὐκ αὐγὰς λιθάκων, οὐ δρόμον οὐρανίον· / οὐδὲ πόθων μέλω μανίην, καὶ κάλλος ἐφήβων, / οἷσι λύρη μαλακὸν κρούειτ' ἀπὸ προτέρων.

<sup>74</sup> Cfr. Prudhomme, pp. 148-151.

<sup>75</sup> Cfr. Piottante, pp. 87 s.

<sup>76</sup> Cfr. De Stefani, *Epigramma longum*, pp. 575-579.

φίλον ἔσκε λόγων κλέος), II,1,11 vv. 112-113 (ἄχνους παρειά, τῶν λόγων δ' ἔρωσ ἐμὲ / θερμός τις εἶχε), II,2,5 v. 1 (Τέκνον ἐμόν, μύθους ποθέων, ποθέεις τὰ φέριστα), tutti passi in cui il Cappadoce non si esime dall'affermare il vivo legame con la letteratura e la retorica che segnò la propria giovinezza <sup>77</sup>. L'impiego del verbo ποθέω è particolarmente pregnante, se si considera che esso può avere una sfumatura di significato sovrapponibile a quella espressa da ἐπαιάζω (v. 17), indicando il rimpianto di ciò che si aveva ed è ora perduto <sup>78</sup>. L'apparente scarto di significato di questa sezione di versi rispetto ai passi tredici precedenti e successivo, dunque, viene compensata dall'uso di questo verbo, che si pone in linea con l'idea di rimpianto e lamento più volte rimarcata.

La scelta lessicale di Gregorio non appare casuale, se si considera che il sostantivo σκίρτημα e il corrispondente verbo σκιρτάω conferiscono una dinamicità espressiva che ha connotazione positiva: il poeta vuole allontanarsi dalla letteratura ma prova un certo rammarico, rifiuta ma non disprezza. Si nota, altresì, che il sostantivo in questione è sovente usato, nella letteratura classica, per accompagnare l'immagine di animali <sup>79</sup>, così che, nel nostro passo, si può intravedere una sottile allusione al mondo naturale, che accompagna, più concretamente, i versi successivi. Lo stesso sostantivo σκίρτημα, inoltre, può essere interpretato come un riferimento alla

---

<sup>77</sup> Diverso è, invece, il πόθος θείων βιβλίων (*carm.* II,1,11 v. 296), che accompagna tutta la vita del Nazianzeno. Sull'importanza della formazione classica nella vita di Gregorio, pur nelle alterne vicende che lo colpirono, cfr. Demoen, *Attitude*, p. 237: «Gregory did not use his education for a worldly career as a rhetor. Instead he dedicated himself to Christ, though unable to decide whether to retreat as an ascetic or to exercise the priest's or bishop's ministry».

<sup>78</sup> Cfr. LSJ, s.v.: «miss or regret (what is lost)».

<sup>79</sup> Un *excursus* sul sostantivo σκίρτημα e sul verbo σκιρτάω, nella loro accezione classica e gregoriana, con i vari campi semantici a cui essi possono essere collegati, è offerto in Bacci, pp. 114 s. Si ricorda qui, perché attinente al nostro contesto, Plut. *Mor., de lib. educ.* 13 f: σκιρτώσα νεότης: se l'idea di giovinezza saltellante poteva, dunque, essere espressa con il verbo σκιρτάω, si rafforzerebbe l'ipotesi che il Nazianzeno qui parla dei μῦθοι pagani da lui letti anni addietro. La scelta lessicale operata, inoltre, sarebbe ancor più in linea con il senso generale del distico, in cui si parla anche di ὀμηλικία e εὐθαλία.



“saltellante” retorica vana che Gregorio mostra frequentemente di non apprezzare<sup>80</sup>, in luogo della quale egli propone di parlare ἐκκλησιαστικῶς, ἀλλ’ οὐκ ἀγοραίως (or. 23,12). Entrambe le interpretazioni proposte, sia che Gregorio si riferisca ai μῦθοι del passato, verso i quali prova rimpianto, sia che alluda alla retorica a lui contemporanea, che disprezza, trovano una base comune nell’identificazione di λόγος e μῦθος propria del linguaggio epico e perfettamente recepita da Gregorio.

οὐκ ἐρατεινήν / πᾶσιν ὁμηλικίην, οὔτε μὲν εὐθαλίην: Il rifiuto della letteratura è seguito da quello per la “giovinezza amabile per tutti”. La scelta lessicale è di matrice chiaramente omerica, dal momento che è letteralmente citato un sintagma presente in *Il.* III,175 (Παῖδά τε τηλυγέτην καὶ ὁμηλικίην ἐρατεινήν). La consapevolezza della fonte epica risulta ancor più palese se si guarda all’esplicita citazione in *epist.* 230,2 (ὁ φησιν Ὅμηρος ὁμηλικίη ἐρατείνη) e in *epist.* 30,2<sup>81</sup>. La ripresa di quest’espressione, seppur per contrasto, si inserisce in una tradizione elegiaca, con le occorrenze in *Mimn.* fr. 5,2-3 West e *Theogn.* I,1017-1018: πτοιῶμαι δ’ ἐσορῶν ἄνθος ὁμηλικίης / τερπνὸν ὁμῶς καὶ καλόν· ἐπὶ πλέον ὄφελεν εἶναι<sup>82</sup>. L’affermazione gregoriana, ancor più se paragonata ai precedenti classici, appare in stridente contrasto con quanto affermato appena pochi versi prima (vv. 13 s.), quando aveva vituperato il greve peso della vecchiaia, e cozza con il τόπος della giovinezza da bramare in opposizione all’anzianità, tipico dell’elegia arcaica. Un ulteriore riferimento alla letteratura precedente è,

---

<sup>80</sup> Cfr. Bacci, *Λόγοι*, pp. 285-307. La studiosa, alla luce di parecchi passi tratti da orazioni gregoriane, può concludere che i λόγοι rifiutati da Gregorio non sono, semplicisticamente, quelli pagani ma la vuota retorica «tutta impostata sull’armonia delle parole», che il Nazianzeno sostituisce con «un’oratoria [...] che ha come scopo insegnare al popolo» (p. 303).

<sup>81</sup> In questo lungo paragrafo, articolato con un andamento simile a quello del nostro carne, Gregorio manifesta una profonda nostalgia per quei beni che qui afferma di voler allontanare da sé.

<sup>82</sup> La paternità di Mimnermo, per i versi in oggetto, è assai discussa e non tutti gli editori sono concordi nel pubblicarli all’interno del frammento in questione (cfr. Gentili-Prato, p. 47). Una puntuale disamina del problema e delle possibili soluzioni è fornita in Allen, pp. 59-61.

forse, da riscontrare nel  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\iota\nu$  del v. 20, tramite il quale si potrebbe leggere un velato accenno a tutti coloro che hanno considerato l'  $\acute{o}\mu\eta\lambda\kappa\acute{\iota}\alpha$  come  $\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\epsilon\iota\nu\acute{\eta}$ . Una simile interpretazione contribuirebbe a creare un *trait d'union* con la precedente affermazione del rifiuto della letteratura: i  $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\iota$  cui Gregorio rinuncia sono quelli dei poeti che cantano i piaceri della giovinezza.

Il concetto espresso da  $\acute{o}\mu\eta\lambda\kappa\acute{\iota}\alpha$  è rafforzato, in assonanza, dal termine  $\epsilon\tilde{\upsilon}\theta\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha$ , di per sé assai raro, che rimanda al campo semantico della primavera e dell'abbondanza, con numerosi paralleli nella letteratura precedente e un indiretto riferimento ai frutti spesso compresi nella descrizione di un *locus amoenus*<sup>83</sup>.

v. 21 οὐκ ἀγορὰς πολίων, οὐκ ἄλσεα, οὐδὲ λουτρὰ:  
Quest'esametro è caratterizzato dall'accostamento dei più tipici elementi del paesaggio profondamente antropizzato e di quello *κατὰ φύσιν*, a simboleggiare un radicale e totalizzante rifiuto per tutto ciò che è, *lato sensu*, terreno. La menzione dei boschetti e dei bagni, in particolare, è portatrice di significato in quanto ha una certa assonanza, da un punto di vista della scelta lessicale, con il precedente letterario di Long. II,12,2, in cui è descritto il rigoglioso paesaggio costiero di Lesbo, celebre *locus amoenus*:  $\epsilon\tilde{\upsilon}\lambda\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$   $\tau\epsilon$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\eta$   $\pi\alpha\rho\alpha\theta\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\acute{\iota}\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\omicron\iota\kappa\eta\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$   $\eta\sigma\kappa\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$   $\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\acute{\alpha}$   $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\eta$ ,  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\sigma\omicron\iota$   $\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\sigma\eta$ :  $\tau\grave{\alpha}$   $\mu\acute{\epsilon}\nu$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$   $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ ,  $\tau\grave{\alpha}$   $\delta'$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$   $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ <sup>84</sup>. Il riferimento alle piazze, invece, allude chiaramente alle pubbliche orazioni e a una dimensione politica e va letto in combinazione con il successivo, accorato, ricordo del popolo di Costantinopoli. Siamo di fronte, dunque, a un'ulteriore contraddizione, che suffraga l'idea di una

---

<sup>83</sup> Per una sintesi sulla tipizzazione caratteristica del *locus amoenus* nella poesia greca, cfr. Thesleff, p. 32.

<sup>84</sup> Si segnala, anche nel brano del romanzo citato, la stretta compresenza di elementi naturali e umani, alla cui commistione nel nostro passo si è già fatto cenno. Tale connubio, espresso con termini simili, si ritrova, altresì, in Men. Rh. II,386,25-26:  $\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\acute{\omega}\nu$   $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\alpha}\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\acute{\upsilon}\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$   $\acute{\epsilon}\pi\iota\rho\rho\acute{\alpha}\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\sigma\eta$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\alpha\tilde{\upsilon}\tau\eta$   $\tau\eta$   $\pi\acute{\omicron}\lambda\epsilon\iota$  (in questo passo, l'autore dà indicazioni su come descrivere una città).

caratterizzazione retorica dell'intero passo, che prescinde parzialmente dai temi affrontati nel resto del carme. L'apprezzamento di Gregorio per un'ambientazione tipicamente elegiaca e per la descrizione delle caratteristiche tipiche del *locus amoenus*, del resto, è ampiamente confermato dal celebre *incipit* del *carm.* I,2,14<sup>85</sup>: la descrizione di un paesaggio idilliaco in quel caso, e la menzione dei suoi elementi caratterizzanti in questo acquisiscono un significato ulteriore rispetto a quello che si poteva riscontrare nella letteratura classica, e sono senz'altro legati alla preminenza di una dimensione intima tipicamente cristiana<sup>86</sup>.

v. 22 οὐδ' ὅσα τοῦ δολεροῦ ἄνθεα τοῦδε βίου: Nell'ultimo verso di questa sezione è riassunto il nucleo di quelli precedenti e si riscontra una struttura studiata, con l'omoteleuto tra le sillabe finali dei due *hemiepe*, a sottolineare la concordanza fra i due termini. Tutte le rinunce fin qui elencate sono sintetizzate nell'espressione δολεροῦ ἄνθεα τοῦδε βίου, di per sé ossimorica, che manifesta il malcelato rimpianto con cui Gregorio dichiara di allontanarsi dai beni della vita terrena. Nell'economia di questo gruppo di versi, non è improbabile leggere il riferimento agli ἄνθεα, che qui hanno chiaramente un valore metaforico, come una spia che rimanda ulteriormente al mondo naturale, arricchendo di un nuovo elemento la descrizione di un ipotetico *locus amoenus*. Si nota, inoltre, che l'uso dell'aggettivo δολερός, etimologicamente collegato al δολοπλόκος di v.1, mantiene una certa continuità semantica all'interno del carme, poiché la vita terrena viene connotata come ingannevole, tanto quanto la presenza demoniaca. Se si volesse intravedere nell'espressione ὅσα τοῦ δολεροῦ ἄνθεα τοῦδε βίου un'*enallage adjectivi*, riferendo δολεροῦ ad ἄνθεα, la corrispondenza

---

<sup>85</sup> Per un'analisi di questi versi e della rete intertestuale che se ne può dedurre, cfr. D'Ippolito, *Approccio*, pp. 58-64 e Nicastrì, *passim*.

<sup>86</sup> Cfr. Nicastrì, pp. 456 s.

etimologica che si è notata porterebbe, pur lontanamente, a collegare i fiori illusori con quelli afroditici.

Il tema del rifiuto dei beni mondani, declinato in modo più o meno simile, ricorre in altri passi dell'opera del Nazianzeno; ci si riferisce, in particolare, a *carm.* II,1,45 vv. 129-136 (ἄλλων εἰλαπίναι τε, χοροστασίαι τε, γέλως τε, / καὶ κῶμοι, χλοερῆς παίγνιά θ' ἡλικίης. / Ἄλλοι δ' αὐτ' ἀλόχοις τε καὶ υἰέεσσι γάνυνται, / καὶ πλούτου κρατεροῦ κύδει λυομένω. / Ἄλλοι δ' αὐτ' ἀγοραῖς τε καὶ ἄλσεσιν, ἠδὲ λοετροῖς / τέρπονται, καὶ πνεῖν ἐν πολίεσσι μέγα, / εὐφήμοις τε λόγοισι καὶ ἐσπομένων ὀρυγμαδῶν / πεμπόμενοι, σοβαροί θ' ὑψόθεν ἐκ σανίδων) e a *carm.* I,2,1 vv. 290-295 (Οὐκ ἄλκαρ παθέων, οὐ γήραος ἀδρανέοντος / φάρμακον, ἠβάσκοντες ἑοῖς τεκέεσσι τοκῆες / οὐ πῆξις βίοτιο μελίφρονος. Οὐκ ἀγορῆσι / τέρποντ', οὐ θαλίησιν, ἀμειδέες, ἔκτοθι κόσμου, / οἱ βίοτου γεγάασι, καὶ οὐ στέργουσι βίοιο / ῥίζας, οὐ μερόπεσιν ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν). Nel nostro carme, rispetto ai passi ora citati, manca la vistosa *Priamel*, che delega ad altri il piacere per i beni terreni: in particolare, nel carme I,2,1 *in laudem virginitatis*, essa è giustificata dal tono esortativo e paideutico, mentre in *carm.* II,1,45 si inserisce in un ampio contesto trenodico ed è seguita da una dolente riflessione sul proprio precario stato (cfr. v. 139: Αὐτὰρ ἐγὼ τέθνηκα βίω). Escluso il particolare della figura della *Priamel*, qui assente, si nota che l'insistenza in diversi componimenti sul medesimo tema, quello del rifiuto delle gioie terrene, non può essere casuale, ma risponde a una precisa concezione del Nazianzeno (di ascendenza evangelica <sup>87</sup>) per la quale l'avvicinamento a Dio può realizzarsi solo a patto di allontanarsi dal mondo: i beni terreni non sono di per sé nocivi, tanto che in altre opere vengono lodati e non sono, neanche qui, accostati alla mortifera opera del Demonio, ma è necessario discostarsene per poter lasciare il giusto posto a una

---

<sup>87</sup> Cfr., *inter alia*, Mt. 19,16-29.

beatitudine più profonda <sup>88</sup>. A conferma di quanto affermato, ovvero che il rifiuto del mondo è per Gregorio più un necessario sacrificio che un'intima convinzione, si può leggere l'entusiastica esaltazione della letteratura espressa in *carm.* II,2,4 vv. 58-60 (ὦ πάτερ, ἐν ποθέω, μύθων κράτος, ἀντί νυ πάντων. / Καλὸν μὲν ῥήτορες πυρόεν μένος, ἔν τ' ἀγορησιν, / ἔν τε δικασπολίησι, καὶ εὐφήμοισι λόγοισι): il giovane Nicobulo decanta lungamente (vv. 59-98) le caratteristiche del possesso ideale, che sono identificate nella forza dei μῦθοι, alla base di una sana *paideia* <sup>89</sup>.

vv. 23-24 Ταῦτα γὰρ οὐδὲ πάροιθεν ἐμοὶ φίλα, ἐξότε Χριστὸν / ἀγκασάμην, χθονίων τηλ' ἀπανιστάμενος: Questo distico si configura come un preciso indizio autobiografico, dato dal riferimento alla conversione e all'esperienza monastica. L'esametro inizia con l'ennesimo riferimento ai piaceri cui il poeta rinuncia, e il tempo della narrazione slitta al passato, testimoniando la continuità e la coerenza della propria rigorosa condotta morale. In questo verso, non può sfuggire un riferimento alla chiusa di Arch. fr. 19 West (già notata a proposito dei vv. 19 ss.) in cui si spiega il motivo del rifiuto dei beni terreni; se il poeta di Paro, però, è costretto a non interessarsene a causa della lontananza, il Cappadoce rimarca che l'allontanamento è frutto di una scelta consapevole. Egli vuole sottolineare l'importanza del preciso momento in cui la propria vita è cambiata, rimarcando il dato cronologico mediante l'uso di due avverbi di tempo. L'*enjambement* tra i due versi del distico fornisce l'occasione di mettere in rilievo il verbo posto in *incipit* del pentametro: è significativo che esso sia coniugato alla prima persona, così che è messa in rilievo la personale scelta di Gregorio che abbraccia Cristo, e non viceversa. Il primo accenno all'inizio della vita cristiana, dunque, è strettamente correlato

---

<sup>88</sup> A questo proposito, si ricordi l'affermazione geronimiana, citata da Sundermann, p. 69: «difficile inter epulas servatur pudicitia» (*epist.* 117,6,4).

<sup>89</sup> Cfr. Moroni, pp. 112 s. Il κράτος è, in questo contesto, anche «il riflesso di un severo e ragionato controllo interno» (cfr. Crimi, *Parola e scrittura*, p. 359).

all'affermazione di sé, secondo una prassi che ricorda quella dell'epiclesi, in cui è l'orante a enumerare i propri stessi meriti nei confronti del dio <sup>90</sup>. Gregorio ricorda i pregi che può vantare agli occhi di Dio, che si concretizzano nell'allontanamento dal mondo – e dalle attività amate in passato – e nella libera adesione a Cristo, precludendo all'invocazione e alla richiesta di salvezza.

Da un punto di vista lessicale, si nota l'uso del verbo ἀγκάζομαι, già omerico (come dimostra *Il.* XVII,722-723), piuttosto inusitato in età classica, poi recuperato nell'epica di Nonno; Gregorio si serve di questo termine anche in *carm.* I,2,31 v. 35 (ὄσσαι δ' ἂν μεγάλοιο Θεοῦ Λόγου ἀγκάζεσθε), in un contesto assai simile ma in regime col genitivo; l'attaccamento fisico a Cristo è espresso dal Nazianzeno anche in *carm.* I,2,15 v. 147 = II,1,85 v. 13 (Χριστοῖο δεδραγμένος) <sup>91</sup>. La rappresentazione dell'abbraccio a Dio risulta tanto più significativa se si considera che essa mette su un piano di possibile confronto paritetico Dio e l'uomo. Nella Bibbia, peraltro, è piuttosto rara l'immagine dell'abbraccio <sup>92</sup>; spicca, perché usata in senso proprio e non figurato, quella di Gesù che abbraccia un bambino in *Mc.* 9,36 (καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς). Il rapporto presentato nella pericope evangelica è inverso rispetto a quello proposto nel carme, in cui è l'uomo ad abbracciare Dio.

Al v. 24, con la menzione dell'allontanamento dai mortali (o dai beni terreni, prima elencati), il Cappadoce fa probabilmente un accenno alla travagliata esperienza monastica, vissuta sia a più riprese con Basilio nel Ponto, sia, in solitudine, a seguito della fuga (cfr. *or.* 2) messa in atto dopo

---

<sup>90</sup> È la formula del *da quia dedi*: cfr. Pulleyn, pp. 17 s.: «The petitioner adduces as a reason why his prayer should be granted [...] his own past actions».

<sup>91</sup> Sull'immagine espressa in questo verso, cfr. Coduti, p. 65

<sup>92</sup> Si ricorda l'occorrenza in *Pv.* 4,8, in cui si invita l'uomo ad abbracciare la Sapienza: περιχαράκωσον αὐτήν καὶ ὑψώσει σε τίμησον αὐτήν ἵνα σε περιλάβῃ.

aver subito la *τυραννίς* dell'ordinazione<sup>93</sup>. Tali episodi della propria vita non sono ricordati nell'ambito di un mero ripiegamento autobiografico ma sono rievocati con nostalgia come opportunità di conversione e momenti privilegiati di contatto con Dio. Il riferimento all'abbraccio a Dio potrebbe anche collegarsi all'occasione del battesimo, considerato inizio della vita cristiana, alla luce della quale Gregorio giudica anche le precedenti esperienze, non più degne di nota in se stesse. Il momento del distacco dalla vita terrena è presentato in termini simili anche in *car. II,1,18 v. 1* (Ἐξ οὗ Θεῷ προσῆλθον ἐκλιπῶν βίον).

### **vv. 25-28 Riferimento all'occhio di Cristo**

Dopo aver proclamato la propria aderenza al Cristianesimo, sancita dalla rinuncia ai beni terreni e dall'allontanamento dalla vita pubblica, Gregorio riprende il *θρηῖνος*, questa volta giustificato da un'altra motivazione (si è già notato, tuttavia, che anche i vv. 19-24, introdotti dal v. *ποθέω*, sono ben inseriti nel contesto trenodico che qui si rifà più esplicito). Messo da parte l'acceso sentimento anti-demoniaco e, momentaneamente, l'afflizione per la malattia che consuma il corpo, l'attenzione è focalizzata, in questa sezione, su un più generico senso di abbandono da parte del Signore. La divinità è qui indicata, per metonimia, con l'immagine dell'occhio che dà vita e ha cura delle proprie creature. Il rapporto personale con Cristo è ulteriormente evidenziato per mezzo del riferimento alla consacrazione avvenuta nel grembo della madre, con l'indulgenza all'autobiografismo tipicamente gregoriana. La menzione degli episodi salienti della propria vita, e della costante presenza di Dio, suonano come un rovesciamento della precedente epiclesi: una volta assicuratasi la benevolenza divina tramite il

---

<sup>93</sup> Per una ricostruzione di questi eventi e delle implicazioni psicologiche che dovettero comportare per Gregorio, cfr. C. Crimi, «Nota biografica», in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, pp. XCIV s.

ricordo di ciò che il poeta ha fatto, egli esterna delle affermazioni che aprono una breccia per una possibile speranza, poiché, se Dio l'ha aiutato in passato, è probabile che lo farà ancora.

**v. 25 Αιάζω:** Così come al v. 17 (cfr. il relativo commento), Gregorio usa il verbo *αιάζω*, qui senza preverbio, per esprimere il proprio lamento. Si tratta di un termine caro ai tragici e diffuso nella poesia epigrammatica, per la valenza intensamente emotiva che lo connota. La stragrande maggioranza delle occorrenze di *αιάζω* sono proprio alla prima persona singolare, a testimonianza del fatto che siamo di fronte a un verbo tipico dell'autoreferenzialità, sovente utilizzato per dar voce al poeta. Si ricordano, tra le altre, le istanze in Eur. *Or.* 80 (*ἀπολειφθεῖσα δ' αιάζω τύχας*), Eur. *Tr.* 145 (*τύφεται Ἴλιον, αιάζωμεν*), Meleag. *AP.* VII,476,6 (*αιάζω, κενεὰν εἰς Ἀχέροντα χάριν*), Arat. *AP.* XI,437,1 (*Αιάζω Διότιμον*). Nel *corpus* delle opere del Nazianzeno, invece, il verbo *αιάζω* compare in sette occasioni, sempre in ambito poetico, quasi uniformemente nell'alveo della sezione dei cosiddetti carmi *de seipso*. I versi in questione sono: *carm.* II,1,1 v. 297 (*τοὔνεκεν αιάζω. Τὸ δ' ἔσαύριον οὐ σάφα οἶδα*), II,1,13 v. 139 (*τοὔνεκεν αιάζω, πίπτω δ' ὑπὸ σεῖο πόδεσσι*), II,1,42 v. 25 (*τοὔνεκεν αιάζω, πίπτω δ' ὑπὸ γούνασι σεῖο*), II,1,43 v. 28 (*ἐν δὲ τόδ' αιάζω, καὶ δεῖδια βῆμα Θεοῖο*), II,2,3 v. 198 (*ἐν δὲ τόδ' αιάζω περιώσιον*). Come risulta evidente dalla formularità e ripetitività di tali passi, per Gregorio *αιάζω* è il verbo della supplica e prelude alla preghiera, espressa, di solito, nei versi immediatamente successivi. Il lamento manifestato da *αιάζω*, dunque, non è semplice *θρήνος* ma premessa a una richiesta di aiuto, al lamento logicamente connessa; in questo caso, la supplica sarà legata a motivi precipuamente spirituali, come dimostra la spiegazione immediatamente successiva.

**vv. 25-26 με Χριστοῦ μεγάλοιο λέλοιπεν / ὄμμα ζωφόρον:** La prima motivazione del lamento, in antitesi con quanto rifiutato nei distici



precedenti (si noti la presenza del δέ, che ha valore avversativo), è un'esplicita e dirompente affermazione di solitudine e di dolente accusa nei confronti di Cristo che sembra aver abbandonato Gregorio.

Analizzando le modalità espressive con cui quest'imputazione è manifestata, spicca la particolare pregnanza dei vocaboli e delle metafore selezionate dal Nazianzeno a questo scopo. Il verbo utilizzato, senza mezzi termini, è λείπω, icastico nella sua semplicità e perfettamente chiaro grazie alla sua estrema diffusione<sup>94</sup>. Tale verbo, di agevole comprensione e non portatore di particolari implicazioni filosofiche o tradizioni poetiche, è incorniciato dalla caratterizzazione di Dio, cui sono dedicati ben quattro termini; in particolare, l'espressione ὄμμα ζωοφόρον occupa tutto il primo *hemiepes* del pentametro. La suggestiva immagine dell'occhio di Dio (in questo caso di Cristo), che metonimicamente allude allo sguardo *tout court*, è di matrice veterotestamentaria, e può alludere tanto a una consolazione quanto a una minaccia. Se, infatti, in *Gen.* 3 Dio, pur lontano, vede l'uomo che ha peccato e lo punisce, a testimonianza del fatto che la sua sfera di controllo è pervasiva e onnicomprensiva, già in *Ps.* 93,9 (ὁ πλάσας τὸν ὀφθαλμὸν οὐ κατανοεῖ;) l'occhio di Dio è garanzia di predilezione e protezione per il suo popolo; in *Ps.* 79,15-16 (ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ἐπίστρεψον δὴ, ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἰδὲ καὶ ἐπίσκεψαι τὴν ἄμπελον ταύτην καὶ κατάρτισαι αὐτήν, ἣν ἐφύτευσεν ἡ δεξιὰ σου, καὶ ἐπὶ υἱὸν ἀνθρώπου, ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ), invece, si prega Dio affinché volga il suo sguardo sull'uomo. Il passo scritturistico che più sembra avvicinarsi al contesto del nostro carne è *Ps.* 138,16 (τὸ ἀκατέργαστόν μου εἶδοσαν οἱ ὀφθαλμοί σου καὶ ἐπὶ τὸ βιβλίον σου), se si considera la successiva allusione alla cura di Dio per il poeta durante tutta la sua vita (vv. 26-27).

---

<sup>94</sup> Il più celebre precedente di quest'espressione, quello di Gesù che invoca il Padre sulla croce, citazione di *Ps.* 22,2, è espresso con il verbo ἐγκαταλείπω: Ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; (*Mt.* 27,46, *Mc.* 15,34).

Dei riferimenti specifici allo sguardo di Cristo si ritrovano in ambito evangelico, e sono volti a significare l'amore di Gesù per chi lo segue: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν (Mc. 10,21). Lo sguardo di Cristo può bastare, inoltre, a far ricordare l'impegno preso (Lc. 22,61: καὶ στραφεὶς ὁ Κύριος ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ, καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος τοῦ Κυρίου), o a sancire il passaggio alla vita cristiana (Gv. 1,42: ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς “ὁ ἔρμηνεύεται Πέτρος”).

Al sostantivo ὄμμα si accompagna l'aggettivo ζωοφόρος (o ζωοφόρος), che non è di matrice classica e viene utilizzato per lo più in ambito tardoantico e bizantino <sup>95</sup>, ma al medesimo sostantivo si può considerare legato, per zeugma, anche μεγάλοιο, come dimostra la precedente messe di passi in cui allo sguardo divino viene associata l'idea di grandezza.

ὦ μέλον, εἴ ποτ' ἔην: Alla presente condizione di solitudine e allontanamento di Dio, fa da contraltare il ricordo del passato, in cui il poeta si era sentito oggetto di cure e protezione divine. L'incidentale εἴ ποτ' ἔην si può rivestire di un duplice significato: se riferita ai termini direttamente precedenti, infatti, può essere tradotta, considerando ἔην come una terza persona singolare, “se mai questo fu”, e letta come una forma di *deminutio* che esterna la propria umiltà nel costatarsi indegno dell'attenzione di Dio, che pure gli era riservata, o come il ricordo di qualcosa di ormai lontano nel tempo; se correlata al v. 25, invece, sembra esprimere lo stupore nel constatare l'abbandono da parte di Cristo (e si dovrebbe intendere “se mai fosse possibile che lo sguardo di Cristo mi abbia abbandonato”). Questo sintagma è usato con una certa frequenza nei poemi omerici, spesso seguito

---

<sup>95</sup> Tale aggettivo si riscontra, generalmente, in contesti affini alle riflessioni cosmologiche (cfr. Lampe, *s.v.*: «producing life, of zodiac»). In Gregorio lo si trova accompagnato anche al sostantivo θυσία (*carm.* II,1,34A v. 96), in riferimento all'eucaristia.

da γε, per completare il secondo emistichio di un esametro (cfr. *Il.* III,180, XXIV,426, *Od.* XV,268, XIX,315, XXIV,289)<sup>96</sup>. Tale espressione omerica è ripresa da Gregorio anche in *carm.* I,2,1 v. 58, II,1,1 v. 432, II,2,4 v. 119, *epigr.* 130,1, 189,2.

v. 27 ὅς με καὶ ἐν σπλάγχνοισιν ἀγνοῖς κύδηνε τεκούσης: Dal punto di vista sintattico, questo esametro presenta una certa durezza, perché si apre con un ulteriore pronome relativo, oltre all' ᾧ del verso precedente, riferito ancora al Χριστοῦ del v. 25. Per quel che riguarda il contenuto, invece, continua il *flashback* autobiografico, che è spinto fino alla massima distanza temporale possibile, il ricordo della gestazione nel grembo materno. L'affermazione di Gregorio, in questo passo, è rilevante e si ammanta di implicazioni teologiche non indifferenti: egli fa risalire la benedizione divina alla vita intrauterina, e conferisce un ruolo di primo piano alla propria madre. Una fonte scritturistica alla base di quest'esametro dovette senz'altro essere *Ps.* 70,6 (ἐπὶ σὲ ἐπεστηρίχθην ἀπὸ γαστροῦ, ἐκ κοιλίας μητροῦ μου σύ μου εἰ σκεπαστής).

Una compiuta comprensione del verso in oggetto può essere raggiunta, ancora una volta, citando altri passi in cui il Nazianzeno tratta temi simili: ci si riferisce a *carm.* I,1,8 vv. 28-29 (εἰ δὲ μένει, τί μὲν ἔσχε, τί δ' ἐν σπλάγχνοισι τεκούσης / ζῶν ἔτ', εἰ κείνη με προέσπασεν ἔκτος ἐόντα); in cui il Nazianzeno parla, criticandola, dell'idea traducianista per la quale ci sarebbe un'anima universale che si trasmetterebbe di individuo in individuo<sup>97</sup>. È significativo anche il parallelo con *carm.* II,1,1 v. 424 (σοὶ δέ μ' ἀπὸ σπλάγχνων μήτηρ ἀνέθηκε φέρουσα). A partire da questi due versi, e dalle interpretazioni che ne sono state fornite, si può cercare di cogliere il senso di quanto affermato da Gregorio in questo verso. Il riferimento alla madre che προέσπασεν il nascituro è stato letto da Mathieu come

---

<sup>96</sup> Una breve analisi dei contesti in cui è usata quest'espressione è fornita in Moroni, p. 140.

<sup>97</sup> Per un commento su questi versi, cfr. Moreschini-Sykes, p. 227.

affermazione, da parte di Gregorio, che l'embrione prende vita solo nel momento in cui viene alla luce <sup>98</sup>; si osserva, tuttavia, che il riferimento alla benedizione di Dio ἐν σπλάγχνοισιν τεκούσης non può che implicare la convinzione che la vita sia tale anche prima della nascita <sup>99</sup>. Una riflessione analoga è quella di Bernardi che, a proposito di *carm.* II,1,1 v. 424, parla di vita intrauterina <sup>100</sup>.

**τεκούσης:** L'appellativo di "santo", riferito al grembo materno e, per enallage, alla madre stessa, allude allo stretto legame affettivo con Nonna, per la quale, pur non avendo scritto uno specifico discorso funebre (ma ampie sezioni dell'*or.* 18), il Nazianzeno non risparmia mai parole di elogio. Alla madre, in particolare, è dedicato un cospicuo numero di ἐπιτύμβια (*epigr.* 24-74), in cui il figlio ricorda la *pietas* e la santità di vita materne <sup>101</sup>. L'episodio più caratterizzante del rapporto tra mamma e figlio è senz'altro quello legato alla nascita dello stesso Gregorio, profondamente desiderato e offerto al Signore ancor prima del concepimento <sup>102</sup>. Si segnala che è considerata *potior* la lezione ἀγνοῖς, rispetto ad ἀγνής, vista l'affidabilità garantita dall'accordo tra i codici C ed L.

**κύδηνε:** L'uso del verbo κυδαίνω non sembra casuale, se si tengono presenti la sua etimologia e la storia nell'ambito della letteratura greca. Innanzi tutto, si tratta di un verbo denominale, e il corrispondente sostantivo

---

<sup>98</sup> Cfr. Mathieu, p. 1116: «[Grégoire] partage l'idée porphyrienne de l'animation de l'embryon à la naissance et à la naissance seulement».

<sup>99</sup> Allo stessa riflessione sembra approdare la Elm quando, a proposito di questo passo, definisce il ventre materno «an ideal place untouched by corporeal realities» (cfr. Elm, *Gregory's women*, p. 190). La studiosa ribadisce questa posizione anche in Elm, *Sons of Hellenism*, p. 217.

<sup>100</sup> Cfr. Tuilier-Bady-Bernardi, p. 29 n. 100: «C'est même un retour à la vie intra-utérine qui s'opère».

<sup>101</sup> Un'analisi della figura materna in questo gruppo di epigrammi è offerta in Conca, *passim*; cfr. anche Criscuolo, pp. 42-49.

<sup>102</sup> Cfr. *carm.* II,1,11 vv. 68-81.

κῦδος contiene in sé l'idea di una ricompensa da parte di un dio <sup>103</sup>; tale significato primigenio viene trasferito anche sul verbo, come attestano alcune occorrenze, già in Omero, come *Il.* XIII,347-348 (Ζεὺς μὲν ῥα Τρώεσσι καὶ Ἐκτορι βούλετο νίκην / κυδαίνων Ἀχιλλῆα πόδας ταχύν), *Od.* XVI,211-212 (ῥηϊδίον δὲ θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, / ἡμὲν κυδῆναι θνητὸν βροτὸν ἠδὲ κακῶσαι). La suggestione omerica di κυδαίνω in quest'accezione è recepita, da Gregorio, solo nel passo che stiamo analizzando <sup>104</sup>, ed è significativo notare come il Dio cristiano conferisca al fedele la forza e la gloria che nella concezione epica potevano spettare solo al guerriero.

**v. 28 καὶ πόντου κρουεοῦ ῥύσατο, καὶ παθέων:** La glorificazione e la protezione da parte di Dio, già promessa prima della nascita, sono state concretamente e ripetutamente dimostrate nel corso della vita di Gregorio, che si premura sovente di citare gli episodi che hanno scandito la propria esperienza autobiografica e la presenza di Dio in essi. Fra questi, spicca senza dubbio quello della "tempesta sedata", qui menzionato, al cui ricordo sono dedicate larghe sezioni dei *carm.* II,1,1 <sup>105</sup> e II,1,11 e dell'*or.* 18. Il riferimento ai πάθεα, invece, sembra una chiara allusione ai versi successivi, secondo quella tecnica del "raccordo" e della ripresa tra i diversi temi che abbiamo visto essere alla base dello sviluppo organico del carme. Nella sua genericità, infatti, il πάθος può essere tanto un'allusione ai mali fisici che hanno colpito il poeta, quanto un primo accenno alle traversie politiche che hanno accompagnato tutta la sua esperienza costantinopolitana.

**πόντου κρουεοῦ:** Il trauma psicologico causato dal naufragio cui Gregorio è fortunatamente scampato in età giovanile in una stagione fredda,

---

<sup>103</sup> Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire, s.v.*: «Une divinité donne le *kudos* à un guerrier, cf. *Il.* 11,300, etc., à un roi, cf. *Il.* 1,279, etc.».

<sup>104</sup> Il Cappadoce si serve di questo verbo anche in *carm.* I,1,3 v. 79, II,2,7 v. 16 e in *epigr.* 120,5.

<sup>105</sup> Cfr. il commento di Trisoglio ai vv. 120-210 del *De vita sua* (Trisoglio, *Autobiografia*, pp. 153-158).

pur a distanza di tanti anni, è ancora ben vivo nella memoria del Teologo, come dimostra l'uso dell'aggettivo κρυερός in riferimento al mare. Tale accostamento non rientra nell'*usus* classico <sup>106</sup>, ma si riscontra solo in un altro passo dell'opera gregoriana, precisamente *car. m.* II,1,10 v. 30 (καὶ πόντου κρυεροῦ δείμασιν ἀργαλείοις); il normale uso di κρυερός, invece, è quello di impiegare di frequente quest'aggettivo per connotare l'algidità di tutto ciò che più causa spavento: la morte (*App. Anth.* 129,8: καί νύ κε πάντας ἔμαρψε τέλος κρυεροῦ θανάτοιο), l'Ade (*Hes. Op.* 153: ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αἴδαο), un freddo lamento (*Il.* XXIV,524: οὐ γάρ τις προῆξις πέλεται κρυεροῖο γόοιο), la paura *tout court* (*Il.* XIII,48: κρυεροῖο φόβοιο). Oltre al significato letterale, dato dall'immagine del mare gelido che terrorizza, il verso si carica ulteriormente di un notevole portato allusivo, che fa andare con la mente il lettore colto ad altri contesti, che ben rappresentano lo stato di estremo pericolo fisico e morale da cui Gregorio si è sentito salvato in giovinezza.

### **vv. 29-40 Ricordo del popolo di Costantinopoli**

Il θρηῆνος, ripreso come *trait d'union* con i distici precedenti, permette al Nazianzeno di sviluppare un tema assai importante e sentito della propria autobiografia, ovvero quello della propria esperienza alla guida della comunità nicena di Costantinopoli, presso la piccola chiesa dell'Anastasia <sup>107</sup>. Essa si colloca cronologicamente tra il 379 e il 381 e costituisce un continuo pungolo e un inestinguibile rimpianto nella vicenda umana e pastorale del Cappadoce, che non lesina mai i riferimenti a questo periodo della propria vita negli scritti che compone. La nomina a vescovo della capitale è già in

---

<sup>106</sup> Un possibile modello, tuttavia, potrebbe essere costituito da Simon. *AP.* VII,496,5-6: νῦν δ' ὁ μὲν πόντῳ κρυερός νέκυς, οἱ δὲ βαρβεῖαν / ναυτιλίην κενεοὶ τῆδε βοῶσι τάφοι (cfr. Simelidis, p. 166).

<sup>107</sup> Su quest'importante periodo della biografia gregoriana, cfr., *inter alia*, Gallay, pp. 132 ss., Ruether, pp. 152 ss.

partenza travagliata, perché avvenuta nel periodo dell'accesa *querelle* tra filonicieni e filoariani; essa si rivela da principio per Gregorio una fonte di esaltazione ma non tarda a diventare motivo di cocente delusione, con le coatte dimissioni dal seggio episcopale e il conseguente ritorno alla piccola Nazianzo.

### **vv. 29-32 Allusione al passato / rapporto di Gregorio con il popolo**

Nell'accento al periodo metropolitano, il Nazianzeno ritrova incorrotta tutta la sua forza oratoria e fa rivivere gli antichi fasti della propria *leadership* sui fedeli di Costantinopoli, di cui ricorda la *pietas* e il mai sopito attaccamento al proprio precedente pastore. Il ricordo degli antichi fedeli è espresso da Gregorio con una forma del tutto paragonabile a quella impiegata per questi versi in *carm.* II,1,6, in cui si parla del popolo che seguiva la legge (vv. 1-2: τὸν νόμου λάτρην / λαόν) e che aspettava con ansia le parole del proprio vescovo (vv. 3-4: ὁρώμενον / ἐμοὺς ῥέοντα πρὸς λόγους), il quale pronunciava i discorsi sulla Trinità (v. 6: οἷς ἤστραπτεν ἡ φίλη Τριάς), ma che ora si lamenta perché i propri figli sono guidati da altri (v. 9: Ἄλλοι κατασκιρτῶσι, πιθανοῖς λόγοις).

**v. 29 αἰάζω:** L'anafora con l'*incipit* del v. 25 (al cui commento si rimanda) rinnova la connotazione trenodica del carne e pone questa sezione in un *continuum* con quella precedente. Si nota, tuttavia, la *variatio* sintattica operata ai vv. 17, 25 e 29: nel primo passaggio ἐπαιάζω è accompagnato con una coordinata per polisindeto; nel secondo αἰάζω è costruito con ὅτι e l'indicativo; in questo verso αἰάζω è seguito dal participio congiunto. Il lamento qui espresso fa spostare il fuoco del carne su un altro soggetto che compare per la prima volta, ovvero il popolo, e che completa il quadro degli attanti di questo carne. Come si è visto in precedenza, nella prima parte del componimento il rapporto tra Gregorio e Dio, vero destinatario dei dolenti distici finalizzati alla lunga preghiera della seconda parte, è ostacolato

dall'inquietante presenza demoniaca. Al Maligno, vividamente identificato, si sostituisce ora una figura non ben definita ma connotata positivamente, la cui relazione con Gregorio funge da reciproco tramite per raggiungere la conoscenza di Dio.

**λαοῖο θεόφρονος ἡνία ῥίψας:** Il verso compare in una forma molto simile anche in *carm.* II,1,17 v. 103 (εἰ δὲ κακὸν λαοῖο θεόφρονος ἡνία ῥίψαι), in cui il Nazianzeno imputa ai suoi avversari la colpa del proprio abbandono della sede costantinopolitana, e in *epigr.* 10,3 (ὀκτάετες λαοῖο θεόφρονος ἡνία τείνας). Così come è già stato notato per la metafora del leone che si dimena nelle reti dei cacciatori (vv. 17-18) e dei μῦθοι definiti "saltellanti" (v. 19), si conferma qui un certo gusto del Teologo per le immagini tratte dal mondo animale e per le scelte lessicali generalmente ad esso associate. Sebbene il contesto ricordi la fortunata immagine evangelica del pastore che si cura del proprio gregge (Cfr. *Gv.* 10,11: Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων), Gregorio ricorre in questo passo a un'immagine più forte di quella che ci si aspetterebbe, alludendo implicitamente al potere che il vescovo può esercitare sul proprio popolo, pari a quello dell'auriga che doma i cavalli.

**v. 30 οὐ μὲν ἀπορρίψας, οὗτι δὲ χειρὸς φέρων:** Il verso è costruito secondo uno schema simmetrico (scandito dai participi in chiusura dei due *hemiepe*), che approfondisce, mediante l'uso di due espressioni con significato simile, il senso di colpa e di frustrazione per aver lasciato il popolo di Costantinopoli quando aveva bisogno del proprio pastore. Il pentametro in questione, infatti, ha la funzione di spiegare incidentalmente quanto lamentato nel verso precedente, cui si collega strettamente (oltre che per l'unità metrica) per la presenza della figura etimologica ῥίψας / ἀπορρίψας. Tale ripetizione, tutt'altro che ridondante, si configura come un valido esempio di *variatio*, grazie all'uso del preverbio che fa assumere un significato più marcato al secondo participio: il Nazianzeno non ha



volontariamente gettato via le briglie del popolo che guidava ma non ha avuto sufficiente fermezza da tenerle saldamente nelle proprie mani.

**v. 31 ὅς πρόσθεν μύθοισιν ἀγάλλετο ἡμετέροισιν:** Il pronome relativo con cui si apre il verso, connesso al λαός, e il possessivo ἡμετέροισιν con cui esso si chiude, costituiscono ancora una volta i due poli di attrazione tra cui si bilancia questa sezione di versi, rimandando al popolo e al poeta. La struttura dell'esametro appare finemente equilibrata tra i due termini estremi e i due centrali, legati ai primi da una corrispondenza chiastica.

**ὅς πρόσθεν:** La tessitura poetica del carne, la cui raffinatezza più volte è stata messa in luce, fa sì che Gregorio faccia corrispondere il πρόσθεν al πάροιθεν del v. 23. A questi due avverbi sono affidati i possibili riferimenti cronologici che deve cogliere il lettore. Se il primo ha una labile connessione temporale, dato che il Nazianzeno specifica successivamente che i beni terreni non gli furono cari da quando abbracciò Cristo, ovvero da quando fu battezzato o si ritirò lontano dai mortali (cfr. commento al v. 24), il secondo avverbio determina una scansione temporale assai più precisa e si accompagna a un ben individuabile momento storico. Al πρόσθεν Gregorio affida il compito di sottolineare una cesura tra ciò che era e il presente, come sottolineerà il νῦν del v. 33.

**μύθοισιν ἀγάλλετο ἡμετέροισιν:** Il legame tra Gregorio e il popolo è costituito dai μῦθοι del poeta, che appena qualche distico prima egli affermava di rifiutare recisamente (cfr. v. 19). Qui, non casualmente, al μῦθος è invece connessa la gioia di ascoltarlo: il verbo ἀγάλλετο, infatti, è incorniciato da μύθοισιν ed ἡμετέροισιν, peraltro assonanti in corrispondenza della cesura principale e della fine del verso. Si nota che questa è una tipica costruzione gregoriana di ἀγάλλω, sovente preceduto dal sostantivo e seguito dall'aggettivo ad esso concordati, o viceversa: si vedano, a questo proposito, *carm.* I,1,8 v. 64 (ζώοισιν ἀγάλλεται

ἀφραδέεσσι), I,2,1 v. 77 (οὐρανίοισιν ἀγαλλόμενος φαέεσσι), *epigr.* 38,1 (ἐπουρανίοισιν ἀγαλλομένην φαέεσσι), *or.* 43,13 (ἄλλοις ἀγάλλονται καλλωπίσμασιν).

L'interpretazione di questo esametro potrebbe gettare un'interessante luce sulla diffusione dell'opera gregoriana. È particolarmente significativa la lettura che si dà del termine *μῦθος*, che nel nostro carme presenta tre occorrenze (cfr. anche vv. 19 e 53): bisogna innanzi tutto ricordare che esso può avere, nel linguaggio epico di cui il Nazianzeno riproduce perfettamente gli stilemi, una valore equivalente a quello di *λόγος*, acquisendone tutta la variegata polisemia<sup>108</sup>. Se esso si riconduce a *λόγος* (inteso come "discorso"), *μῦθος* allude chiaramente al verso successivo, dove si parla di omelie, ed è quest'interpretazione quella che più ci si aspetterebbe in un contesto in cui si parla di un gruppo di fedeli che ascoltano il proprio vescovo. Se si ritorna, invece, alla possibile valenza che il termine *μῦθος* può avere al v. 19 (cfr. il relativo commento), dove potrebbe designare le opere poetiche, l'uso del medesimo sostantivo potrebbe forse qui sottintendere una certa diffusione dei carmi (quelli già scritti a quell'epoca<sup>109</sup>) anche nel periodo costantinopolitano. Tra le due interpretazioni si preferisce scegliere una via mediana, che non specifichi a quale genere di opere qui il Nazianzeno intenda riferirsi<sup>110</sup>, benché anche l'interpretazione del v. 53, in cui il sostantivo *μῦθος* potrebbe rivestirsi di significati ulteriori rispetto a quello generico di "opere", potrebbe orientare verso la seconda opzione.

---

<sup>108</sup> Cfr. Crimi, *Parola e scrittura*, p. 358 e n. 42.

<sup>109</sup> Sulla datazione, piuttosto precoce, che si può con buoni margini di certezza ad attribuire ad alcuni carmi, cfr., *inter alia*, Demoen, *Life and poems*, pp. 175 ss.

<sup>110</sup> Per un'analisi dei molteplici significati che il termine *μῦθος* può assumere in Gregorio, cfr. Demoen, *Exempla*, pp. 212-216. Lo studioso include questo passo nel novero di quelli in cui il sostantivo *μῦθος* significa «words, message, doctrine» e nota che tutte le occorrenze in cui esso si riferisce alle parole (pur in vari contesti) sono tratte da passi poetici del Nazianzeno, mentre il corrispondente significato è ottenuto in prosa con l'uso di *λόγος* (cfr. p. 213).

v. 32 ἤνικ' ἀπὸ γλώσσης τρισσὸν ἔλαμπε σέλας: Tale pentametro è collegato strettamente al precedente esametro ed ha la funzione di specificare ulteriormente il valore del πρόσθεν del v. 31, indulgendo al ricordo di un momento ben preciso dell'esperienza costantinopolitana del Nazianzeno. In particolare, egli si riferisce in questo frangente al tempo in cui pronunciò i celebri discorsi sulla Trinità, le omelie 27-31, che si datano molto probabilmente al 380 <sup>111</sup> e che sono universalmente considerati il punto più alto dell'eloquenza gregoriana <sup>112</sup>.

Il ricordo dell'amato popolo che si abbeverava alle parole del vescovo in occasione della declamazione delle omelie sulla Trinità è centrale anche in altri passi dell'opera gregoriana, tra cui si ricorda, per la somiglianza del contesto con quello del presente passo, *carm.* II,1,16 vv. 17-22.29-41 (cfr., in particolare, vv. 29-30: Αὐτὰρ ἐμοὶ στομάτων Τριάς ἔρρεεν ἢ μονόσεπτος / λαμπομένη τρισσοῖς κάλλεσιν οἰγομένοις). Lo stesso Nazianzeno si manifesta consapevole della notevole portata teologica di tali orazioni in più punti della propria opera, e non manca talora di rammentare con un certo orgoglio il proprio imprescindibile contributo nell'aver introdotto e sostenuto la teologia trinitaria a Costantinopoli, a dispetto dei propri avversari: εἶνατον ὀπλοτέρη Τριάδ' ἤγαγον, ὦ Ἄνα, Ῥώμη (*carm.* II,1,93 v. 9).

### v. 33-40 Allusione al presente / rapporto del popolo con Gregorio

Se i vv. 29-32 mettono in luce i sentimenti del Nazianzeno nei confronti del popolo costantinopolitano, evidenziando il rammarico di non poterlo più guidare, nei versi successivi il *focus* viene trasferito sul popolo stesso, che si ritrova privo del proprio pastore. È un procedimento che

---

<sup>111</sup> Per i problemi di datazione, cfr. C. Moreschini, «Introduzione», in Gregorio Nazianzeno, *I cinque discorsi teologici*, p. 10 e Szymusiak, *Chronologie*, p. 184.

<sup>112</sup> Cfr. Gallay-Jourjon, *Discours 27-31*.

consente al poeta di continuare ad insistere sui temi già sviluppati apportando una *variatio* e creando una “base di consenso” più larga che accolga le proprie idee e i propri rimpianti: dal momento che a soffrire non è solo lui ma anche il popolo, il reciproco senso di distacco e lontananza è pienamente giustificato. Notevole, in questa sezione di versi, la similitudine che occupa i vv. 33-36, in cui il Nazianzeno paragona il popolo di Costantinopoli a un bambino svezzato che invano cerca di nutrirsi dal seno materno.

v. 33 Νῦν γε μέν, ὡς λιπόμαστος ἐν ἀγκαλίδεσσι τεκούσης:  
Come già messo in rilievo altre volte, si nota che Gregorio pone molta attenzione, nell'intrecciare i fili del proprio arazzo compositivo, alla scansione cronologica degli eventi di cui parla, che solo apparentemente sono giustapposti senza precise connessioni logiche. Il verso, dunque, si apre con una determinazione temporale, affidata all'avverbio νῦν, che pone questa sezione di versi in contrasto con la precedente. Il *flashback* dei vv. 29-32 non risparmiava dettagli sui sentimenti di Gregorio, il νῦν preclude a un cambio di soggetto, che verrà esplicitato solo al v. 36.

L'esametro in questione, come detto, accoglie l'inizio di una similitudine, di cui già si è visto un esempio al v. 18, che si sviluppa per 4 versi. La bipartizione tipica di questa figura retorica è data dalla corrispondenza ὡς...ὡς ai vv. 33 e 36 e comprende una rappresentazione piuttosto immaginifica del rapporto tra un bambino, cui viene paragonato il popolo e la propria madre, con la quale Gregorio si identifica. Il Nazianzeno sembra qui riprendere un'immagine presentata in Ps. 130,2 (ἀλλὰ ὑψωσα τὴν ψυχὴν μου ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένον ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ), ma l'aggettivo λιπόμαστος si presenta come un neologismo, nonché *hapax*, gregoriano. L'uso di questo termine non sembra casuale nell'economia del carne, poiché Gregorio può volere intendere che anche il popolo è in qualche misura “svezzato”. Egli, come pastore, non può più abbeverare i

suoi fedeli, ma loro dovrebbero già essere in grado di procurarsi da soli il cibo per le proprie anime. Questa è l'unica, significativa, spia, nel gruppo di versi dedicati al popolo della capitale, che permette di attribuire ai fedeli un ruolo attivo. Il secondo *hemiepes* dell'esametro, inciso dalla cesura femminile, è di cristallina derivazione omerica, e riprende *Il. XXII,503* (εὕδεσκ' ἐν λέκτροισιν ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης). Non appare casuale la *variatio* operata dal Nazianzeno, che sostituisce τιθήνης con τεκούσης: egli sottolinea, con questa scelta lessicale, l'inscindibile legame viscerale tra una madre e il suo bambino, cui si può paragonare quello tra il vescovo e i suoi fedeli. Nel continuo gioco di riprese che è alla base della composizione del carne, inoltre, è significativo il parallelo con l'*explicit* del v. 27: come Nonna è stata per Gregorio fonte di ispirazione e iniziatrice alla vita cristiana, così il Cappadoce ha nutrito il popolo di Costantinopoli con le proprie parole. Non è da sottovalutare un'altra possibile implicazione della metafora qui adottata dal Nazianzeno: il pastore che nutre il proprio popolo è assimilabile a Dio che sfama l'uomo, immagine piuttosto cara a certa letteratura veterotestamentaria e patristica <sup>113</sup>. A questo proposito si ricorda, nell'ambito della letteratura apocrifa, il lampante caso di *Od. Sal. 19,1-4*, in cui le persone della Trinità sono assimilate a una coppa di latte, alla madre e al neonato che viene allattato: «A cup of milk was offered to me, and I drank it in the sweetness of the Lord's kindness. / The Son is the cup, and the Father is he who was milked; and the Holy Spirit is she who milked him; / because his breasts were full, and it was undesirable that his milk should be released without purpose. / The Holy Spirit opened her bosom, and mixed the milk of the two breasts of the Father <sup>114</sup>».

---

<sup>113</sup> Sulla storia e la fortuna dell'immagine della tazza di latte con cui Dio sfama i suoi figli, cfr. Engelbrecht, *passim*.

<sup>114</sup> Si cita la traduzione inglese dal siriano di Charlesworth, p. 752. Dati i complessi problemi relativi all'origine linguistica delle *Odae Salomonis* (sui quali cfr. *ibidem*, pp. 726 s.), risulterebbe

v. 34 **νηπίαχος θηλήν ἔσπασεν ἀυαλέην:** Il secondo verso del distico, come sovente accade, continua in *enjambement* con l'esametro e inizia con un sostantivo in iperbato con il λιπόμαστος del verso precedente. La rappresentazione del bambino che cerca invano di nutrirsi da un seno<sup>115</sup> arido trova origine nell'immagine scritturistica del μαστός ξηρός, che si riscontra vividamente in *Os.* 9,14 (Δὸς αὐτοῖς μήτραν ἀτεκνοῦσαν καὶ μαστοὺς ξηρούς). Si ricorda, altresì, *Lc.* 23,29 (Μακάριαι αἱ στεῖραι καὶ αἱ κοιλίαι αἱ οὐκ ἐγέννησαν καὶ μαστοὶ οἱ οὐκ ἔθρεψαν). Un'immagine simile è presentata, nella letteratura profana, in Aesch. *Ag.* 718-720 (ἔθρεψεν δὲ λέοντος ἱ- / νιν δόμοις ἀγάλακτον οὐ- / τως ἀνὴρ φιλόμαστον).

v. 35 **χείλεσι διψαλέοισι, πόθον δ' ἐψεύσατο μήτηρ:** Il verso in questione ribadisce dei concetti già espressi in quelli precedenti, dando un'ulteriore prova dello stile, tipicamente gregoriano, che mostra un gusto per la ridondanza e l'indulgenza al patetismo. Sono in linea con il lamento espresso ai vv. 25 e 29, infatti, le continue sottolineature dell'impossibilità da parte del popolo di nutrirsi.

**χείλεσι διψαλέοισι:** Questo dettaglio contribuisce a dare una maggiore forza alla metafora, che conferma il proprio carattere immaginifico, e rafforza il precedente ἀυαλέος: come il seno della madre è arido e inadatto a soddisfare le esigenze del figlio ormai non più neonato, così le labbra del bambino sono ancora assetate.

**πόθον δ' ἐψεύσατο μήτηρ:** Quest'emistichio è costruito con una notevole sapienza retorica, se si considera che esso si colloca chiasticamente in contrasto con νηπίαχος...ἔσπασεν e mette in risalto, in *explicit*, il riferimento alla madre, cui corrisponde, sempre in clausola, il τεκούσης del v. 33. Non è peregrino il ripetuto accenno alla figura materna, che domina

---

oltremodo azzardato avanzare ipotesi sull'eventuale conoscenza di questo testo da parte di Gregorio.

<sup>115</sup> Sul lessico e la caratterizzazione del seno femminile nella letteratura greca erotica, si veda il dettagliato contributo di Gerber, *passim*.

quest'immagine: dev'essere quasi un punto di orgoglio, per Gregorio, il paragone diretto con la propria madre, che tanto ha ammirato.

v. 36 ὡς ἄρ' ἐμῆς γλώσσης λαὸς ἀποκρέμαται: Questo pentametro rende esplicito il secondo termine di paragone, cui è accostata l'immagine fin qui commentata. Su tre punti è opportuno soffermarsi, perché rendono l'idea, ancora una volta, della sapiente e studiata struttura su cui Gregorio intese la propria arte poetica. Egli parla di ἐμὴ γλῶσσα, con un preciso richiamo al v. 32; di λαός, riprendendo il v. 29 ed esplicitando il soggetto che è fulcro di questa sezione del carne; afferma, infine, che il popolo ἀποκρέμαται, sottolineando così, come già più volte notato, la dipendenza della comunità nicena costantinopolitana dal suo antico vescovo. I tre elementi evidenziati amalgamano e sintetizzano il significato complessivo della sezione del carne che è stata individuata in vv. 29-40, benché non la concludano. Se, infatti, nei versi precedenti il poeta ha introdotto il lamento causato dalla lontananza dai propri fedeli, si è soffermato sull'ottimo rapporto che intercorreva in passato tra sé e il popolo e ha genericamente descritto la condizione di precarietà che ora deve affliggere i cristiani della capitale, nei versi successivi egli parlerà ancora con un certo rimpianto dell'attuale condizione in cui versa la comunità sottolineando la responsabilità che in questo ha qualcun altro. Il v. 36 costituisce dunque una sorta di "cerniera" all'interno del passo che riguarda l'esperienza costantinopolitana. In quest'ottica, è significativo che il Cappadoce aggiunga l'aggettivo ἐμός accostato a γλώσσης al v. 36, richiamando così l' ἡμετέροισιν di v. 31 e contrapponendosi ad ἄλλοι di v. 39. Il tempo presente scelto per il verbo ἀποκρέμαται, inoltre, seppur facilmente considerabile come un cosiddetto presente storico, dà qui un non indifferente senso di continuità: il popolo pende dalle labbra del suo pastore ancora oggi come alcuni anni prima, non rassegnandosi a trovare di fronte a

sé una fonte arida e continuando a bramare le parole del vescovo che più ha amato.

v. 37 ἰχανόων πηγῆς πολλοῖς τὸ πάροιθε ῥεούσης: Il *focus* del carne continua, nel distico che con questo esametro si apre, ad essere mantenuto sul popolo, di cui viene fornito un ritratto più nitido grazie alla descrizione dei sentimenti che prova. Fino a qualche verso prima, infatti, i fedeli semplicemente dovevano essere guidati con le briglie (v. 29), genericamente si rallegravano (v. 20), venivano allattati (vv. 33-35), mentre ora si nota una certa evoluzione nella loro caratterizzazione, tanto che sono descritti come capaci, coscientemente, di bramare qualcosa. L'uso del verbo ἰχανάω<sup>116</sup>, infatti, implica un maggior grado di consapevolezza, come dimostra il fatto che lo stesso Gregorio se ne serve in *carm.* II,1,1 vv. 205-208 (ἰσχανόω δὲ / τῆσδε λυθεῖς βιοτῆς τε καὶ ὄψιος ἀχλυοέσσης [...] / εἰσοράαν καθαρώτερον<sup>117</sup>) e II,1,42 v. 5 (ἰσχανόων Χριστοῦ θεότητι πελάσσαι), volendo significare la propria brama di avvicinarsi a Dio.

Si segnala che è stata qui preferita la lezione ἰχανόων a ἰσχανόων, forma pur largamente consona all'*usus* poetico, in virtù dell'autorevolezza della tradizione manoscritta che la tramanda, e in particolare dell'accordo tra i codici L e C. La preferenza per la forma ἰχανάω, del resto, è senz'altro prevalente nelle scelte operate dagli editori moderni<sup>118</sup> ed è giustificata dall'osservazione che ἰχανάω, legato al significato di "desiderare", ha un valore diverso da ἰσχανάω<sup>119</sup>.

Il consueto riferimento alla propria opera, o meglio, alla propria eloquenza, instancabilmente ribadito in questa sezione del carne, si

---

<sup>116</sup> Qui in forma distratta, definibile come «a metrical useful modification of ἰσχ(άν)ω» (cfr. Janko, p. 306).

<sup>117</sup> Si sottolinea che gli editori di II,1,1, pur accogliendo la lezione qui riportata, segnalano in apparato che il codice L tramanda ἰσχανόω (cfr. Tuilier-Bady-Bernardi, p. 16).

<sup>118</sup> Cfr. Knecht, p. 77, Sundermann, p. 178, Moroni, pp. 274 s.

<sup>119</sup> Cfr. Chantraine, *Grammaire*, I, p. 360.



ammanta in questo verso di una nuova connotazione, data dall'immagine della fonte che scorre. Se al v. 32 si poteva cogliere visivamente lo splendore dei discorsi sulla Trinità, qui se ne ode il placido fluire, in una sinestetica armonia che coinvolge indirettamente anche la similitudine relativa alla madre che allatta e, dunque, il gusto. L'immagine –o il suono– della fonte che zampilla, inoltre, appaiono tanto più azzeccati se si guarda a πολλοῖς, incastonato tra la cesura maschile e la "eftemimere", che esprime il senso della facilità di ricevere le parole del vescovo per tutti, come, appunto, da una fonte. Sappiamo, inoltre, che il Cappadoce amava paragonare la fluidità della scrittura all'acqua che scorre, come emerge anche in *carm.* II,1,41 vv. 55-56 (γράφεις κατ' ἀνδρός, ᾧ γράφειν ἐστὶ φύσις / ὡς ὕδατι ῥεῖν, καὶ τὸ θερμαίνειν πυρὶ), in cui il poeta rimprovera a Massimo di scrivere maldestramente contro di lui, che è ben consapevole del proprio valore di letterato e oratore. Si nota che Gregorio manifesta, nel nostro carme, una certa ripetitività nel far riferimento allo scorrere dell'acqua o, in genere, a immagini di liquidi. A questo proposito, si ricordano i vv. 6 (ῥεύματι), 12 (ἰόν), 21 (λοετρά), 28 (πόντου κρυεροῦ).

Il dato cronologico, fornito per lo più per contrasto, che colloca la materia poetica in momenti precisi della sua vita, non è trascurato dal Nazianzeno neanche in questa sede, in cui ripete τὸ πάροιθε, che riprende il v. 23. L'opposizione tra un passato (felice) e un presente (negativo) è espressa ancora una volta da avverbi di tempo: così come ai vv. 31-33 si è notata la forte contrapposizione πρόσθεν...νῦν, allo stesso modo il secondo emistichio di quest'esametro è scandito dall'avverbio πάροιθε cui si lega *a contrario* il νῦν del successivo pentametro.

**v. 38 ἤς νῦν οὐδ' ὀλίγην ἱκμάδα οὐατ' ἔχει:** La conferma del valore "auditivo" da conferire alla metafora della fonte è data in questo pentametro, in cui il soggetto è rappresentato proprio dalle orecchie. La *variatio* lessicale con cui Gregorio ama giocare lo conduce a servirsi di un ulteriore sostantivo

indicante “umore”, ossia ἰκμάς, per designare il prodotto della sorgente che scorre. Si tratta di un termine variamente usato nell’ambito della letteratura greca, particolarmente adatto al linguaggio medico, ma il Nazianzeno sembra riservarlo al linguaggio poetico, come dimostrano le occorrenze ai *carm.* I,2,2 v. 281 (ἔνθα καὶ ἔνθα χέονται ἀπ’ ἰκμάδος οὐλομένοιοι), II,1,1 vv. 552-553 (καὶ μοι σβεννυμένω τυτθὴν στάξειας ἐλαίου ἰκμάδα), II,1,11 v. 1141 (ὥς τοὺς ἀνύδρους ταῖς φανείσαις ἰκμάσι) e v. 1272 (τοὺς δὲ μηδὲν ἐκχέαντας ἰκμάδος). La chiusura del periodo, in una sorta di *Ringkomposition*, riprende il νῦν del v. 33, rimarcando ulteriormente l’importanza del riferimento cronologico. Nell’ambito dell’immagine proposta in questo verso, le orecchie sono quasi assimilate a dei vasi che accolgono il flusso generoso dell’eloquenza del Nazianzeno.

v. 39 Ἄλλοι μὲν προχέουσι γλυκὺν ῥόον: Il verso si apre con la tipica espressione che pone l’avvio della figura della *Priamel*<sup>120</sup>. L’*incipit*, e la relativa formula, sono così comprensibili e facilmente individuabili che il Nazianzeno sembra quasi non ritenere necessario di comporre una vera e propria *Priamel*: al consueto ἄλλοι μὲν, infatti, non segue alcun ἐγὼ δέ. Si tratta di un’omissione oltremodo significativa, giacché il secondo termine dell’ipotetica e inespressa *Priamel*, introdotta e mai portata a compimento, è rappresentato dall’intero componimento, o da una parte estremamente significativa di esso: si allude al lamento per la propria miserevole condizione, che lo vede costretto nella malattia e nella solitudine, lontano da ogni possibile confronto culturale, in opposizione a chi ha ancora la possibilità, senz’altro gradevole, di pronunciare dolci parole. Se siamo di fronte, com’è verosimile, a un richiamo alla *Priamel*, tuttavia, essa è rovesciata, perché manifesta, nel primo elemento, ciò che si desidererebbe e non ciò da cui si prendono le distanze, com’è consuetudine in questa figura retorica.

---

<sup>120</sup> Per un’approfondita analisi di questo stilema retorico in Gregorio, cfr. Costanza, *passim*.

Da un punto di vista lessicale si nota un'ulteriore variazione nella scelta dei vocaboli: a ἰκμάδα del v. 38 corrisponde, nel medesimo ambito semantico e nella stessa posizione metrica, γλυκὺν ῥόον<sup>121</sup>. Il termine ῥόος, inoltre, crea, seppure a distanza, una figura etimologica con ῥεούσης di v. 37, e l'aggettivo che lo accompagna, γλυκὺς, sembra stridere drasticamente con il significato negativo che, per il resto, connota il verso. Esso è passibile di una duplice interpretazione: un primo livello di lettura può essere quello di considerare le parole degli avversari di Gregorio "dolci" perché egli ricorda con dolente rammarico la grata possibilità di pronunciare i propri discorsi nella sede costantinopolitana ma, con una venatura ironica, egli probabilmente denigra antifrasticamente le parole di chi gli è succeduto al soglio episcopale. Adottando questo approccio, inoltre, risulta illuminante anche il confronto tra il verbo προχέω, qui utilizzato, ed ἔχευας al v. 12 (cfr. il relativo commento), che era riferito al Diavolo. L'apparente soavità dell'immagine dei pastori che predicano dolcemente, dunque, può celare un sarcastico attacco nei loro confronti, oltre che un indiretto paragone con il Maligno. Il nesso γλυκὺς ῥόος ricorre nel *corpus* gregoriano anche in *carm.* I,2,9A v. 23, riferito, in questo caso senza alcun valore metaforico, allo scorrere del fiume Alfeio nel Peloponneso, dolce in mezzo all'acqua salata del mare<sup>122</sup>.

**vv. 39-40 οἱ δ' αἰῶντες / ἄχνηντ':** Alla dieresi bucolica dopo ῥόον corrisponde un cambio di tema all'interno del verso, la cui seconda parte si presenta come contraltare esplicito all'ideale *Priamel* "a metà" che è stata individuata in precedenza: con οἱ δέ, infatti, l'autore allude per l'ennesima

---

<sup>121</sup> Non è possibile parlare di una precisa eguaglianza in tal senso, dato che ci si trova dinnanzi a due versi strutturalmente diversi, ma si nota che i vv. 38 e 39 presentano una scansione metrica pressoché sovrapponibile, per quel che riguarda le parti che esulano dai due termini che si stanno analizzando:

v. 38: \_ \_ \_ ∪ \_ ( \_ ∪ ) \_ ∪ \_ .

v. 39: \_ \_ \_ ∪ \_ ∪ ( ∪ ∪ ) \_ ∪ \_ ∪ .

<sup>122</sup> Cfr. Palla-Kertsch, p. 137.

volta al proprio popolo. Sono proprio i suoi antichi fedeli che, opponendosi agli ἄλλοι, gli permettono di gustare una pur parziale e inappagante rivincita sui nemici, che a lui non è concesso realizzare, data la lontananza fisica e le precarie condizioni di salute. Essi, infatti, si addolorano nell'ascoltare parole vacue. Il verbo ἄχνυμαι, dunque, conclude la parabola sui sentimenti provati dal popolo, cominciata, all'opposto, con ἀγάλλομαι (v. 31): è in questo reiterato e irrisolvibile bipolarismo gioia-dolore, passato-presente, che si gioca la tensione interiore di Gregorio, di cui il popolo è figura <sup>123</sup>.

v. 40 οὐ γὰρ εὐὸ πατρὸς ἔχουσι λόγον: Il pentametro di chiusura della lunga sezione di versi riservata a rimembrare l'esperienza costantinopolitana ribadisce i concetti già più volte espressi ma aggiunge un elemento nuovo, ossia l'auto-definizione di "padre" da parte di Gregorio nei confronti del popolo. L'uso del termine πατήρ <sup>124</sup> per indicare il vescovo è assai antica, attestata già in testi protocristiani, come attestano le occorrenze in *Mart. Polyc.* 12,2 (ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος καὶ πατήρ τῶν Χριστιανῶν) e *Const. App.* II,26,2 (οὗτος μετὰ Θεὸν πατήρ ὑμῶν, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς). A partire dal confronto di questo verso con il v. 35, in cui Gregorio paragonava se stesso a una madre che nutre il figlio (rivolgendo il pensiero alla propria madre), è stato osservato che il Nazianzeno concepiva se stesso come madre e insieme padre del popolo di Costantinopoli, concentrando in sé un ideale doppio ruolo genitoriale <sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Si utilizza questo termine attribuendogli il significato, ormai classico, che ne dà Auerbach: «L'interpretazione "figurale" stabilisce una connessione fra due avvenimenti o due personaggi, nella quale connessione uno dei due significa non solamente se stesso, ma anche l'altro, e il secondo invece include il primo o lo integra. I due poli della figura stanno ambedue entro il tempo come fatti o persone vere, stanno ambedue nel fiume scorrente che è la vita storica, e soltanto l'intelligenza, lo "intellectus spiritualis" della loro connessione costituisce un atto spirituale» (cfr. Auerbach, p. 83).

<sup>124</sup> Per una sintesi della risemantizzazione cristiana di questo termine, cfr. Lampe, *s.v.*

<sup>125</sup> Cfr. Elm, *Gregory's women*, pp. 170 s.

### **vv. 41-56 Θρηῆνος**

Questo gruppo di otto distici ripropone con vigore il motivo del *θηῆνος*, che si articola, a questo punto del carne, in tre parti. Un primo gruppo di sei distici rappresenta, da parte di Gregorio, un ripiegamento verso il passato, che si esplica nel dolente ricordo delle attività che prima occupavano le sue giornate; i due distici conclusivi, invece, fanno ritornare il poeta brutalmente al presente, con un accenno a un buio e imprevedibile futuro.

### **vv. 41-54 Rimpianto per le attività che non può più svolgere**

Questo gruppo di versi rappresenta, con un malinconico sguardo al passato, il rammarico del Cappadoce per ciò che non gli è più concesso di fare a causa dell'impetosa malattia. È in questa sezione del carne che si esplica tutto l'intimo significato del lamento e acquista sostanza anche il precedente passo trenodico (vv. 17-28). I vv. 41-52 possono essere definiti come la *pars construens* che completa i vv. 17-28: se in un primo tempo Gregorio si affretta a dichiarare ciò che non desidera e ciò che non gli manca, ora egli rende esplicito il senso del *θηῆνος*, che si accompagna alla frustrazione dei propri doveri verso Dio. La differenza tra i due passi, pur accomunati dalla medesima indulgenza al lamento, è fortemente marcata dalla diversa impostazione: nel primo è rimarcato il senso del rifiuto, per mezzo della ripetizione di negazioni come οὐ, οὐτε, οὐδέ; nel secondo è sottolineato il momento del rimpianto, tramite l'uso di una serie di interrogative retoriche. Più semplicemente, il primo *θηῆνος* dichiara ciò che non si *vuole* più avere, il secondo ciò di cui non si *può* più godere. Seppur in veste poetica, Gregorio ci offre qui uno spaccato della prassi culturale che aveva accompagnato la propria vita. Guardando alla struttura complessiva del carne, inoltre, questi distici fanno scaturire un'ulteriore riflessione. Dato che il *θηῆνος* cristiano implica sempre un risvolto positivo, che si esplica

nella possibilità di trasformare il lamento in gioia <sup>126</sup> grazie al salvifico intervento divino, esso contiene già in sé i semi di una preghiera a Dio. Si può dunque affermare che l'intero carme è costruito in vista e in funzione della preghiera finale (vv. 101-118) e che anche i passi di maggiore patetismo, in quest'ottica, offrono una diversa possibilità di lettura e possono essere considerati come necessari e fondanti prodromi della successiva preghiera. Questo passo, in particolare, può essere inquadrato come una sorta di "metapreghiera", poiché descrive l'esercizio del culto in un contesto, *lato sensu*, di culto esso stesso. Come si sottolineerà più avanti, commentando analiticamente il passo, spiccano nella descrizione della prassi di preghiera i costanti riferimenti al dato fisico e corporale, presenti pressoché a ogni verso: στάσις (v. 41), πόδας (v. 42), γονάτων (v. 45), δάκρυα (v. 46), παλάμαι (v. 47), τῆξις μελέων (v. 48), χεῖρας (v. 49). Questo lungo elenco costituisce, senza dubbio, spia certa dell'attenzione voluta di Gregorio alla dimensione materiale e concreta della vita spirituale. Lungi dall'essere rifuggito o demonizzato, il corpo è qui visto come canale privilegiato di comunicazione con Dio: la malattia, e le deficienze fisiche che ne conseguono, sono vituperate perché impediscono irrimediabilmente lo svolgimento sereno di quel fitto dialogo con il divino che era stato alla base della vita del Nazianzeno.

**v. 41: Ποῦ μοι παννυχίων μελέων στάσις:** In questi versi si introduce la prima di una serie di quattro domande retoriche, al cui inizio spicca sempre la martellante anafora di ποῦ (vv. 41.45.47.48), secondo lo schema dell'*ubi sunt*. Tale ripetizione è piuttosto simile, per quanto attiene al significato, ad αἰάζω (vv. 25 e 29) e ποθέω (v. 19), alludendo a un nostalgico rimpianto di qualcosa che non è più. Da un punto di vista strutturale, si riscontra un andamento simile a quello dell'incipit di *carm.* II,1,43 (vv. 1-4: Ποῦ δὲ λόγοι πτερόεντες; ἐς ἡέρα. Ποῦ νεότητος / ἄνθος ἐμῆς; διόλωλε.

---

<sup>126</sup> Cfr. Ps. 30,12: ἔστρεψας τὸν κοπετόν μου εἰς χορὸν ἐμοί.

Τὸ δὲ κλέος; ᾧχετ' ἄϊστον. / Ποῦ σθένος εὐπαγέων μελέων; κατὰ νοῦσος ἔκαμψε. / Ποῦ κτῆσις καὶ πλουῦτος; ἔχει Θεός) e Lib. or. LXI,17<sup>127</sup>, in cui il retore ricorda accuratamente lo splendore di Nicomedia distrutta. L'allusione alle pratiche liturgiche<sup>128</sup> inizia con un riferimento ai canti notturni e alla fatica che comporta la posizione forzata adottata durante queste preghiere. Non sembra casuale che il Nazianzeno scelga proprio di mettere in rilievo, all'inizio di questo passo dedicato alla liturgia, l'importanza dei μέλη παννύχια: la preghiera notturna, infatti, permette di far prevalere la luce anche nel tempo dell'oscurità<sup>129</sup>. Rispondendo al dettato evangelico che invita a più riprese a restar vigili in qualsiasi momento<sup>130</sup>, i Padri erano soliti consigliare la pratica della preghiera notturna<sup>131</sup>, che nel nostro carne acquista un valore ulteriore: essa è di per sé apotropaica e garantisce il trionfo di Dio; la sua assenza rappresenta una forma di debolezza per Gregorio, che nella malattia non ha la forza di contrastare con la preghiera il pervasivo attacco demoniaco.

**vv. 41-42 οἷς ὑπέρειδον / τούσδε πόδας βεβαῶς:** Da un punto di vista testuale, si è accolta la lezione ὑπέρειδον, piuttosto che ὑπερείδων, perché più corretta dal punto di vista sintattico e meglio attestata dalla

---

<sup>127</sup> Ποῦ νῦν στενωποί; ποῦ στοαί; ποῦ δρόμοι; ποῦ κρηναί; ποῦ δὲ ἀγοραί; ποῦ μουσεῖα; ποῦ τεμένη; ποῦ δὲ ὄλβος ἐκεῖνος; ποῦ νεότης; ποῦ γῆρας; ποῦ λουτρὰ Χαρίτων καὶ Νυμφῶν αὐτῶν, ὧν τὸ μέγιστον ὁμώνυμον βασιλεῖ τῷ ἐκπονήσαντι πόλεως ὅλης ἀντάξιον; ποῦ νῦν βουλή; ποῦ δῆμος; ποῦ γυναῖκες; ποῦ παῖδες; ποῦ βασίλειον; ποῦ δὲ ἵππόδρομος Βαβυλωνίων τειχῶν ἰσχυρότερος;

<sup>128</sup> Il riferimento è qui all'ufficio divino, ossia «a pattern of non-sacramental service to be celebrated or recited at intervals during the day (and night)» (cfr. Jones–Wainwright–Yarnold–Bradshaw, p. 399). Per un quadro generale sull'evoluzione della liturgia in Oriente e in Occidente, cfr. Wegman, «Chapter II»: «Worship in the Church of the Empire», pp. 52-142.

<sup>129</sup> Per un'analisi dell'importanza dell'ufficio notturno nei testi scritturistici e patristici, cfr. Woolfenden, «Chapter II»: «From Evening to Morning: Biblical and Patristic Symbolism», pp. 8-24.

<sup>130</sup> Cfr., *inter alia*, Mc. 13,35-36: Γρηγορεῖτε οὖν, οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωῒ, μὴ ἔλθων ἐξαίφνης εὔρη ὑμᾶς καθεύδοντας.

<sup>131</sup> Cfr. Woolfenden, pp. 18 ss. e Jungmann, *passim*.

tradizione manoscritta. Questo imperfetto privo di aumento, pur nella forma verbale senza preverbio, trova un interessante parallelo in Ap. Rhod. I,1009-1010 (τοὶ δ' ἔμπαλιν, αἰγιαλοῖο / κράατα μὲν ψαμάθοισι, πόδας δ' εἰς βένθος ἔρειδον), in cui è accompagnato dal medesimo sostantivo πόδας. Si sottolinea, altresì, che è stata preferita la *lectio* τούσδε a τούς: oltre a vantare un nobile testimone come L, essa permette di ripristinare una sequenza metrica accettabile e conferisce una maggior forza all'immagine di fermezza e robustezza qui delineata.

**ἔμπνοος ὥστε λίθος:** In quest'espressione si riconosce una citazione neotestamentaria (1Pt. 2,5: καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνερέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), che permette di dare un senso profondo alla precedente immagine di stasi in piedi. I riti e le preghiere, dunque, non comportano una fatica fine a se stessa ma trovano il loro diretto fondamento nelle Scritture. Si sottolinea che Gregorio non cita mai il passo dell'epistola di Pietro, cui pure qui chiaramente allude, in modo letterale, preferendo affidarsi alla pregnanza dell'aggettivo ἔμπνοος. Lo stesso *hemiepes* costituisce la seconda parte del pentametro anche in *carm.* II,2,1 v. 72 (Ἄλλ' ἐπάγη Χριστῷ, ἔμπνοος ὥστε λίθος).

**v. 43 ἢ μῶνος Χριστῷ ξυνόμενος, ἢ σὺν ὀμίλῳ:** Un ulteriore approfondimento sulle pratiche liturgiche adottate nel IV secolo è dato in questo verso, in cui si distingue la possibilità di pregare da solo<sup>132</sup> o con altri. Anche nel caso in cui si dovesse optare per un'invocazione solitaria a Dio, tuttavia, Gregorio sottolinea, mediante l'uso del verbo ξυνόω, la profonda empatia con la divinità, che gli permette di percepire questo tipo di

---

<sup>132</sup> Sulla possibilità e l'opportunità di pregare in solitudine, quando si era impossibilitati a partecipare alla preghiera comunitaria, si esprimeva già Ippolito, *Trad. Ap.* 62,2. Nel IV secolo, inoltre, sembra prassi consolidata che in Cappadocia i monaci pregassero insieme ai confratelli di mattina e di sera, mentre «they observed the hours of prayer during the day and at night by themselves» (cfr. Wegman, p. 97). Su questi temi, cfr. Matéos, *passim*.



preghiera come un diretto e, diremmo, privilegiato contatto con Cristo. L'accento alla preghiera solitaria, e alla rigida scansione della vita dettata dai tempi liturgici, getta una luce sulla concezione gregoriana della figura del vescovo-monaco, che deve essere in grado di compenetrare in sé tanto la vita attiva quanto quella contemplativa<sup>133</sup>. La scelta del termine ὄμιλος<sup>134</sup> fa pensare a un ennesimo richiamo al popolo, con cui il Nazianzeno doveva sentirsi in comunione di preghiera; tale aggettivo, infatti, sembra costantemente connesso a un'idea di folla<sup>135</sup> e grande massa di persone, più che a una ristretta comunità.

Si nota la simmetria che caratterizza quest'esametro, bilanciato in due membri rispettivamente introdotti dalla *geminatio* di ἦ, cui segue una determinazione rispetto al proprio stato (ossia la possibilità di essere μούνος o σὺν ὀμίλῳ); il cuore del verso, dunque, è costituito dalle parole dedicate a Dio (Χριστῷ ξυνούμενος).

**v. 44 τέρψιν ἔχων ἱερῶν ἀντιθέτων μελέων:** La perifrasi τέρψιν ἔχων fa sì che il sostantivo τέρψις costituisca il fulcro semantico e il centro del distico e assuma una posizione di rilievo, in *incipit* del pentametro. La piacevolezza cui Gregorio aspira, lungi dal dipendere da beni terreni, è legata alle preghiere che lo avvicinano a Dio. Tale espressione fa il paio con ξυνούμενος del verso precedente e continua l'armonia strutturale precedentemente notata (cfr. commento al v. 43), che, quindi, coinvolge l'intero distico. Il riferimento ai canti notturni si fa qui più esplicito, con la menzione dei "sacri canti antifonali", espressione con cui il Nazianzeno allude probabilmente ai salmi che venivano cantati a cori alternati dal vescovo e dall'assemblea o da due cori che si avvicendavano (l'intero pentametro, infatti, è da riferire solo all'ultima parte dell'esametro

---

<sup>133</sup> Su questo aspetto della vita monastica, cfr. Sterk, «II.5: Gregory of Nazianzus: Ascetic life and Episcopal office in tension», pp. 119-140.

<sup>134</sup> Per un'accurata indagine sull'etimologia di questo sostantivo, cfr. Rodríguez Adrados, *passim*.

<sup>135</sup> Cfr. Lampe, *s.v.*: «multitude, throng, company».

precedente, in cui si fa cenno alla preghiera condivisa). L'aggettivo ἀντίθετος, normalmente legato a un concetto di ostilità e opposizione, assume qui un significato tecnico differente da quello usuale, in quanto è in questo contesto legato all'ambito liturgico.

v. 45 Ποῦ κάμπτῶν γονάτων γλυκερὸς πόνος: La seconda domanda retorica corrisponde a un approfondimento del tema espresso nella prima, riguardando una prosecuzione nella descrizione delle forme di preghiera adottate da Gregorio e dai suoi contemporanei. La dinamicità di questa sezione di versi, che, come detto, contiene la rappresentazione di una prassi cultuale e dei suoi relativi elementi fisici, è data nel presente esametro dal vivido contrasto tra la fatica delle ginocchia che si flettono inchinandosi a Dio, espressa con il verbo κάμπτω, che sovente è connesso alle ginocchia che si piegano<sup>136</sup>, e la statica posizione eretta presentata in vv. 41-42. Una scelta lessicale simile è compiuta dal Nazianzeno in *carm.* II,1,1 v. 577 (κάμπτω σοι γούνατα), sulla base del dettato neotestamentario di *Ef.* 3,14 (Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα). L'immagine delle ginocchia che si piegano, che sul piano poetico è, dunque, funzionale alla costruzione del carme e ai suoi richiami intratestuali, sul piano semantico indica per metonimia l'atto della preghiera nella sua posizione più consona.

L'ossimoro γλυκερὸς πόνος contribuisce ad emettere un sicuro giudizio di valore sulla preghiera, che può talora richiedere una cura gravosa, compensata dalla dolcezza dei suoi effetti. Tale *iunctura* non è unica nel *corpus* gregoriano, come si nota dall'attestazione in *carm.* I,2,2 v. 430 (ἢ θήρης μεθέπων γλυκερὸν πόνον, ἀπροτίοπτος). Un po' più comune, e di più antica tradizione, è la *contradictio in adiecto* γλυκὺς πόνος, che ha in *Soph. El.* 1145 (πόνῳ γλυκεῖ παρέσχον) la prima occorrenza, in riferimento alle dolci cure che Elettra riservava al fratello, che ora crede morto; si serve

---

<sup>136</sup> Cfr. LSJ, s.v.

di quest'espressione anche Basilio (*epist.* 46,3: καί μοι πικρὸν ἐξέβη τῶν γλυκέων ἐκείνων πόνων τὸ πέρασ), e Gregorio trova nell'evidente ossimoro un potente strumento retorico per esprimere i generosi effetti che sortisce la pur apparentemente greve cura delle cose spirituali in *carm.* I,2,1 v. 40 (γλυκὺν πόνον ἀμφιέποντες), I,2,15 v. 45 (Ἀγκὰς ἔχεν μήτερ με, γλυκὺν πόνον), II,1,1 v. 273 (ὦ ῥα περιτρομέουσι, γλυκὺν πόνον αἰὲν ἔχοντες).

**vv. 45-46 ὄν προπάροιθε / δάκρυα θεοῦ χέον:** I due versi che compongono questo distico sono legati da un *necessary enjambement* e presentano qualche problema di natura interpretativa. Si è scelto, innanzi tutto, di dar credito alla *lectio ὄν*, considerandola *potior* rispetto a ὦν, tradito da alcuni testimoni, tra cui L. Il pronome relativo è accostato a πόνος, cui sintatticamente è concordato. Προπάροιθε, che costituisce l'ennesima determinazione cronologica del carne, assume, nella nostra traduzione, valore di preposizione impropria posposta al pronome relativo e gli viene attribuita una sfumatura temporale più che spaziale; Gregorio, dunque, ci consegna l'immagine di lui che era solito versare calde lacrime, prima di raccogliersi in preghiera in ginocchio, quando ancora poteva compiere questo movimento.

Da un punto di vista teologico, la descrizione gregoriana risulta tanto più interessante, quanto più la si collega a una lunga tradizione scritturistica e patristica che attribuisce alle lacrime il prestigioso *status* di dono divino<sup>137</sup>. Il fondamento neotestamentario di questa concezione è da far risalire a *Mt.* 5,4: «μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται». Il Nazianzeno accoglie senza riserve l'idea di una purificazione che avviene (anche) attraverso le lacrime, come risulta ben evidente da un passo dell'*or.* 39, in cui enumera i vari tipi di battesimo che possono esistere per un cristiano: quello di Mosè nell'acqua, quello di Giovanni nella conversione, quello di Gesù

---

<sup>137</sup> Sul tema del dono delle lacrime cfr. Lot-Borodine, *passim*.

nello spirito, quello del martirio e del sangue e, infine, quello delle lacrime: «οἶδα καὶ πέμπτον (*scil.* βάπτισμα) ἔτι, τὸ τῶν δακρῶν· ἀλλ' ἐπιπονώτερον, ὡς ὁ λούων καθ' ἑκάστην νύκτα τὴν κλίνην αὐτοῦ καὶ τὴν στρωμνὴν τοῖς δάκρυσιν, ᾧ τῆς κακίας προσώζεσαν καὶ οἱ μώλωπες" (*or.* 39,17). L'idea concreta delle lacrime è legata al pentimento <sup>138</sup> e, in generale, ai momenti di penitenza, come attesta *or.* 16,14 (Δεῦτε οὖν πάντες, ἀδελφοί, προσκυνήσωμεν, καὶ προσπέσωμεν, καὶ κλαύσωμεν ἐναντίον Κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς. Στησώμεθα κοινὸν πένθος).

L'espressione δάκρυα θερμὰ χέον è di patente derivazione omerica, ritrovandosi come emistichio di apertura in sette esametri: *Il.* VII,426 (δάκρυα θερμὰ χέοντες ἀμαξάων ἐπάειραν), XVI,3 (δάκρυα θερμὰ χέων ὥς τε κρήνη μελάνυδρος), XVIII,17 (δάκρυα θερμὰ χέων, φάτο δ' ἀγγελίην ἀλεγεινήν), XVIII,235 (δάκρυα θερμὰ χέων, ἐπεὶ εἶσίδε πιστὸν ἑταῖρον), *Od.* IV,523 (δάκρυα θερμὰ χέοντ', ἐπεὶ ἀσπασίως ἴδε γαῖαν), XVI,4-5 (δάκρυα θερμὰ χέων ὥς τε κρήνη μελάνυδρος, / ἢ τε κατ' αἰγίλιπος πέτρης δνοφερὸν χέει ὕδωρ <sup>139</sup>), XXIV,46 (δάκρυα θερμὰ χέον Δαναοὶ κείροντό τε χαίτας). Da queste reminiscenze omeriche nasce, probabilmente, la lezione χέων, tramandata da parte della tradizione manoscritta, che non consentirebbe, però, una costruzione del periodo sintatticamente accettabile. Il Nazianzeno mostra di apprezzare l'eco omerica anche in *carm.* I,2,9A v.45: δάκρυα θερμὰ χέω, ἢ δ' οὐ συνέρευσεν ἀμαρτάς.

**v. 46 νοῦν σκοτίη συνάγων:** L'immagine di Gregorio in preghiera, addirittura prostrato di fronte alla divinità, è completata nel secondo *hemiepes* del pentametro dalla descrizione del profondo raccoglimento che accompagnava quei momenti, nell'oscurità. Dal punto di vista testuale, si

---

<sup>138</sup> Cfr. Adnès, p. 291: «La componction (= πένθος, κατάνυξις) s'apparente sans doute à la pénitence». Cfr. anche Parrinello, p. 126: «Pre-condizione delle lacrime è l'afflizione; le lacrime sono una prova del pentimento del monaco».

<sup>139</sup> Cfr. i paralleli semantici e lessicali con il v. 12 del nostro carme.

segnala che si è ritenuta *potior* la lezione σκοτή, garantita dall'accordo di C ed L, rispetto a σκοτήν, poiché appare più plausibile aspettarsi qui un sostantivo, con valore avverbiale, piuttosto che un aggettivo. Il riferimento al buio fa il paio con i μέλη παννύχια di v. 41 ed è un'ulteriore dimostrazione del fatto che il tempo della notte è momento propizio per la meditazione e le pratiche ascetiche <sup>140</sup>.

v. 47 Πού δὲ πενητοκόμοι παλάμαι, περὶ νοῦσον ἔπουσαι: La terza delle quattro domande retoriche fa corrispondere al consueto riferimento corporale un importante accenno alle attività assistenziali svolte da Gregorio in qualità di vescovo, com'era consueto nel IV secolo. La φιλανθρωπία cristiana trova la sua giustificazione primaria, per il Nazianzeno, nell'obbedienza ai precetti scritturistici più ancora che in esigenze di etica sociale <sup>141</sup>; quest' εὐεργεσία era ammirata anche dai pagani, come riconosce lo stesso imperatore Giuliano nella prima delle due orazioni a lui dedicate dal Cappadoce (*or.* 4,111 <sup>142</sup>). Non si può passare sotto silenzio, nella valutazione delle opere benefiche che i Cristiani erano soliti compiere nei primi secoli, la continuità che proveniva dalla tradizione e dalla cultura ellenistica, di cui i Padri si fanno portatori in un'instancabile opera di sincretismo tra due civiltà <sup>143</sup>. Un'amara constatazione scaturisce dal ricordo della malattia dei poveri di cui in passato il Nazianzeno si prendeva cura, cosa che ora non può più fare proprio a causa della propria malattia.

---

<sup>140</sup> Una visione diversa della σκοτία è, invece, quella che si ricava dalla lettura del Nuovo Testamento, in cui prevalgono le accezioni negative di tale sostantivo, e dell'equivalente σκότος (cfr. Bishop, *passim*).

<sup>141</sup> Cfr. Matz, p. 51.

<sup>142</sup> Cfr. Lugaresi, pp. 394-398.

<sup>143</sup> Per un interessante *excursus* sugli esempi di φιλανθρωπία e φιλοξενία nel mondo greco, da Omero all'età bizantina, cfr. Constantelos p. 191: «The patristic thought and philanthropic activity of the fourth century, which established the standards for later Byzantine thought and praxis, was the work of spiritually careful and thoughtful church leaders who worked toward a synthesis between the new faith and the old one».

Si nota che l'aggettivo *πενητοκόμος* costituisce un *unicum* nel panorama lessicale greco, dunque un *verbum novum* introdotto dal Cappadoce, che lo usa anche in *epigr.* 31,4 (χερσὶ πενητοκόμοις): si tratta di un epigramma dedicato alla madre Nonna, alle cui qualità queste parole fanno riferimento. Gregorio, dunque, afferma di possedere la medesima caratteristica della madre, sempre ammirata. La operosità e l'apertura verso i poveri espresse da questo aggettivo, inoltre, vengono associate, nell'epigramma citato, alla stessa immagine delle mani che si protendono generosamente (pur con la *variatio* lessicale χεῖρ-παλάμη).

v. 48 Πού τῆξις μελέων οἶχετ' ἀπ' ἀδρανέων: L'ultimo rimpianto che Gregorio esprime in forma interrogativa riguarda, come già altre volte, la propria generale condizione fisica. Questo pentametro si presta a delle considerazioni di carattere strettamente testuale.

Benché la lezione τῆξις sia confortata dal *consensus codicum* e nessuna correzione faccia trapelare incertezza nella tradizione manoscritta, Bill. 3 propone di emendarla in πῆξις<sup>144</sup>, traducendo «Quoque abiit membris robur ab invalidis?». Tale congettura è senz'altro interessante sembra facilmente difendibile se si guarda, innanzi tutto, al significato del verso. Che Gregorio si chieda dove sia finita la consunzione delle membra apparrebbe poco credibile, visto che egli basa il proprio θρῆνος (vv. 15 s.), e in un certo senso l'intero carne, proprio sulla constatazione delle affezioni e dei patimenti provocate dalla malattia. Secondo il Billius non avrebbe senso un lamento concernente il deterioramento delle membra riferito al passato, se il corpo è provato dalla malattia nel presente, cioè quando in cui il poeta scrive. Maggiormente in linea con il contesto potrebbe sembrare, dunque, l'idea del rammarico per aver perso la stabilità e la robustezza delle membra.

---

<sup>144</sup> Cfr. Bill. 3, p. 1303 e *PG* 37,1388: «Billius πῆξις legendum putat pro τῆξις. Nam alioqui, inquit, quonam modo quereretur τῆξις abiisse, cum ea confectum dicat? Sed haec ratio non suadet».

Se si guarda all'*usus* gregoriano, altresì, ci si accorge che *carm.* II,1,12 v. 213 (μελῶν τε πῆξιν μὴ λάβοι παρειμένος;), in cui si parla della parabola del paralitico guarito <sup>145</sup>, potrebbe costituire un valido parallelo per questa scelta, così come *carm.* II,1,43 v. 3 (Ποῦ σθένος εὐπαγέων μελέων;).

Dal momento che la tradizione manoscritta, le parafrasi e l'antica versione siriana confermano la presenza di τῆξις nel testo, tuttavia, sembra opportuno cercare di comprendere quale potesse essere la *ratio* della scelta gregoriana relativa a tale sostantivo. La τῆξις delle membra, infatti, può riferirsi a una delle attività ascetiche che sono descritte in questa sezione di versi. Tale lettura è confermata da numerosi passi paralleli, in cui la σώματος τῆξις è annoverata tra gli esercizi ascetici indispensabili per ottenere la benevolenza divina. Sono notevoli, nell'ambito del *corpus* gregoriano, passi come *or.* 40,9, in cui la τῆξις ψυχῆς καὶ σώματος rientra a piano titolo tra gli espedienti che un contadino saggio dovrebbe adottare come "letame" per salvare un albero sterile dalla potatura; rilevanti anche *carm.* I,2,33 v. 167 (Τῆξις, προσευχή, δάκρουν, τὰ φάρμακα), II,1,44 vv. 37-40 (Εἴ τις νῦν ἀκάθαρτον ἔχει βίον, ἢ πλεονέκτην, / ἢ χειῖρας φονίους, ἢ λεγεῶνα μέγαν, / μηδὲ μελῶν τήξει, μὴ δάκρυσι, μήτε πόνοισιν / αὐτὸν ἀποσμήχοι, μῦθος ἅπαντα τάδε), in cui un volontario esercizio ascetico è considerato necessario per purificarsi.

È stata scelta, rispetto al vulgato οἴχεται ἀδρανέων, la lezione οἴχετ' ἀπ' ἀδρανέων (con il conforto del codice L, che la tramanda, pur con un errore nella divisione delle parole), che implica dunque un allontanamento, una perdita di robustezza e solidità delle membra ormai deboli. Una tale interpretazione sembra senz'altro autorizzata da *Paraphr.* 1, che spiega οἴχεται ἀπὸ τῶν ἀσθενῶν μου μελῶν.

---

<sup>145</sup> Che Gregorio consideri se stesso come un paralitico, è considerazione confermata dal v. 71 di questo carme: λυσιμελῆς νέος εἰμὶ ὁ λέκτοιος.

v. 49 Οὐκέτι μὲν θυέεσσιν ἀγνοῖς ἐπὶ χειῖρας ἀείρω: Questo distico presenta una succinta descrizione, seppur implicita, del rito del sacrificio eucaristico <sup>146</sup> –e della relativa gestualità <sup>147</sup>– cui si associa la partecipazione alla passione di Cristo da parte del celebrante. L'impossibilità di soprintendere all'ufficio liturgico dà la misura della gravità della malattia di Gregorio, che doveva costringerlo in solitudine.

Da un punto di vista lessicale, si nota la *variatio* operata utilizzando il sostantivo χεῖρ, piuttosto che il παλάμη del v. 47. Ἄγνὸν θύος è una perifrasi con cui, seguendo una tradizione antichissima (*Did.* 14, *Iust. dial.* 41.117, *Iren. haer.* 4,17,5), è indicata l'eucaristia come sacrificio per eccellenza, talora rimandando alla θυσία καθαρὰ di *Mal.* 1,11 <sup>148</sup>. Tale *iunctura* appare come una prerogativa del Nazianzeno, che è il solo ad utilizzarla e per di più in parecchi passi: si tratta di *epigr.* 40,3 (ἐκ καθαρῆς κραδῆς ἀγνὸν θύος), 144,1-2 (ὦ θυέεσσιν / ἀγνοτάτοις παλάμαι Χριστὸν ἀρεσσάμεναι), *carm.* II,1,17 v. 39 (καὶ λαὸν θυέεσσιν ἀγνοῖς θεοειδέα τεύχων), II,1,34A v. 93 (Γλῶσσαν καὶ θυέεσσιν ἀγνήν ἀγνοῖσι φυλάξω), II,1,38 v. 3 (ἀγνοτάτου ἱερῆος ἀγνὸν θύος). La preposizione ἐπὶ è collegata per tmesi ad ἀείρω.

v. 50 τοῖς μεγάλοις Χριστοῦ μιγνύμενος πάθειν: L'iperbato μεγάλοις...πάθειν fa da cornice a questo pentametro, esprimendo la profondità onnicomprensiva delle sofferenze patite da Cristo nella sua passione, di cui il poeta si sentiva un tempo partecipe in prima persona. Il participio μιγνύμενος esprime un totale coinvolgimento in questo dolore,

---

<sup>146</sup> Per una storia della preghiera eucaristica e dei riti dell'eucaristia, cfr. AA.VV., *Eucharist, passim* e Mazza, *passim*.

<sup>147</sup> Sull'importanza dei gesti nell'antica liturgia cristiana, e in particolare dell'imposizione delle mani, si segnala lo studio di Coppens. L'autore articola il proprio studio analizzando le varie tipologie di imposizione delle mani, che accompagnano diversi momenti della vita cristiana (riti di benedizione, guarigione, ordinazione, confermazione, riconciliazione).

<sup>148</sup> Cfr. Piottante, p. 97.



così come in *carm.* I,2,10 v. 736 (δήσας, Θεῶ τε καὶ πάθει μεμιγμένος<sup>149</sup>). Il tema del coinvolgimento nella passione divina trova le sue origini nei testi paolini: è san Paolo, infatti, a suggerire l'importanza della κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ (*Fil.* 3,10) e ad arrivare ad affermare: ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω (*Gal.* 6,17). La sottolineatura della sofferenza fisica presente nel passo neotestamentario<sup>150</sup> deve essere stata per Gregorio uno sprone a vivere la propria malattia e il proprio deperimento fisico come occasione di maggiore comunione con Cristo.

**v. 51 Οὐκέτι δ' ἄθλοφόροισι φίλην ἴστημι χορείην:** Questo distico si apre con l'anafora di οὐκέτι, ripreso dall'*incipit* del precedente (v. 49), manifestando un diverso modo di esprimere il rimpianto, nella forma dell'amara constatazione più che della domanda retorica. Gregorio fa qui riferimento al diffuso costume di dedicare feste in memoria dei martiri, il cui culto era ben sviluppato nel IV secolo. Era comune, infatti, celebrare i martiri con feste e costruire chiese in loro onore, coinvolgendo i fedeli in una crescente devozione<sup>151</sup>, e Gregorio stesso non manca di promulgare la venerazione verso questi santi in altri passi, come *or.* 24,4 (Πᾶσι μὲν δὴ μάρτυσι πανηγυριστέον). Un passo parallelo, in questo senso, è

---

<sup>149</sup> Per una più generale riflessione sulla concezione gregoriana della mescolanza di divinità e umanità in Cristo e sull'unità uomo-Dio, cfr. Crimi-Kertsch, p. 332.

<sup>150</sup> Per l'interpretazione del versetto qui citato, cfr. Tarazi, p. 329: «His choice of the term στίγματα (marks) is meant to stress the physical aspect of his suffering, for his very body bears the scars which mutely but eloquently witness to such things as whipping, the beating with rods, and the stoning (2*Cor.* 11,24-25)».

<sup>151</sup> Cfr. Limberis, p. 41: «The feasts of the saints punctuated the year, shaping the rhythms of time for local clergy and laity alike, and were significant occasions for social, political, and economic activity. [...] These festivals encouraged civic and collective expressions of piety, bridged public and private devotion, and reinforced the proximity of holiness».

rappresentato da *carm.* I,2,29 vv. 301-302 (πῶς δὲ σύ γ' ἀθλοφόροισιν, ὅσοις ἴστησι χορείην / λαὸς πασσυδίη τίμιον αἶμα σέβων <sup>152</sup>).

L'espressione ἴστημι χορείην vanta dei precedenti classici in altre più antiche e più largamente diffuse, come ἴστημι χορούς, che leggiamo, ad esempio, in Pind. *Pyth.* 9,114 (ἔστασεν γὰρ ἅπαντα χορόν), Soph. *El.* 280 (ταύτη χορούς ἴστησι καὶ μηλοσφαγεῖ), Eur. *IA.* 676 (στήσομεν ἄρ' ἀμφὶ βωμόν, ὦ πάτερ, χορούς;), e ἴστημι βοήν, che si riscontra, tra l'altro, in Aesch. *Ch.* 885 (τί ἐστὶ χρῆμα; τίνα βοήν ἴστης δόμοις;), Eur. *IT.* 1307 (τίς ἀμφὶ δῶμα θεᾶς τὸδ' ἴστησιν βοήν). Il valore da dare al termine χορεία, tuttavia, è lungi dall'essere associato al concetto di danza che implica nel greco classico ma è da riferire esclusivamente ai canti, come, per esempio, in Bas. *epist.* 2,2 (τὶ οὖν μακαριώτερον τοῦ τὴν ἀγγέλων χορείαν ἐν γῆ μιμεῖσθαι;) esso si collega all'immagine delle schiere degli angeli che cantano.

L'aggettivo ἀθλοφόρος (in questo verso sostantivato e usato con il significato di μάρτυς) è già pindarico (*Ol.* 7,7: ἀεθλοφόροις ἀνδράσιν <sup>153</sup>) ed è impiegato piuttosto frequentemente in riferimento alla vittoria dei martiri, sin dai primordi della Cristianità <sup>154</sup>; esso è piuttosto frequente anche negli epigrammi funerari del Nazianzeno, quando si allude a coloro che sono stati in grado di affrontare la morte cristianamente: è il caso delle occorrenze in *epigr.* 102,2 (πάντα δ' ἔθηκεν ἄνω, Μάρτυρες ἀθλοφόροι), 118,2 (τύμβος δειμαμένοις, σηκὸς ἀεθλοφόροις), 152,2 (χῶρος ὃδ' ἀθλοφόρων Ἑλλάδιον κατέχω), 166,1-2 (Εἰ φίλον ὀρχησταῖς ἀθλήματα, καὶ φίλον ἔστω / θρούψις ἀεθλοφόροις), 175,3-4 (ἀθλοφόροισι / στησάμεθ' ἡμετέροις πνευματικὰς συνόδους).

---

<sup>152</sup> Per un commento a questi versi e una riflessione sul ruolo dei martiri per Gregorio, cfr. Knecht, p. 127.

<sup>153</sup> Cfr. Lozza, *Carme II*,1,87, p. 456.

<sup>154</sup> Cfr. Lampe, s.v.

v. 52 εὐφήμοισι λόγοις τίμιον αἷμα σέβων: Il motivo della venerazione del sangue, in ambito cristiano, è da far risalire innanzi tutto a quella dovuta al sangue di Cristo (come in *carmin.* I,1,2 vv.1-2: αἷμα σέβοντες / ἡμετέρων παθέων τὸ καθάρσιον). La perifrasi λόγοι εὐφημοί, che abbiamo già visto utilizzata in *carmin.* II,1,45 v. 135 e II,2,4 v. 60 per indicare gli encomi (si veda il commento al v. 22), è talora attestata in riferimento alle “parole sacre” che si pronunciano pregando, come dimostra già Xenoph. fr. B1,13-14 W.: χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας / εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις <sup>155</sup>; nella sua accezione più comune, tuttavia, questa espressione concerne le parole d’onore in vari contesti pronunciate a beneficio di qualcuno, come è evidente, per esempio, in Plut. *Praec. ger. reip.* 809F (ἄν τέ τι χρηστὸν εἶπωσιν ἢ πράξωσι, μὴ τιμαῖς ἀχθόμενον αὐτῶν μηδὲ λόγων εὐφήμων ἐπὶ καλοῖς ἔργοις φειδόμενον) e in Marc. Aur. VI,18 (οὐχὶ καὶ οἱ προγενέστεροι περὶ σοῦ λόγους εὐφήμους ἐποιοῦντο), o addirittura dei veri e propri panegirici, come emerge da Plb. 31.3.4-5 (εὐφήμους λόγους ποιήσασθαι περὶ τε τοῦ πατρὸς καὶ καθόλου τῆς βασιλείας αὐτῶν).

In questo verso dunque, sembra che l’aspetto concernente la venerazione sia esplicito nel secondo *hemiepes*, con il verbo σέβω, mentre con la prima parte del pentametro è veicolata un’idea di lode, più che di preghiera. Le parole di elogio cui si fa qui riferimento sono un’allusione alle omelie pronunciate in occasione delle feste per i martiri come le *or.* 15 per i Maccabei e 24 per Cipriano <sup>156</sup>. Gregorio, del resto, si fa promotore del culto dei santi locali, così come gli altri Cappadoci <sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Su questo frammento, in cui Senofane dipinge la descrizione di un simposio ideale, cfr. Furley–Bremer, I, p. 44.

<sup>156</sup> Per uno studio sulla diversa natura delle *Orazioni* del Nazianzeno, anche in rapporto ai generi letterari praticati dagli altri Cappadoci, cfr. Moreschini, pp. 231-249.

<sup>157</sup> Su questo tema, cfr. M. Girardi, «Introduzione» in Basilio di Cesarea, *I Martiri*, pp. 5-39.

vv. 53-54 *Εὐρώς δ' ἀμφὶ βίβλοισιν ἐμαῖς, μῦθοι δ' ἀτέλεστοι / οἷς τίς ἀνήρ δώσει τέρμα, φίλα φρονέων*:: Dopo la lunga sezione dedicata alla descrizione delle pie attività liturgiche e pastorali, confinate ad un passato ormai remoto, Gregorio torna a parlare in modo più concreto del presente, cesellando un distico dedicato alle proprie opere letterarie. Il senso di frustrazione che investe la vita spirituale e sociale del Nazianzeno non può che coinvolgerne anche quella culturale. La produzione scritta, cui tante cure egli dedicava, sembra destinata a un ignominioso abbandono, data la corrente impossibilità di attendervi con lo zelo necessario.

v. 53 *Εὐρώς δ' ἀμφὶ βίβλοισιν ἐμαῖς*: L'immagine della muffa che ricopre i libri, rafforzata dall'onnicomprendività espressa dalla preposizione ἀμφί, dà il senso di un declino inesorabile e di uno stato di trascuratezza cui non si può porre rimedio. È interessante comprendere il senso esatto della prima parte di questo esametro, cercando di cogliere cosa si possa intendere, nel contesto storico-linguistico in cui Gregorio opera, con il sostantivo βίβλος. Una prima suggestione, innanzi tutto, può scaturire dalla constatazione che il sostantivo εὐρώς, cui l'immagine dei libri è qui accompagnata, quando non viene usato in contesti tecnico-scientifici, è comunque affiancato a immagini molto "fisiche" e realistiche, e non suole assumere un valore metaforico. Si ricordano, a tal proposito, due passi poetici in cui ricorre tale termine, ossia Theogn. I,451-452 (τοῦ χροῦης καθύπερθε μέλας οὐχ ἄπτεται ἰός / οὐδ' εὐρώς) e Theoc. IV,28 (χὰ σῦριγξ εὐρῶτι παλύνεται, ἄν ποκ' ἐπάξῃ). Questa riflessione può costituire una piccola spia del fatto che è plausibile che i libri cui Gregorio si riferisce siano gli oggetti fisici, piuttosto che, genericamente, le opere da lui composte nel corso della sua vita. Si sottolinea, inoltre, che il termine tecnico adoperato nel mondo greco per indicare tanto il rotolo quanto il codice, fino alla tarda età bizantina, era proprio βίβλος (o βύβλος, che è molto probabilmente la

variante più antica del sostantivo <sup>158</sup>, o βιβλίον <sup>159</sup>) <sup>160</sup>. Sembra appurato, quindi, che Gregorio sta qui parlando dei libri intesi in senso proprio, cosa che fa, per esempio, anche in *epist.* 115,3 (Ἴνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου, πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι) e 234,1 (Τὸ πυκτίον ὅπερ εἴληφας παρ' ἡμῶν), che attestano una certa circolazione libraria con i suoi corrispondenti <sup>161</sup>. Si propone quindi di identificare questi libri con quelli della sua biblioteca, di una collezione di testi che egli doveva possedere, più che con i libri da lui stesso scritti. Questa considerazione scaturisce dal fatto che il Nazianzeno accenna già alle proprie opere nella seconda parte del verso e che probabilmente, dunque, si riferisce qui alle letture che avevano accompagnato i precedenti anni della sua vita, ma che ora non fanno più parte dell'orizzonte di vita del poeta.

**μῦθοι δ' ἀτέλεστοι:** Questo verso è stato utilizzato per provare che le opere gregoriane non godettero di una revisione definitiva, ma che subivano un'opera continua di rielaborazione <sup>162</sup>. In mancanza di effettivi riscontri oggettivi sulla datazione e il metodo di composizione di questo e di molti altri carmi, possiamo immaginare che Gregorio lavorasse a più opere in contemporanea (lo confermerebbero, oltre che la grande mole di versi, anche la ripetitività di temi e stilemi) e che fosse solito ritornare successivamente sul medesimo testo per dargli compimento. Se, nel momento della stesura di questo carme, il Nazianzeno si sentiva veramente

---

<sup>158</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v.

<sup>159</sup> Tale diminutivo entra ben presto in concorrenza con βίβλος, tanto da diventare il termine generale normalmente usato per indicare il libro (cfr. Atsalos, p. 53).

<sup>160</sup> Cfr. Agati, p. 131.

<sup>161</sup> Sulla prassi di prestare libri per farli ricopiare nell'ambito delle *élites* culturali tardo antiche, cfr. Cavallo, cfr. p. 88.

<sup>162</sup> Cfr. Simelidis, p. 154 n. 69: «This idea of a gradual and piecemeal composition is reinforced by the fact that in *carm.* II,1,50.[1389] 53-4, dated to the very end of his life, Gregory seems to wonder who is going to continue the semi-finished poems». Sulla prima diffusione degli scritti del Nazianzeno, cfr. anche Tuilier-Bady-Bernardi, pp. LXXV-LXXVIII; Vertoudakis, p. 77 e n. 115.

così anziano e malato da non essere in grado di occuparsi dignitosamente delle proprie fatiche letterarie, è probabile che egli pensasse che non avrebbe fatto in tempo a completare ciò che aveva forse già iniziato a scrivere.

Interessante spendere qualche parola sulla scelta lessicale qui operata, con la presenza, ancora una volta, del termine  $\mu\bar{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ : dal momento che Gregorio si dedicò alla composizione delle *Orazioni* sempre in occasioni pubbliche, e per ammaestrare con le proprie parole dei fedeli, appare verosimile che i  $\mu\bar{\upsilon}\theta\omicron\iota$  incompiuti cui fa qui riferimento siano anche le opere poetiche, la cui composizione lo impegnava nell'ultima parte della propria vita, quando non era più in grado di dedicarsi all'attività pastorale. Il termine sembra così rivestirsi di una peculiare sfumatura differente da quella, più generica e assimilabile a  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , discussa in precedenza (cfr. commento al v. 31) <sup>163</sup>: non è da escludere, infatti, che il Nazianzeno si riferisca qui anche ai *Carmi*, oltre che alle orazioni.

**v. 54 οἷς τίς ἀνὴρ δώσει τέρμα, φίλα φρονέων:** Con questa domanda, Gregorio esprime tutta la propria pressante preoccupazione di fronte alla impossibilità di dare un compimento a quelle opere la cui stesura doveva essere, al momento della composizione del presente carme, già intrapresa ma non ancora ultimata. Si tratta essenzialmente di un complemento –e completamento– del precedente esametro, dato che non vengono fornite nuove informazioni ma viene solo meglio supportato il lamento già espresso. Si può supporre che il Nazianzeno alluda a una correzione finale dei suoi scritti che era consueto operare, e che è stato ipotizzato poteva essere in una certa misura affidata anche al pronipote

---

<sup>163</sup> Alla luce delle considerazioni qui esposte, non sembra del tutto convincente la traduzione di questo passo offerta in Abrams Rebillard, p. 405: «My homilies are incomplete»; la studiosa, infatti, non sembra tener conto dell'intrinseca polisemia del sostantivo, limitandosi a una traduzione troppo specifica che non è giustificata dal testo. Per lo stesso motivo, è forse troppo perentoria la versione proposta dalla Bellini, p. 17 n. 34: «La muffa ricopre i miei libri, i sermoni sono incompiuti».

Nicobulo <sup>164</sup>, forse parzialmente responsabile della trasmissione delle opere poetiche di Gregorio nelle scuole <sup>165</sup>. Più che a una concreta speranza di aiuto da parte di qualcuno a lui contemporaneo, però, il contesto e il tono retorico di questo passo fanno propendere per un'interpretazione più generica del verso, in cui probabilmente il Cappadoce vuole solo contristarsi per la propria impossibilità di lavorare sui testi più che auspicare un effettivo intervento da parte di un'altra persona.

Da un punto di vista lessicale, si osserva che l'espressione φίλα φρονέων, in cui si riscontra il valore avverbiale dell'aggettivo neutro plurale, presenta un'interessante serie di *loci paralleli*, che si riscontrano sempre in contesti esametrici: si tratta di *Il.* IV,219, *Od.* I,307, XVI,17, *Ap. Rhod.* II,389, *Theoc.* XXIV,121. In tutti i passi menzionati (di cui non si è riportata la citazione perché presentano la *iunctura* nella medesima forma in cui compare nel nostro carme) φίλα φρονέων è riferito ai pensieri amorevoli che nutre un padre nei confronti di un figlio.

Probabilmente Gregorio, al momento della composizione del carme, aveva ben presente l'accezione che quest'espressione aveva nella tradizione poetica, così che questo dettaglio fornisce un'ulteriore prova di quanto il Cappadoce fosse intimamente legato alle proprie opere e desiderasse per esse le cure migliori, da parte propria o di qualcun altro in futuro; egli dedica alle proprie fatiche letterarie la stessa affezione che avrebbe riservato ai pensieri rivolti a dei figli.

---

<sup>164</sup> Cfr. *epist.* 52,2 (a Nicobulo): Ὅμως δέ, οὐ γὰρ Εὐρύσθειόν τινα τοῦτον ἄθλον ἐπιτάττεις ἡμῖν, οὐδὲ Ἡράκλειον, ἀλλὰ καὶ μάλα ἡμερον καὶ ἡμέτερον, τῶν ἐμῶν ἐπιστολῶν σοὶ συναγαγεῖν ὅσας οἶόν τε.

<sup>165</sup> Su questo tema, cfr. McLynn, p. 235; lo studioso riprende un'idea già espressa in McGuckin, *Intellectual Biography*, pp. xi, 6, 146 n. 222, 193 n. 97, 395. La Moroni si manifesta contraria a quest'ipotesi: cfr. p. 32 n. 29. Sulla diffusione delle opere gregoriane nei *curricula* scolastici, cfr. Simelidis, pp. 59 ss.

## vv. 55-56 Disperazione per la propria condizione, chiusura del lamento

Il lamento di Gregorio trova in questo distico il culmine del suo *pathos* e il vertice del pessimismo. Egli esprime un giudizio radicale e apparentemente inappellabile sulla propria vita, ormai non dissimile dalla morte. L'effetto che ne sortisce è di sicuro *appeal* sul lettore, che si trova coinvolto dalle tristi vicende del poeta; per ottenere un'ulteriore *amplificatio* il Nazianzeno non rinuncia a ornare il distico con una certa sapienza retorica e a strutturare l'intero pentametro come un paragone, utilizzando un'immagine di forte impatto.

**v. 55 Πάντ' ἔθανε ζώνοντι:** Questo esametro si pone in opposizione a quanto affermato al v. 42, dove Gregorio si professava "pietra viva", riferendosi al tempo in cui poteva dedicarsi agli uffici liturgici. La conseguenza della malattia e della mancanza di tutte le attività e gli interessi che rendevano la sua vita piena è che la stessa esistenza del Nazianzeno è percepita come inutile e priva di senso. L'espressione "tutto è morto per me che sono vivo" è realizzata in modo icastico e pregnante con sole tre parole, senza la specificazione del pronome personale, che viene esplicitato solo nel secondo emistichio. Questo concetto è tutt'altro che un *unicum* nell'opera di Gregorio, che dà forma in questi termini al proprio profondo malessere anche in *carmin.* II,1,13 v. 111 (νέκυν ἐν ζωοῖσι<sup>166</sup>), II,1,11 v. 1919 (πάρεμι νεκρὸς ἔμπνοος<sup>167</sup>) –primo verso dell'epilogo della lunga autobiografia–, II,1,19 vv. 85-86 (ἀλλ' ἐλέαιρε / νεκρὸν ἔτι πνεύοντα<sup>168</sup>), II,1,77 vv. 16-17 = II,1,89 vv. 30-31 (σὺ ζόφον λύεις κακῶν / νεκρῶ πνέοντι μικρὸν). Se nel

---

<sup>166</sup> In questo contesto Gregorio non si sta esplicitamente riferendo alla sua personale esperienza ma è facile arguire che si tratti di un'allusione indiretta alla propria condizione (cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 108 n. 11).

<sup>167</sup> Per un commento su quest'espressione, cfr. Jungck, p. 229.

<sup>168</sup> Per la restituzione di νεκρὸν al posto del μικρὸν stampato in PG 37,1278, e per un *excursus* sulla fortuna di questo passo in età bizantina, cfr. Simelidis, pp. 211 s.



nostro passo e negli ultimi tre citati il Nazianzeno si affida a due verbi in ossimoro, nel *De vita sua* egli è più diretto, accostando due aggettivi fortemente contrastanti; la medesima scelta egli compie in *carm.* II,1,1 v. 203 (καὶ νέκυσ ἔμπνοος εἶμι, τὸ δὲ σθένος οἶον ὀνειρώων). L'idea di essere come morto in mezzo ai vivi, inoltre, si addice bene agli eroi delle tragedie, come dimostrano le occorrenze in *Soph. Ant.* 1167 (ἀλλ' ἔμψυχον ἡγοῦμαι νεκρόν) e soprattutto *Soph. Ph.* 1018 (ἄφιλον ἐρῆμον ἄπολιν ἐν ζῶσιν νεκρόν), il cui quadruplice asindeto è ricordato dall'icasticità del verso che si sta analizzando in questa sede.

**βίος δέ μοι ἐστὶν ἀφαιρός:** L'uso dell'aggettivo ἀφαιρός, di etimologia piuttosto oscura <sup>169</sup>, è adoperato già da Omero per indicare una debolezza costitutiva <sup>170</sup> ed è impiegato da Gregorio, per esempio, anche in *carm.* I,1,9 v. 47 = I,2,38 v. 147 (ὦ θάμβος ἀφαιροτάτοισιν ἄπιστον), parlando di coloro che non credono all'incarnazione di Cristo, I,2,40 v. 2 (τοῖς ἀφαιροῖς ἐντροφῶντες τοῦ βίου), in cui si riferisce a tutto ciò che c'è di vano e inutile nella vita, II,1,1 v. 94 (ὄλβος ἀφαιροτάτοισιν ὁμοῖος ἴχνησι νηός), per definire l'effimera scia lasciata da una nave, II,1,43 v. 10 (ἐλκων ζώην τε λυπρήν, καὶ γῆρας ἀφαιρόν), in riferimento alla debolezza tipica della vecchiaia. Nel passo qui in esame esso è correlato alla vita stessa nella sua totalità ed è accompagnato dal pronome μοι, *dativus (in)commodi* <sup>171</sup>, che specifica ancora una volta il profondo coinvolgimento del Nazianzeno in questa sofferenza. Dalle occorrenze sopra riportate si nota che ἀφαιρός è normalmente associato a un'idea di fiacchezza intrinseca, per natura (la scia sull'acqua, la vecchiaia) o per cultura (i non credenti, la vanità della vita terrena): il fatto che qui Gregorio lo connette genericamente alla propria vita fa pensare che egli voglia dare un senso metatemporale a quest'affermazione,

---

<sup>169</sup> Cfr. Frisk, *s.v.*: lo studioso ipotizza che sia stato coniato da una contaminazione tra l'aggettivo ἀμαυρός e termini di significato vicino come φαῦλος o φλαῦρος.

<sup>170</sup> Cfr. *Il.* VII,235: μή τί μεν ἤϊτε παιδὸς ἀφαιροῦ περιήτιζε.

<sup>171</sup> Cfr. Schwyzer, *Il.* pp. 150 s.

che è valida sia nel momento in cui scrive, per le ragioni che ha precedentemente espresso, che, in generale, nella valutazione della vita terrena lontana da Cristo.

v. 56 **νηὸς ἀκιδνότερος, τὴν λίπον ἄρμονία:** La valutazione concernente la vita è in questo pentametro ulteriormente specificata dall'aggettivo ἀκιδνός (che si ritroverà anche al v. 95, in riferimento alle persone pie non sufficientemente forti da resistere agli attacchi degli avversari nella fede), in coppia sinonimica con ἀφαιρός, che introduce una rapida metafora. Gregorio paragona la propria vita, e di riflesso se stesso, a una nave alla deriva, le cui giunture sono sconnesse, così che dalla debolezza espressa da ἀκιδνός si slitta a un più profondo senso di sconfitta. Il verso ha una forte coloritura omerica, data dalla forma di genitivo νηὸς (impiegato *metri causa*) e dalla valenza pronominale dell'articolo τὴν<sup>172</sup>. La metafora della vita come una nave in tempesta, di cui celebri e illustri antecedenti la letteratura greca può far vanto, a partire da Archiloco, Teognide e Alceo<sup>173</sup>, rende l'idea di un percorso che si deve interrompere per motivi di forza maggiore ed è presente anche in *carm.* II,2,3 v. 23 (ἦ τίς νῆα μέλαιναν ἔην ὑποδέξεται ὄρμος). L'uso del sostantivo ἄρμονία per indicare le giunture di una barca ha già attestazioni in Omero<sup>174</sup>, come mostra *Od.* V,361 (ὄφρ' ἂν μὲν κεν δούρατ' ἐν ἄρμονίησιν ἀρήρη).

#### vv. 57-66 Apostrofe al Maligno

Al prologo e alla sua spiccata connotazione anti-demoniaca corrisponde perfettamente questa sezione del carme, in cui Gregorio riprende e approfondisce l'invettiva contro il Demonio, anche alla luce dei

---

<sup>172</sup> Cfr. Chantraine, *Grammaire*, II, pp. 158-169.

<sup>173</sup> Cfr. Cuartero, *passim*. Si ricorda, inoltre l'eco euripidea di cui Gregorio dovette risentire (cfr. Nicolosi, p. 33: «Il paragone con la nave diventa un'ulteriore probabile spia di una memoria euripidea operante sul tessuto del carme di Gregorio»).

<sup>174</sup> Cfr. LSJ, *s.v.*

versi precedenti. I primi versi del carne, come visto, sono infatti pervasi da una cupa accusa a colui che è considerato fonte e causa di ogni male fisico e spirituale, adombrando un irreversibile senso di sconfitta di fronte agli effetti devastanti del Maligno. Si nota ora una notevole evoluzione nella ripresa dell'apostrofe, data dal fatto che il Nazianzeno ha ricordato la propria noncuranza per i beni terreni, la nostalgia per l'esperienza costantinopolitana, il dolente rammarico di non poter più attendere ai sacri uffici e all'attività letteraria. I motivi del θοῆνος costituiscono la base per una nuova apostrofe al Demonio, cui stavolta il poeta reagisce ora con veemenza, forte della consapevolezza che in passato egli ha potuto e saputo avere una vita piena di esperienze, nonostante potesse essere costellata da precedenti attacchi del Diavolo (cfr. αὐθις del v. 1).

#### **vv. 57-60 Volontà di non cedere**

Questa coppia di distici esprime l'orgogliosa reazione di Gregorio alla vituperata presenza demoniaca. Le spie che tradiscono questo nuovo approccio del Cappadoce sono l'anafora all'*incipit* dei due esametri e l'uso dei tempi verbali, che comprende per la prima volta il futuro. Se prima il poeta si era limitato alla constatazione amara del presente o al ripiegamento su un passato ormai perduto, ora egli si sente capace di guardare al futuro, per quanto comunque legato a un'idea di morte imminente e scandisce la propria ferma volontà di opporsi con il ripetuto ἀλλά.

v. 57 Ἄλλ' ἔμπης εἰ καὶ με, βαρύστονε δαῖμον, ἐλαύνεις: La forte inversione di tono che caratterizza questa sezione di versi è scandita, oltre che dalla già menzionata anafora di ἀλλά, dall'avverbio ἔμπης e dalla concessiva introdotta da εἰ καὶ. Questo accumulo di quattro parole, volte a esprimere l'effettivo cambiamento nei temi trattati, prelude all'apostrofe vera e propria, in cui per la prima volta compare la parola δαίμων. Se in precedenza Gregorio aveva sempre alluso al Demonio in via indiretta,

affidandosi ad aggettivi usati come epiteti, ora, nel momento in cui lo sfida, ha il coraggio di pronunciarne il nome, associato all'aggettivo βαρύστονος, già riferito alla vecchiaia al v. 13. Non sembra casuale questo parallelismo, che traccia una certa coincidenza dell'avvento demoniaco e la tarda età con i mali che da entrambi conseguono. Si ricorda, come ha osservato Bartelink <sup>175</sup>, che nei carmi dedicati all'avversione al Demonio egli non viene quasi mai nominato, e si preferisce ricorrere ai più svariati epiteti di diversa origine, sia per rispetto all'antico tabù del nome, che assolverebbe a una funzione apotropaica, sia in ottemperanza a una consuetudine retorica tardoantica. In quest'ottica, assume una particolare valenza questo vocativo δαῖμον, tanto più significativo se si guarda alla sua estrema rarità nel *corpus* gregoriano. Esso ricorre solo in *carm.* II,1,11 v. 738 (ὦ τῶν κακῶν ποριστά, δαῖμον βάσκανε <sup>176</sup>) e II,2,3 v. 200 (πάντων ὀλοώτατε δαῖμον <sup>177</sup>); in particolare, si rileva la notevole vicinanza contestuale del nostro passo con quello del *De vita sua*, in cui il Nazianzeno invoca il Maligno chiamandolo δαῖμον, ricorda le piaghe d'Egitto come metafora di tutti i mali che il Diavolo potrebbe compiere e conclude che mai si piegherà a lui (v. 744: ἔκαμψεν ἡμᾶς). La scelta lessicale di δαίμων, piuttosto che del più diffuso in ambito cristiano διάβολος <sup>178</sup>, appare notevolmente consolidata nel *corpus* di opere del Cappadoce, che usa ben 126 volte il primo sostantivo a fronte delle sole 8 occorrenze che si possono reperire per il secondo <sup>179</sup>; in ambito poetico, poi, questa preferenza va senz'altro attribuita all'evidenza che διάβολος non è metricamente accettabile in un esametro.

---

<sup>175</sup> Bartelink, *Nomina*, pp. 297 s.

<sup>176</sup> Sulla βασκανία del Maligno nell'opera del Nazianzeno, cfr. Bartelink, *Βάσκανος*, pp. 398ss.

<sup>177</sup> In questo passo, il vocativo δαῖμον è però riferito all'ira, non al Maligno.

<sup>178</sup> Cfr. Bartelink, *Nomina*, p. 292; lo studioso trae spunto, per questa riflessione, da *carm.* II,1,55 vv. 3-4, in cui il Nazianzeno si rivolge al Diavolo con una lunga serie di epiteti (Κλώψ, ὄφι, πῦρ, Βελίη, κακίη, μόρε, χάσμα, δράκων, θήρ, / νύξ, λοχέ, λύσσα, χάος, βάσκανε, ἀνδροφόνε).

<sup>179</sup> Per un'analisi delle differenze nell'uso di entrambi i sostantivi nei testi scritturistici, cfr. Piccoli, *passim*.

v. 58 οὐ ποτέ σοι κάμψω γούνατ' ἐμῆς κραδίας: La fiera resistenza che Gregorio oppone al Maligno si esprime con indomita forza in questo pentametro, che, contrariamente alla prassi comune più volte notata, non è un completamento del precedente esametro ma costituisce esso stesso il fulcro del distico. Il verso ruota intorno a due fuochi: il concetto della strenua sopportazione e l'immagine delle "ginocchia del cuore". Sulla prima, merita qualche parola il verbo κάμπτω, poiché costituisce una sicura spia di parallelismo con il v. 45, nel quale il Nazianzeno descriveva se stesso in atto di preghiera, genuflesso dinnanzi a Dio (da cui profondamente differisce il σοι qui menzionato in riferimento al Demonio). Il verbo, non casualmente, è coniugato al futuro, che fortemente stride con il senso di morte che pervade la sezione di versi prima analizzata. Il richiamo al v. 45 è portatore di una concreta immagine di un uomo in preghiera: come sovente Gregorio ha insistito sulla fisicità, così ora riprende le medesime parole facendo slittare il piano semantico dal materiale allo spirituale. Le ginocchia di cui si parla ora, infatti, sono ideali, in un'ardita *iunctura* riferite al cuore; si tratta di un'immagine assai simile a quella proposta al v. 4, in cui si deprecava l'apparente sconfitta dell'immagine divina, gettata in ginocchio.

È molto probabile che il Cappadoce abbia mutuato quest'espressione dalla *Preghiera di Manasse*, testo pseudoepigrafo dell'Antico Testamento<sup>180</sup>, al cui v. 11 si legge: καὶ νῦν κλίνω γόνυ καρδίας δεόμενος τῆς παρὰ σοῦ χρηστότητος (ed. Rahlfs, *Od. Sal.* 12,11). Che Gregorio possa aver conosciuto questo testo, originariamente scritto in greco, sembra provato dalla grande fortuna di cui durante il Medioevo greco esso godette. La sua conoscenza è già testimoniata agli albori della letteratura cristiana da un'allusione nelle *Const. App.* (II,22,106) e questa preghiera doveva essere ancora cantata, in

---

<sup>180</sup> Cfr. Borbone, p. 543: lo studioso afferma che non ci sono motivi per dubitare che questo testo sia stato scritto in greco.

piena età bizantina, al tempo di Teodoro Studita <sup>181</sup>. La descrizione di una genuflessione, così poeticamente connotata, ispira anche Giovanni Crisostomo, che mostra di conoscere il testo apocrifo (*or. 2, PG 63,923,32: κλίνω γόνυ σώματος καὶ ψυχῆς*). È interessante notare come questo passo della *Pregghiera di Manasse* sia stato recepito senza dubbio nell'ambito di riti ascrivibili alla liturgia penitenziale e che nelle *Const. App.* esso venga citato, riferendosi a un esorcismo, «nella sezione dedicata al rinvio, da parte del vescovo, degli ἐνεργούμενοι, vale a dire di coloro che sono posseduti dagli πνευμάτων ἀκαθάρτων <sup>182</sup>». Gregorio, per converso, allude al passo veterotestamentario in un contesto di lotta anti-demoniaca affermando la propria volontà di non inchinarsi giammai al male. Come già notato altre volte, i sottili fili con cui il Nazianzeno intesse il proprio carne permettono di leggere impliciti rimandi e *variationes* della tradizione letteraria, che si riveste di nuovi significati pur mantenendo di volta in volta la forza espressiva del modello.

**vv. 59-60 ἄλλ' ἄτρωτος, ἀκαμπτος, ἐμὴν ἐς μητέρα γαῖαν / δύσομ'**: L'anafora di ἀλλά, oltre a garantire unità e continuità tra un distico e l'altro, contribuisce a rafforzare l'idea di ferma opposizione al Demonio, vividamente espressa con una coppia di aggettivi. Curiosamente, e forse non casualmente, anche ai vv. 45-46 si erano riscontrati due aggettivi al nominativo singolare, ἀφαιρός e ἀκιδνός, in quel caso riferiti al βίος di Gregorio. Le due coppie di aggettivi sono in netta opposizione e rappresentano la prima l'estrema debolezza, la seconda l'invincibile forza, marcando la differenza tra il tempo presente e l'auspicabile futuro.

Si registra che ἄτρωτος, aggettivo assai diffuso, era sentito anche come attributo tipico di Aiace, come ricorda la *Suda* (Ἄτρωτος: ἀπαθής, ἀσινής. Ἄλλ' ἔμενεν ἄτρωτος ὑπὸ τῶν τοιούτων παθῶν ἢ ὁ Αἴας ὑπὸ

---

<sup>181</sup> Per un *excursus* sulla ricezione di questo testo, cfr. Cacitti, pp. 74 s.

<sup>182</sup> Cfr. *ibidem*, p. 78.

σιδήρου), e per questo fortemente legato all'imbattibilità. È utile menzionare anche Eur. *Alex. fr.* 9d,34 Page, (οὐ μὴν ἄτρωτός γ' εἶσιν εἰς Ἄιδου δόμους), in cui ἄτρωτος è similmente accostato alla discesa agli inferi. Il Nazianzeno ricorre a questo aggettivo, attribuendogli una connotazione morale, anche in *or.* 18,18 (τὴν διάνοιαν ἄτρωτον ἔχειν), 18,25 (οὐδὲ παντάπασιν ἄτρωτος ἦν θυμῶ), *carm.* I,2,10 v. 784 (οὕτω δ' ἀκίνητός τε καὶ ἄτρωτος ἦν), I,2,29 vv. 173-174 («ἄλλ' ἄτρωτος ὄλη.» ναὶ πείθομαι· οὐδε τόδ' ἐσθλόν / ἐστὶν ἐμοὶ κενεῆς δόξαν ἔχειν κακίης <sup>183</sup>), II,1,15 v. 11 (οὐ μὴν πάμπαν ἄτρωτος, ἐπὴν λάεσσιν ἐδέχθην). Il *locus parallelus* che più attrae l'attenzione in riferimento al nostro carne, però, è senz'altro il breve *epigr.* 50: Οὐ νόσος οὐδέ σε γῆρας ὁμοίον, οὐ σέ γ' ἀνίη, / καίπερ γηραλέην, μήτερ ἐμή, δάμασεν· / ἄλλ' ἄτρωτος, ἄκαμπτος ἀγνοῖς ὑπὸ ποσσὶ τραπέζης / εὐχομένη Χριστῶ, Νόνν', ἀπέδωκας ὄπα. Dai due distici che compongono l'epigramma in questione, scritto in onore della madre Nonna, emerge un contesto che ricalca quello dei versi qui analizzati: la malattia, la vecchiaia, l'afflizione hanno colpito, in momenti diversi, sia madre che figlio, ma entrambi rimangono vittoriosi e saldi in preghiera fino all'istante prima di morire. In questo senso, Nonna rappresenta senz'altro un prodigioso *exemplum* per Gregorio, che compie le medesime scelte lessicali parlando di entrambi, così da istituire un parallelismo strettissimo che sfiora l'identificazione tra i due. Ciò che la madre è già stata in grado di fare egli si augura di riuscire a realizzare nel momento del trapasso, sentito ormai come prossimo <sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> Cfr. Knecht, p. 98. Il significato «frei von Sünde», che lo studioso attribuisce anche al nostro passo, però, non sembra del tutto calzante, perché il Nazianzeno sta qui sottolineando la propria invincibilità nella lotta più che l'assenza di peccato.

<sup>184</sup> Cfr. Criscuolo, pp. 43 s.: «Negli epigrammi la madre non solo diviene per Gregorio il più alto punto di riferimento degli affetti e della fede, ma è vista anche come il sogno del suo stesso destino».

Il secondo aggettivo di questo verso, ἄκαμπτos, è particolarmente raro nell'opera del Nazianzeno, che se ne serve solo in questo carme, nell'epigramma sopra citato e in *epigr.* 57,3 (ποῦ ποτ' ἔην; νηὸς μόχθων λύσε γῆρας ἄκαμπτov), ancora in riferimento all'inflessibile dignità con cui Nonna visse la propria vecchiaia; esso crea un'interessante figura etimologica con il κάμψω del verso precedente, di cui ribadisce il concetto.

In questo verso è evocato il momento della morte come un "ritorno alla madre terra", secondo uno stilema epico che riecheggia Ap. Rhod. III,1374-1375 (ἠδ' ἐπὶ γαῖαν / μητέρα πῖπτον εἰς ὑπὸ δούρασιν). Gregorio riecheggia quest'espressione anche in *carm.* II,1,19 vv. 9-10 (Χριστὲ ἄναξ, τί τόσοις με κακοῖς διέπερσας ἄνωθεν, / ἐξότε μητρὸς ὀλισθὸν ἐμῆς ἐπὶ μητέρα γαῖαν<sup>185</sup>), alludendo, però, alla propria nascita.

v. 60 Ἔχοι σκόληξ τὴν ὄφεως δαπάνην: Con quest'icastica espressione Gregorio rende esplicita, peraltro in modo piuttosto macabro, l'allusione alla morte. L'elemento corporale, su cui tanto il poeta ha insistito in questo carme, sembra non avere più importanza per lui, che sprezzante consegna al verme ciò che il serpente ha già consumato. Il sostantivo ὄφις non è altro che un'ulteriore allusione al Demonio, secondo un'identificazione che ha in *Gen.* 3,14-15 la sua origine e che il Nazianzeno dimostra di far propria, per esempio, in *carm.* I,2,1 v. 440, II,1,45 v. 110 e II,2,5 v. 98 (πικρὸς ὄφις<sup>186</sup>). Il sostantivo δαπάνη condivide la radice con il peculiare aggettivo δάπτριος, che si è già riscontrato al v. 15; entrambi derivano dal verbo δάπτω e costituiscono un concorde riferimento, quindi, alla consunzione irreversibile causata dagli attacchi del Maligno ai danni del poeta.

---

<sup>185</sup> Per un commento su questi versi, cfr. Simelidis, pp. 177 s. Il tema della nascita che coincide con la prima lacrima ricorda, altresì, *carm.* I,2,14 vv. 45-46: ἐξότε κόλπων / μητρὸς ὀλισθήσας πρῶτον ἀφῆκα δάκρυ (cfr. Domiter, p. 122).

<sup>186</sup> Sui paralleli relativi a questa definizione, cfr. Sundermann, p. 132 e Moroni, p. 227.



### vv. 61-62 Riferimento all'immagine divina che è nell'uomo

Ai due distici dedicati alla violenta reazione contro il Demonio, segue questa coppia di versi, in cui Gregorio approfondisce il tema della propria morte, rendendo più esplicita la criptica affermazione del v. 60. L'immagine qui usata, inerente all'εἰκὼν divina che è nell'uomo, è una significativa ripresa del v. 4.

**v. 61 Τύπτε δορῆν, ψυχὴ δ' ἄρ' ἀνούτατος:** L'imperativo con cui si apre il verso costituisce il più esplicito atto di sfida di Gregorio nei confronti del Demonio<sup>187</sup>, le cui amare persecuzioni sembra quasi invocare per poter reagire con fermezza, con un procedimento del tutto simile a quello usato in *carm.* II,1,87 v. 11 (δάπτε με, δάπτε μ', ἀλιτρέ<sup>188</sup>). È questo, tra l'altro, il primo imperativo del carne e non è volto, come ci si aspetterebbe, a cacciare il Maligno ma ad accettarne (e quasi auspicarne), sprezzante, la presenza. Quest'imperativo si sostituisce, dunque, al più comune φεῦγε o sinonimi usati per auspicare l'allontanamento del Diavolo e ricordati in sede di commento del v. 1 (*carm.* II,1,55 vv. 1-2, II,1,56 v. 1, II,1,57 vv. 1-2, II,1,59 v. 4) e si accompagna al sostantivo δορά, che indica generalmente il pellame animale<sup>189</sup>, accezione adottata dal Nazianzeno, per esempio, in *carm.* II,1,13 v. 105 (in riferimento alle pelli lavorate dal calzolaio: ῥίψας, ὅς δὲ δορῆν, ὅς δούρεα, ὅς δὲ πυράγορην) e II,1,17 v. 31 (οὐδὲ δορῆν βασιλῆος ἔχων βριαροῖο λέοντος). La pelle rappresenta qui, per metonimia, l'intero corpo contrapposto all'anima, ma anche la superficialità dell'attacco demoniaco che non riesce a penetrare nelle profondità dell'essere umano.

---

<sup>187</sup> L'atteggiamento di aperta sfida adottato da Gregorio in questo passo è stato già notato da Trisoglio, *Demonio*, p. 260 n. 8.

<sup>188</sup> Per un'analisi di questo carne, cfr. Lozza, *Carne* II,1,87, p. 456: «La prima parte del carne si conclude con un'apostrofe al Demonio affinché questi ponga fine ai dolori di Gregorio distruggendone il corpo: al Nazianzeno la morte fisica non fa paura perché egli è sicuro della salvezza dell'anima». Su questo verso, si segnala però anche la possibilità di intendere ἀλιτρέ con «vita» (cfr. I. Costa in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 208 n. 2).

<sup>189</sup> Cfr. LSJ, s.v.

Il δέ, connotato da un forte valore avversativo ulteriormente rafforzato da ἄρα, accompagna l'immagine della ψυχή ἀνούτατος<sup>190</sup>: l'anima è per la prima volta nominata in questo passo, in cui si crea una netta polarizzazione con il corpo. Non a caso, dunque, l'elemento fisico è espresso con il sostantivo δορά, che assume qui un valore spregiativo, contrapposto all'incolumità dello spirito. Un concetto simile è espresso anche in *carm.* II,1,60 v. 14 (Κἄν σῶμ' ἔχης μου, τόν γε νοῦν οὐ πείσομαι), mentre il contrario si ritrova in *carm.* II,1,48 v. 2 (Ψυχῆ τέθνηκα· σὰρξ δέ μοι σθένειν θέλει), pur in antitesi alla propria volontà<sup>191</sup>. La contraddizione con il prologo si fa stridente, il lamento che lì includeva e mescolava malattia del corpo e dello spirito si muta in un dualismo irrisolvibile, in cui l'anima risulta incontrastata vincitrice.

Anche in questo verso si conferma il gusto di Gregorio per gli aggettivi introdotti dall' α privativo (come ai vv. 55-56 e 59), che etimologicamente mostrano ciò che apparentemente negano. La ferita espressa dal verbo οὐτάω, cui ἀνούτατος indirettamente rimanda, è dunque scongiurata.

**vv. 61-62 εἰκόνα θεῖν / παρστήσω Χριστῶ, τὴν λάχον, ἀνδροφόνε:** L'esametro e il pentametro del distico sono legati da un *necessary enjambement*, che fa sì che il riferimento alla divinità si prolunghi occupando entrambi i versi. Il contrasto rispetto a quanto affermato nel prologo, già palpabile nella prima parte del verso, diventa qui manifesto, e si compie nella ripresa dell'espressione εἰκόνα τὴν ἰερόν del v. 4 in εἰκόνα θεῖν<sup>192</sup>. La sottolineatura della divinità dell'uomo, data dall'equivalenza

---

<sup>190</sup> È poco difendibile, in questo contesto, la lezione ἀνούστατος (testimoniata da parte della tradizione manoscritta), rispetto alla quale ἀνούτατος è *difficilior* e più pertinente da un punto di vista semantico.

<sup>191</sup> Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 181 n. 1.

<sup>192</sup> La *lectio* θεῖαν, pur tramandata da un testimone autorevole come L, non è parsa accettabile, alla luce del diffuso impiego della lingua epica nella poesia gregoriana.

tra immagine e anima <sup>193</sup>, è qui volta a dare risalto alla responsabilità umana nel custodire bene ciò che si è ricevuto da Dio; il rischio di portare nel fango la sacra immagine, in questa mescolanza di umanità e divinità, è infatti alto, come dimostrano *carm.* I,2,14 v. 71 (εἰκῶν εἰμι θεοῖο καὶ αἴσχεος υἱὸς ἐτύχθην <sup>194</sup>), II,1,28 vv. 1-2 (ὄλβιος, ὅστις ἄσαρκον ἔχει βίον οὐδ' ἐπίμικτον / εἰκόνι τῆ μεγάλη βόρβορον ἀμφέθετο), II,1,45 v. 67 (εἰκῶν εἰμι θεοῖο καὶ ἔλκομαι ἐς κακότητα <sup>195</sup>), *or.* 14,6 (ὦ πῶς συνεζύγην, οὐκ οἶδα· καὶ πῶς εἰκῶν τέ εἰμι Θεοῦ, καὶ τῷ πηλῷ συμφύρομαι). Gregorio afferma che porrà innanzi a Cristo <sup>196</sup> l'immagine che ha ricevuto (con una scelta lessicale assai simile a quella di *carm.* II,1,46 v. 10: εἰκόνοσ οὐρανίης, τὴν λάχομεν Θεόθεν), mostrando di credere con umiltà che la propria umanità sarà ricondotta incolume al nocciolo divino, nonostante le afflizioni terrene.

È interessante il notevole iperbato τύπτε...ἀνδροφόνε, che cinge l'intero distico consacrandolo all'apostrofe. Il vocativo è uno degli epiteti prediletti dal Nazianzeno nei confronti del Demonio; aggettivo già usato al v. 11 (al cui commento si rimanda per una breve storia degli usi di questo epiteto), dove accompagnava l'immagine delle intenzioni omicide da ascrivere al Maligno nel momento in cui attacca l'uomo, ἀνδροφόνος si carica qui di una sottile e velata ironia. L'assassino per eccellenza, infatti, non può espletare fino in fondo il suo mortifero compito, giacché la sua azione è appena superficiale e coinvolge il corpo, mentre l'anima, di origine senza dubbio divina (τὴν λάχον), resterà inviolata anche dopo la morte del poeta.

---

<sup>193</sup> Cfr. Zincone, p. 566. Si noti che la compresenza di ψυχή ed εἰκῶν, in questo verso, concorrono a corroborare il medesimo significato mediante un processo di *accumulatio*.

<sup>194</sup> Cfr. Domiter, p. 163.

<sup>195</sup> In questo passo, tuttavia, è messa maggiormente in luce la colpa dell'uomo nell'infangare l'immagine divina con il peccato, più che la responsabilità del Diavolo.

<sup>196</sup> Si segnala che la *varia lectio* non sincopata παρασστήσω non è, ovviamente, accettabile per motivi metrici.

### vv. 63-66 Paragone scritturistico (Giobbe)

Se una delle caratteristiche ricorrenti della poesia di Gregorio è la costante attenzione all'intertestualità, intesa come allusione frequente alla letteratura precedente e soprattutto ai passi biblici che possono essere funzionali all'economia della sua opera, questo è il primo *exemplum* neotestamentario vero e proprio, ossia «an appeal [...] made to a similar or illustrative incident (the "illustrans"), which is not intrinsically connected with the matter under discussion (the "illustrandum")<sup>197</sup>». Il Nazianzeno richiama qui un episodio della vita di Giobbe, continuando ad avere come ideale interlocutore il Maligno, di cui ricorda l'inappellabile sconfitta occorsa in quell'occasione grazie all'intervento divino. Questa coppia di distici costituisce un'importante cerniera tra la prima metà e la seconda metà del carme, tra la parte, cioè, in cui il θεῖος è consacrato all'avversione verso il Maligno e quella riservata a Dio e alla preghiera.

v. 63 Καὶ γὰρ πρόσθε πέδησας Ἰὼβ μέγαν, ἀλλ' ἔδαμάσθης: Il paragone con Giobbe presenta un παράδειγμα perfettamente calzante con il contesto del nostro carme. Il riferimento è in particolare a *Iob* 1-3, in cui si parla dell'attacco a Giobbe da parte del Diavolo, che lo spoglia di tutto, e alla mitezza del profeta che in questa occasione continua a non pronunciare alcuna parola contro Dio. La vicenda di Giobbe è ricalcata da quella di Gregorio, che, nonostante si lamenti delle angustie che lo attanagliano, non nega mai la salvifica presenza di Dio nella propria vita. La similitudine con Giobbe, del resto, è piuttosto frequente nell'opera del Nazianzeno, che si identifica con il personaggio veterotestamentario (*carm.* II,1,19 v. 31: ἄλλος Ἰὼβ νέος εἰμί<sup>198</sup>) ma attenua il grido di disperazione di *Iob* 3,11 (διὰ τί γὰρ

---

<sup>197</sup> Cfr. Demoen, *Exempla*, pp. 36 s.

<sup>198</sup> Cfr. Simelidis, p. 169. Lo studioso propone un articolato schema delle corrispondenze che si possono rintracciare tra il libro di Giobbe e *carm.* II,1,19.

ἐν κοιλίᾳ οὐκ ἔτελεύτησα, ἐκ γαστροῦ δὲ ἐξῆλθον καὶ οὐκ εὐθὺς ἀπωλόμην;)), lasciando un maggiore spiraglio alla speranza <sup>199</sup>.

Da un punto di vista lessicale, si nota l'uso del verbo δαμάω, semanticamente vicino ad ἐμπλέκω usato nella metafora del v. 18: le uniche due *figurae sententiae* <sup>200</sup> fin qui incontrate presentano, dunque, uno *status* di costrizione che riflette la condizione del poeta stesso. Metricamente, è notevole la bipartizione del verso realizzata per mezzo della dieresi bucolica, che sancisce l'inevitabile sconfitta del Maligno, il cui attacco a Giobbe viene sventato nell'ambito di una singola porzione di verso.

**v. 64 ὥς μιν ἀεθλοθέτης ἔστεφάνωσε μέγας:** Lo scontro di Giobbe contro il Demonio e, di riflesso, quello del Nazianzeno, si ammanta di una piena valenza agonistica, sancita dall'incoronazione al vincitore da parte di Dio. È significativo, in questo contesto, l'uso del termine ἀεθλοθέτης (*hapax* in questa forma non contratta) per indicare il giudice divino, alla luce del fatto che, invece, il termine ἀθλητής è considerato «quasi un epiteto fisso di Giobbe nella tradizione cristiana <sup>201</sup>». Un riecheggiamento etimologico, dunque, deve aver contribuito alla scelta lessicale del Nazianzeno, che si rifà a una esegesi in cui, oltre alla pazienza, si rileva la combattività di Giobbe. L'allusione a un contesto agonistico, inoltre, doveva essere colta facilmente dal lettore, dal momento che «dall'immagine della lotta ginnica si passa a quella del tribunale, che per i greci è anch'esso ἀγών <sup>202</sup>»: allo stesso modo, dalla rappresentazione del giudizio divino si opera una traslazione di significato che porta a quella del combattimento di Giobbe contro Satana. Si nota, altresì, che Gregorio riserva il medesimo aggettivo, μέγας, tanto

---

<sup>199</sup> Cfr. Lozza, *Carme II*, 1,87, p. 453.

<sup>200</sup> Cfr. Cic. *Brut.* 40,138. Per una disamina completa delle teorie classiche su queste figure retoriche, cfr. Demoen, *Exempla*, pp. 43 s.

<sup>201</sup> Cfr. Rosa, p. 154.

<sup>202</sup> Cfr. Kraus Reggiani, p. 138.

all'identificazione di Giobbe <sup>203</sup> che a quella di Dio. Una simile ripresa, a distanza di un solo verso, sembra porre su un piano di equivalenza il profeta e Dio, così che risulta sottolineata la dignità umana, quando è illuminata dall'obbedienza ai precetti divini.

v. 65 **καὶ θῆκεν περίβωτον ἑὼ κηρύγματι νίκην**: La vittoria di Giobbe è celebre e impossibile da tacere, come attesta l'accumulo retorico dato dall'uso dell'aggettivo *περίβωτος* e del sostantivo *κήρυγμα* nel medesimo verso. *Περίβωτος*, infatti, è etimologicamente connesso al rimbombante rumore della guerra <sup>204</sup>, cui, evidentemente, Gregorio vuole ricondurre la battaglia condotta e vinta da Giobbe contro il Maligno. Il Nazianzeno, a differenza di quanto fa nelle orazioni e nelle epistole, in poesia opta sempre –al fine di evitare l'inaccettabile tribraco– per la rara forma contratta, che si riscontra, oltre che nel presente passo, in contesti epigrammatici (*epigr.* 140,3, 204,1) <sup>205</sup>. Che la fama di Giobbe sia da considerare *περίβωτος*, inoltre, è attestato anche in *Bas. epist.* 300,1: Ἐχομεν διδασκαλεῖον ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς τῶν συμφορῶν τὴν περίβωτον ἐκείνην φωνὴν τοῦ μεγάλου Ἰώβ. Il *κήρυγμα* cui il Nazianzeno allude in questo passo è il libro della Scrittura dedicato a Giobbe, grazie al quale egli ha ottenuto sacra immortalità ed eterna gloria. Si nota che questo sostantivo, così come l'aggettivo di cui si è discusso, ha un'origine legata al campo semantico della guerra <sup>206</sup>.

v. 66 **πάντα δ' ἔδωκεν ἔχειν διπλά, τὰ οἱ κέδασας**: Questo pentametro ha in *Iob* 42,10 la sua fonte diretta: ἔδωκεν δὲ ὁ κύριος διπλᾶ

---

<sup>203</sup> Si osserva che in Basilio è frequente l'espressione ὁ μέγας ἀθλητὴς Ἰώβ (cfr. *epist.* 5,2, *HPs.* 37,87).

<sup>204</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v. βόαω.

<sup>205</sup> La *lectio* *περίβωτον*, che doveva suonare più familiare al copista, è testimoniata dal *codex descriptus* I.

<sup>206</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v. κῆρυξ: «messenger official notamment à la guerre ou dans les relations diplomatiques».

ὅσα ἦν ἔμπροσθεν Ἰωβ εἰς διπλασιασμόν <sup>207</sup>. Il libro di Giobbe, infatti, si conclude con l'assegnazione del giusto premio all'uomo che ha resistito alle tentazioni e ha sopportato i mali terreni senza perdere la fede e senza disobbedire a Dio. Gregorio, paragonandosi a lui, si assicura indirettamente una congrua ricompensa che possa compensare le sofferenze patite, secondo il principio del *da quia dedisti* <sup>208</sup>.

Da un punto di vista testuale, si segnala che si è preferita la lezione διπλά (sostenuta anche dall'accordo di L e C) a διπλᾶ, così da non dover essere costretti ad individuare una *false quantity* e poter determinare un agevole schema metrico del verso. Il Nazianzeno usa il verbo κεδάννυμι per rivolgersi per l'ultima volta in modo diretto al Demonio, rimarcando ulteriormente che la sua opera è distruttiva e che essa tende a disperdere ogni cosa, indirettamente anche ai danni del poeta stesso. È interessante notare come Gregorio impieghi il medesimo verbo in un epigramma in cui paragona se stesso al protagonista della parabola del padre misericordioso (*epigr.* 159,2-3: πάντα κεδάσσας, / Χριστὸς ἐπεὶ με κάλεσσε) <sup>209</sup>: come il Demonio ha disperso tutte le sostanze di Giobbe, ma è stato sconfitto, così la chiamata di Cristo interviene nel momento del massimo allontanamento dell'uomo da Dio, quando si è volontariamente sperperato tutto.

#### **vv. 67-78 Apostrofe a Cristo**

L'*exemplum* relativo al premio ricevuto da Giobbe, sopra analizzato, è il primo di una serie di παραδείγματα scritturistici con cui il Nazianzeno suffraga la propria devozione a Dio. L'importanza di questo strumento retorico è evidente se si considera che il fondamentale mutamento di destinatario che bipartisce l'intero carme è marcato proprio mediante il

---

<sup>207</sup> Si nota che il poeta, pur non menzionando direttamente il proprio modello, lo cita quasi alla lettera (cfr. Demoen, *Attitude*, pp. 242 ss.).

<sup>208</sup> Cfr. Pulleyn, p. 17.

<sup>209</sup> Cfr. *Lc.* 15,11-32.

ripetuto uso degli *exempla*. Le cinque parabole di seguito citate, e l'identificazione di Gregorio con le figure evangeliche corrispondenti, costituiscono il punto più alto dell'epiclesi con cui il Cappadoce sostanzia la propria preghiera a Dio. Il fatto di ricordare importanti personaggi che hanno beneficiato dell'azione taumaturgica di Cristo e di assimilarsi a loro costituisce una speranza di sicuro viatico verso la salvezza dell'anima e del corpo ed è garanzia che le proprie suppliche saranno benevolmente accolte.

#### **vv. 67-68 Cambio di destinatario (distico di raccordo)**

La forza delle parole usate in questo distico rappresenta inequivocabilmente il mutamento di tono e tema che caratterizza la seconda parte del carne. Gregorio mette da parte l'attacco anti-demoniaco, che nulla ha più da offrire una volta constatata più volte la gravità degli effetti del male sull'uomo e confermata reiteratamente la volontà di resistere al Diavolo. A questo punto, il poeta si rivolge *ex abrupto* a Dio, senza frapporre perifrasi né introduzioni di sorta. Da un punto di vista strutturale, il distico in questione è articolato come quelli che seguiranno, dei quali esso anticipa lo schema compositivo (si veda il commento introduttivo ai vv. 69-78): il primo emistichio dell'esametro è dedicato a un'affermazione che riguarda Cristo; segue l'avversativa ἀλλά accompagnata da un imperativo, il cui significato viene completato nel pentametro, legato al verso precedente da un *necessary enjambement*; il secondo *hemiepes* è occupato da un'ulteriore affermazione sull'invincibile autorità di Dio.

**v. 67 Τοῖος ἐνθείης Χριστοῦ νόμος:** L'esametro inizia con un apparente ossimoro, che associa alla legge l'idea della benevolenza. Il pronome τοῖος ha valore epanalettico e identifica il precedente *exemplum* con la legge divina; a questo proposito, si nota che il passaggio tra la citazione di un episodio veterotestamentario e il riferimento a Cristo è automatico, poiché il Dio che ha concesso a Giobbe di aver raddoppiata ogni cosa è lo



stesso Cristo che salverà Gregorio dalle angosce presenti. Il riferimento alla legge dell'indulgenza di Cristo ha come sostrato scritturistico tanto il passo evangelico relativo ai comandamenti dati da Gesù ai suoi discepoli (*Mt.* 22,34-40), quanto *Gal.* 6,2 (Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ)<sup>210</sup>: è la legge di Dio che giustifica per grazia chi crede in lui<sup>211</sup>. L'espressione νόμος Χριστοῦ è accolta da Gregorio anche in *or.* 17,8 (Καὶ ὁ τοῦ Χριστοῦ νόμος ὑποτίθησιν ὑμᾶς τῇ ἐμῇ δυναστείᾳ καὶ τῷ ἐμῷ βήματι), *car.* I,2,1 v. 422 (Τοῦ δὲ νόμοιο τέλος Χριστός), II,1,34A v. 5 (νόμοις Χριστοῦ βασιλῆος), II,2,3 vv. 116-117 (Τοῖος ἐμοῦ Χριστοῖο μέγας νόμος, ὃς χθαμαλοῖσιν / εὐμενέει πάντεσσι, ὑπερφιάλους ἀθεριζῶν: in questo passo si nota, altresì, un'ulteriore consonanza con il verso qui analizzato, poiché si afferma che la legge di Cristo viene esplicata nell'essere benevolo verso l'uomo). L'immagine della legge cui improntare la propria vita è centrale anche in *car.* II,1,2, in particolare v. 29 (Τοῖσδε νόμοισιν ἔδησα ἐμὸν βίον).

Da un punto di vista lessicale, si osserva che il Nazianzeno ha senza dubbio un debito nei confronti di Omero, da cui mutua il raro sostantivo ἐνηείη (*Il.* XVII,670-671: νῦν τις ἐνηείης Πατροκλῆος δειλοῖο / μνησάσθω), che nell'epica, insieme al corrispondente aggettivo ἐνηής, è sempre riferito a Patroclo<sup>212</sup> e che può essere considerato un sinonimo di προάτης<sup>213</sup>. Gregorio si serve del medesimo vocabolo anche in *car.* I,2,17 v. 28 (ὅστις ἐνηείη κληρονόμος μεγάλων), II,2,3 v. 311 (τίκτει γὰρ θράσος ὕβρις, ἐνηείη δέ τε φειδώ), II,2,5 vv. 114-115 (Ἦδη δ' αὖ μύθοισι τεὸν δειδίξομ' ἔρωτα / πατρὸς ἐνηείη, παιδὸς θράσος ἠέρι πάσσω), oltre che al v. 114 di

---

<sup>210</sup> Cfr. Stoike.

<sup>211</sup> Cfr. Piottante, p. 64.

<sup>212</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v. ἐνηής. Sembra che in Omero l'aggettivo potesse ammantarsi anche del significato "neutro" di ἑταῖρος (cfr. Edwards, p. 127).

<sup>213</sup> Cfr. *Suda*, s.v. Il sostantivo ἐνηείη, inoltre, è spiegato da Esichio con ὀμιλία, ἀγαθότης.

questo carne; si osserva che solo nelle due occorrenze del *carm.* II,1,50 la qualità espressa da ἐνηείη è attribuita a Dio stesso.

**vv. 67-68 ἀλλά μ' ἄνωχθι / ὀψέ περ ἀρτεμέειν:** L'esametro si conclude con il primo imperativo direttamente rivolto a Dio. È notevole che esso sia introdotto da ἀλλά, che può essere usato, insieme a un verbo all'imperativo, all'inizio dell' εὐχή finale delle preghiere omeriche <sup>214</sup>. Gregorio ripropone l'uso dell'avversativa dando l'idea di uno stacco netto tra ciò che precede e la parte seguente del carne. Con questo ἀλλά, posto dopo la dieresi bucolica di un verso pesantemente inciso da cesure (anche da una pentemimere e da una eptemimere), quindi ben scandito, il Nazianzeno sembra porre un'opposizione tra l'attacco anti-demoniaco, il θρηῖνος e la sezione del carne in cui si rivolge direttamente a Dio: nonostante tutti i motivi di sofferenza che ha esaustivamente enumerato, egli chiede a Dio di sostenerlo per potersi risollevarsi. La richiesta di aiuto è inoltrata tramite l'imperativo ἄνωχθι, che Gregorio usa per invocare il Signore anche nell'*explicit* di *carm.* II,1,83 vv. 31-32 (Ἀλλά, Μάκαρ, μόθον ἴσχε, καὶ εὐδιώντ' ἄνωχθι / σοὶ τὰς ἀναίμους θυσίας πέμπειν ἀεὶ). Un possibile modello sembra da ricercare in *Il.* X,67 (φθέγγεο δ' ἢ κεν ἦσθα καὶ ἐγρήγορθαι ἄνωχθι). La salvezza auspicata da Gregorio è espressa con il verbo ἀρτεμέειν, parecchio raro e coniato proprio dal Nazianzeno. Egli lo usa, sempre in poesia, in *carm.* I,1,36 v. 24 (οἴκοθεν ἀρτεμέοντα), II,1,1 v. 389 (αὖθις δ' εἰς ἱερὴν πέμπους πόλιν ἀρτεμέοντα), II,2,3 v. 91 (Οὐδὲ γὰρ ἀρτεμέουσι τὰ φάρμακα), II,2,5 v. 223 (πρόφρων ἀρτεμέων τε <sup>215</sup>). Come già notato altre volte, il Cappadoce non manca di sottolineare la puntualizzazione temporale, stavolta mediante gli avverbi ὀψέ περ, che indicano tanto il rammarico per un tardivo intervento divino quanto la speranza che esso possa ancora verificarsi. L'impiego combinato di questi

---

<sup>214</sup> Cfr. Pulleyn, p. 133.

<sup>215</sup> Cfr. Moroni, p. 265.

avverbi si riscontra anche in *Il.* IX, 247-248 (ἀλλ' ἄνα εἰ μέμονάς γε καὶ ὀψέ περ υἱας Ἀχαιῶν / τειρομένους ἐρύεσθαι ὑπὸ Τρώων ὀρυμαγδοῦ), *Od.* XXIII,7 (ἦλθ' Ὀδυσσεὺς καὶ οἶκον ἰκάνεται, ὀψέ περ ἐλθῶν) e in *Ap. Rhod.* I,251-252 (Δειλὴ Ἀλκιμέδη, καὶ σοὶ κακὸν ὀψέ περ ἔμπης / ἦλυθεν). Gregorio riprende tale *iunctura* anche in *carm.* II,1,73 vv. 5-6 (Ἀλλά, Μάκαρ, ἐλέαιρε, καὶ ὀψέ περ, ἐσθλὸν ὀπάζοις / ζωῆς ἡμετέρης λείψανον εὐμενέων) e II,2,7 v. 252 (Τοῦνεκεν εἷξατ' ἔμοιγε, καὶ ὀψέ περ εὖ φρονέοντες).

**σὸς λόγος ἐστὶν ἄκος:** Il distico si chiude con un secondo riferimento diretto a Cristo, cui Gregorio si rivolge con il pronome di seconda persona. In questo *hemiepes* viene espresso un concetto fondante della cristologia gregoriana, chiamando in causa il λόγος<sup>216</sup>. La parola di Cristo, dice il Nazianzeno, è medicina. Nell'ambito di questo distico di raccordo tra la prima e la seconda parte del carne, il termine ἄκος costituisce un'efficace cerniera, in quanto si riveste di un duplice significato. Innanzi tutto, è da considerarsi riferito al lamento dei versi precedenti, cui procura una valida soluzione; al contempo, anticipa la descrizione di Cristo come ἰατρός data nei versi successivi<sup>217</sup>, occupati da varie citazioni neotestamentarie in cui si ricordano i miracoli di guarigione cui aspira Gregorio.

In questo contesto, inoltre, anche il termine λόγος acquisisce un valore ambivalente, poiché si riferisce tanto alla Scrittura che il Nazianzeno sta per citare quanto al παράδειγμα su Giobbe già citato: la parola di Dio, intesa *lato sensu* come testo sacro cui attingere, è rimedio e, più specificamente, la parola pronunciata da Cristo per compiere il miracolo, come sottolineato nei versi successivi (vv. 70: ἔγρεο e 72: πῆγνυσο).

---

<sup>216</sup> Cfr. Hofer, p. 59: «Gregory's love for the Word shapes not only his use of words but also his entire life».

<sup>217</sup> Gesù è definito da Gregorio ὁ πάντων ἰατρός in *or.* 8,18.

### vv. 69-78: *Exempla* neotestamentari

Questa sezione di versi, composta da cinque distici, costituisce il maggiore blocco di παραδείγματα del carne, la sezione in cui l'intertexto scritturistico si manifesta in modo più evidente. Gregorio cita cinque parabole tra quelle in cui si manifesta maggiormente la potenza di Cristo nel vangelo, selezionate con la funzione di identificarsi con i rispettivi protagonisti<sup>218</sup>. Si tratta della resurrezione di Lazzaro, della guarigione del paralitico e dell'emorroissa, dell'incontro con la Cananea, della tempesta sedata. Al di là del fatto che le parabole menzionate possano corrispondere a dei reali sintomi della malattia del Nazianzeno o meno<sup>219</sup>, si nota che l'ordine con cui questi episodi risponde a una elaborazione retorica compositiva che li pone secondo una sequenza di *anticlimax* verso la redenzione: se nella prima parabola Gregorio si paragona a un morto, nelle successive due è un malato che deve essere guarito, poi un peccatore che ha grande fede, infine un discepolo vicino a Gesù stesso. Si ha un'evoluzione anche nell'approccio che ha Gregorio stesso nel richiedere la salvezza, poiché nel primo *exemplum* si trova in uno stato di totale passività dato dalla morte, nel secondo deve essere condotto a Cristo per via dell'impossibilità di muoversi, nel terzo fa un gesto per avvicinarsi a Dio, nel quarto si presenta come supplice e nell'ultimo si trova nella condizione di privilegio di condividere lo stesso spazio con Cristo in una situazione di emergenza.

Da un punto di vista strutturale, si nota un grande equilibrio compositivo, che assegna a ciascuna parabola lo spazio di un distico. Ogni distico, inoltre, ha delle ben precise proporzioni interne, che saranno di volta in volta analizzate: in linea generale, però, si può già affermare che l'esametro si apre con un'allusione autoreferenziale al proprio

---

<sup>218</sup> Cfr. Sykes, p. 1129: «Many of the biblical passages in the *Historica* show [...] Gregory's desire to identify himself with characters and situations in scripture».

<sup>219</sup> Cfr. Milovanović, *Leprosy*, p. 276: «We cannot be sure how far and how accurately they [*scil.* biblical images] reflect his own state of physical and mental health».

coinvolgimento nell'episodio evangelico, nei cui protagonisti di volta in volta Gregorio si riconosce (eccetto che al v. 77), poi viene espressa la preghiera con un imperativo, generalmente preceduto da ἀλλά, e il pentametro si conclude con la descrizione del positivo esito che l'intervento divino potrebbe produrre, perché testimoniato dalla Scrittura. Si osserva, dunque, che ogni singolo distico, sapientemente architettato come un *unicum* in sé concluso, racchiude un'intera preghiera articolata nelle tradizionali tre parti, poiché si riconosce l'imperativo di epiclesi, l'*exemplum* e l' εὐχή vera e propria data dalla citazione di ciò che si vuole ottenere da Dio.

Si segnala, inoltre, che questa sezione del carne è l'unica interessata dalla tradizione indiretta del commentario di Cosma, che tramanda e spiega i vv. 63-66, 69-78<sup>220</sup>; di quest'apporto è stato tenuto conto nella definizione del testo critico qui offerto.

v. 69 Λάζαρος ἐν νεκύεσσιν ἐγὼ νέος: Il primo *exemplum* evangelico propone un'identificazione diretta tra il poeta e il personaggio di Lazzaro (Gv. 11,1-44). Non sembra casuale quest'accostamento, che si configura quasi come una *captatio benevolentiae* nei confronti di Cristo: Lazzaro, amico di Gesù<sup>221</sup>, ha ricevuto il miracolo di risvegliarsi quando tutti lo credevano morto e allo stesso modo Gregorio è certo di ottenere la salvezza del corpo e dell'anima, in virtù della propria vicinanza al Signore, già ricordata ai vv. 23-24. Il passo evangelico relativo alla risurrezione di Lazzaro sembra essere molto significativo per il Nazianzeno, che lo cita come *exemplum* in più punti della propria opera. Tra questi, si ricordano *carm.* I,1,23 v. 9 (Τέτρατον ἡμαρ ἔην καὶ Λάζαρος ἔγρετο τύμβου), I,1,27 v. 90 (Λάζαρος ἐνθάδ' ἔοιμι, καὶ ὕστερον), II,1,1 vv. 96-98 (Τρεῖς δέ σοι ἐκ νεκύων φάος ἔδρακον, ὡς γὰρ ἄνωγας· / ἄρχοντος θυγάτηρ, χήρης πάϊς, ἐκ δὲ τάφοιο / Λάζαρος ἡμιδάϊκτος· ὁ τέτρατος αὐτὸς ἔοιμι), II,1,1 vv. 593-

---

<sup>220</sup> Cfr. Lozza, *Cosma*, pp. 212 s.

<sup>221</sup> Cfr. Gv. 11,5: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον.

594 (ἐκ νεκύων δὲ / αὐθις ἀναστήσειας ὀδωδότα), II,1,19 vv. 97-98 (ἄρχοντος θυγάτηρ, χήρης πάϊς, ἐκ δὲ τάφοιο / Λάζαρος ἡμιδάϊκτος· ὁ τέτρατος αὐτὸς ἔοιμι), II,1,68 vv. 77-78 (Ὡς Λάζαρόν με τετραήμερον, τάφων / ἐξήγαγες βοήσας). Il riferimento a Lazzaro si integra bene nel tessuto del carme grazie alla specificazione ἐν νεκύεσσιν, poiché il poeta aveva precedentemente precisato che il grado di deperimento dato dalla vecchiaia e dalla malattia si approssima decisamente alla morte (v. 55: παντ' ἔθανε ζώντι). Il nesso ἐν νεκύεσσι è già omerico (*Il.* V,397, X,349, *Od.* XII,383) e Gregorio lo impiega anche in *carm.* I,2,9B v. 45 = I,2,9 v. 129.

Da un punto di vista retorico, il Nazianzeno organizza il verso come una metafora con rapporto logico (b) = (a): il verbo εἶμι è sottinteso ed è presente un aggettivo “attualizzante”, secondo un procedimento tipico delle metafore gregoriane <sup>222</sup>, adottato, per esempio, in *carm.* II,1,1 v. 128 (μείλιχος, ἡδυεπής, Μωσῆς νέος ἢ τις Ἀαρών) e II,1,19 v. 31 (Ἄλλος Ἰώβ νέος εἶμι).

**vv. 69-70 ἀλλὰ βόησον· / «Ἐγρεο», καὶ ζήτω σοῖσι λόγοισι νέκυσ:**  
Dopo la dieresi bucolica, l'avversativa ἀλλὰ introduce il secondo imperativo del carme rivolto a Cristo, con cui il Nazianzeno vuole qui instaurare un dialogo. La forma βόησον è piuttosto rara (Gregorio la usa solo in questo carme) e non sembra attestata nella letteratura non cristiana, ma trova impiego in alcuni passi veterotestamentari e nei relativi commenti patristici e bizantini. Si ricordano, in particolare, *Is.* 40,6 (φωνὴ λέγοντος Βόησον· καὶ εἶπα Τί βοήσω;) e 54,1 (ῥήξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ὠδίνουσα). Tale imperativo sostituisce icasticamente, nell'allusione evangelica, l'espressione ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν (*Gv.* 11,43). Il testo giovanneo continua con δεῦρο ἔξω, che Gregorio rende con l'imperativo ἔγρεο. Questa forma verbale è la stessa con la quale il Nazianzeno racconta che i discepoli pregarono Gesù di svegliarsi in occasione della tempesta che li colse in barca (*Mt.* 8,23 ss.), in *carm.* I,1,28 v. 3 (Δείματί τε πλωτῆρες ἀνίαχον· ἔγρεο,

<sup>222</sup> Cfr. Demoen, *Exempla*, p. 164.

Σῶτεσ). La potenza dell'intervento di Cristo è espressa dal riferimento alla sua parola, poco prima definita ἄκος (v. 68); σοῖσι λόγοισι, dunque, riprende σὸς λόγος del precedente pentametro, di cui condivide significato e sede metrica, ed è una ripetizione senz'altro voluta che contribuisce a conferire armonia alla struttura generale del carme. La coerenza semantica è garantita, all'interno del distico, dall'aggettivo νέκυς, in chiusura del pentametro, che forma un poliptoto con il νεκύεσσιν di v. 69.

Si nota, inoltre, che l'imperativo ζήτω, alla terza persona, conferisce un certo distacco alla narrazione, che viene riportata al tempo in cui è avvenuto il miracolo, allontanandosi un po' dal presente del poeta e dal precedente ἐγώ.

**v. 71 Λυσιμελής νέος εἰμί ὁ λέκτριος:** Come al v. 69, Gregorio si paragona in questo distico a un personaggio evangelico, e impiega il medesimo schema compositivo, in cui prima si richiama il passo scritturistico, poi c'è il riferimento alla prima persona (qui εἰμί invece di ἐγώ), accompagnato da un aggettivo attualizzante che riallaccia l'*exemplum* al presente <sup>223</sup>. L'episodio citato è quello del paralitico che riprende a camminare, presentato dai sinottici in *Mt.* 9,1 ss., *Mc.* 2,1 ss., *Lc.* 5,17 ss., *Gv.* 5,1 ss. Un *locus parallelus* è da identificare in *carm.* II,1,19 vv. 94-95 (Τρεῖς δ' ἄρα λυσιμελεῖς, ὃ τε λέκτριος, ὅς τ' ἐπὶ πηγῇ, / ἦν τε πνεῦμ' ἐπήδησεν ὁ τέτρατος αὐτὸς ἔοιμι), in cui il poeta si augura di poter beneficiare di un quarto miracolo di guarigione dopo quelli citati <sup>224</sup>; l'episodio è ricordato anche in *carm.* I,1,20 v. 8 (Ἐκτον, ἔην κλίνην ἦρε βαρὺς μέλεσιν), nell'elenco di parabole tratte dal vangelo di Matteo.

È interessante la scelta di impiegare l'aggettivo λυσιμελής con valore sostantivato, attribuendogli un significato nient'affatto comune nell'ambito

---

<sup>223</sup> A questo proposito, non si comprende la traduzione «A young paralytic am I» (cfr. Abrams Rebillard, p. 406): l'aggettivo νέος non attiene qui al concetto di giovinezza ma di novità (al v. 69, giustamente, la studiosa traduce «A new Lazarus among the dead am I»).

<sup>224</sup> Cfr. Simelidis, p. 214.

della letteratura greca. Questo vocabolo, diversamente, viene spesso attribuito al sonno (*Od.* XXIII, 342-343: οἱ γλυκὺς ὕπνος / λυσιμελής ἐπόρουσε), alla morte (*Eur. Suppl.* 46: θανάτωι λυσιμελεῖ), alla sete (*Theogn.* I, 838: δίψα τε λυσιμελής καὶ μέθυσις χαλεπή), o ad Eros (*Hes. Th.* 120-121: ἠδ' Ἔρως, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής; *Sapph. fr.* 130,1 V.: ἔρος δηῦτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει). Un'occorrenza dell'aggettivo con un significato che si avvicina a quello del passo in oggetto è da riscontrare in *Hedyl. AP.* XI,414.1-2 (Λυσιμελοῦς Βάκχου καὶ λυσιμελοῦς Ἀφροδίτης / γεννᾶται θυγάτηρ λυσιμελής ποδάγρα), in cui l'aggettivo è parimenti riferito a una situazione di infermità. Λέκτριος, invece, è un neologismo coniato dal Nazianzeno, che si riscontra solo in questo verso e in *carm.* II,1,19 v. 94.

**vv. 71-72 ἀλλὰ βόησον· / «Πήγνυσο», καὶ κλίνην βήσομαι ὑψὶ φέρων:** Dopo aver esposto il tema dell'*exemplum*, Gregorio esterna la preghiera corrispondente secondo lo schema ormai noto (cfr. v. 69). La ripetizione di ἀλλὰ βόησον è significativa perché manifesta la ripetitività tipica dell'orante nelle preghiere<sup>225</sup>. L'imperativo πήγνυσο, invece, non risulta usato mai prima che in questo passo, mentre si possono riscontrare dei paralleli in cui è impiegata la forma attiva πῆξον nell'ambito di preghiere, come *carm.* II,1,20 v. 1 (Πῆξόν με, Χριστέ), II,1,68 vv. 79-80 (ἀλλά, Χριστέ μου, / καὶ σάρκα τήνδε πῆξον). Πήγνυσο è armoniosamente inserito nel contesto del carne poiché rappresenta, da un punto di vista semantico, l'opposto –dunque la soluzione– del precedente λυσιμελής: le membra, consunte dalla malattia e dall'attacco demoniaco (cfr. v. 16: τηκεδανὴ μελέων), possono essere rinsaldate dalla parola di Cristo. Si nota, tuttavia, che tale imperativo altera il dettato evangelico, che prevede il comando ἔγειρε da parte di Cristo (*Mt.* 9,6, *Mc.* 2,11, *Lc.* 5,23): è interessante osservare che si tratta dello stesso verbo che il Nazianzeno impiega per

<sup>225</sup> Cfr. Pulleyn, p. 134: «The repetition is meant to add force to the utterance».



narrare la guarigione di Lazzaro, due versi prima, adattando la forma in ἔργου *metri causa*. L'alterazione determinata dalla scelta lessicale di Gregorio è in qualche modo sanata dall'anonimo autore di *Paraphr. 2*, che cita alla lettera *Gv. 5,14* (ἴδε, ὑγιῆς γέγονας). Il distico si chiude con una parafrasi dell'epilogo della parabola (cfr. *Mt. 9,7*: ἐγερθεῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ). Uno spoglio delle occorrenze dell'avverbio ὕψι nel *corpus* del Cappadoce mostra che esso è generalmente usato in combinazione con φέρω, con le cui forme verbali è posto in fine di verso, come in *carm. I,2,2 v. 236* (Χριστοῦ καταντίον ὕψι φέρεσθαι), *I,2,15 v. 62* (πλάστιγξ, ἡ δ' ἀγαθῶν, ἔμπαλιν ὕψι θεοί), *I,2,17 v. 6* (καὶ κτέαρ οἶον ἔχει σταυρόν, ὃν ὕψι φέρει), *II,2,3 v. 74* (καὶ κλέος ἐσθλὸν ἔχοντα μετ' ἀνδράσιν, ὕψι φέρεσθαι), *II,2,7 v. 13* (Ἄλλοι δ' αὖ γραφίδεσσι μετήρορον ὕψι φέροντες). In particolare, il riferimento alla croce espresso nel passo di *carm. I,2,17* sembra creare un interessante parallelo tra la lettiga del paralitico risanato e il simbolo cristiano per eccellenza, portato in alto in modo trionfante e definito altrove da Gregorio come la propria gloria (cfr. *carm. II,1,55 v. 13*: σταυρὸς ἐμοὶ τὸ κλέος).

**vv. 73-74 Σῶν κλέπτω θυσάνων παλάμαις ἄκος, ἀλλὰ ῥέεθρον / αἵματος ἴσχε τάχος σαροῦ μαραινόμεναις:** In questo distico si nota un primo grado di evoluzione rispetto alla struttura impiegata nelle due precedenti coppie di versi, in quanto viene narrata un'azione del Nazianzeno più che un semplice *status* di passività. La terza parabola ricordata dal poeta è quella della guarigione dell'emorroissa, tramandata in *Mt. 9,20 ss.* e in *Lc. 8,43 ss.* Un riferimento al potere salvifico del mantello di Cristo, grazie al quale il miracolo ricevuto dalla donna è esteso a chiunque tocchi le frange del manto di Gesù, si ritrova anche in *Mt. 14,36* e in *Mc. 6,56* (καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα μόνον ἄψωνται τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· καὶ ὅσοι ἤψαντο διεσώθησαν). La parabola dell'emorroissa guarita per la sua fede doveva costituire per Gregorio un *exemplum* particolarmente

significativo, come testimoniano le numerose circostanze in cui egli la ricorda nelle proprie opere. È il caso, tra gli altri, di *carm.* I,1,20 v. 9 (Ἐβδομον, ἀψαμένης πηγὴν σχέθεν αἰμορροῦσης), I,1,21 vv. 6-7 (καὶ αἱματόεσσαν ἔπαυσε / πηγὴν), I,1,22 v. 9 (Αἵματος ἔσχε ῥύσιν), I,2,2 vv. 510-512 (ὡς πάρος αἱματόεντα ῥόον σχέθεν αἰμορροῦσης / ἀψαμένης· κλέφθη γὰρ ἐκὼν Θεός, ἡ δὲ ῥεέθρων / ἀυαλήη πηγὴ τῆμος θάλεν, εὖτ' ἐμαράνθη), II,1,1 v. 584 (Εἶπὲ καὶ αἱματόεσσα ῥύσις λήξειε τάχιστα), II,1,46 vv. 25-26 (Εἰ μὴ μοι στήσειας ἀτασθαλίην τε ῥόον τε, / τῶν καθαρῶν Χριστοῦ δραξαμένη θυσάνων), II,2,1 vv. 239-240 (Γούνατα δ' ἐρώσαντο, καὶ ἀδρανίης λελάθοντο, / εὐσθενέων Χριστοῦ δραξάμεναι θυσάνων), *or.* 8,18 (μιμεῖται τὴν τοῖς κρασπέδοις Χριστοῦ ξηράνασαν πηγὴν αἵματος), 40,33 (Ἦψω γὰρ τῶν Χριστοῦ κρασπέδων, καὶ τὴν ῥύσιν ἔστησας).

**Θυσάνων...ἄκος:** Si nota una particolare accuratezza nella scelta lessicale, che prevede una *variatio* rispetto al modello, per favorire una certa continuità con il contesto. Gregorio, infatti, si riferisce alle frange del mantello di Cristo, cui si aggrappa la donna malata, con il sostantivo θύσανος, mentre nella Scrittura si legge κράσπεδον (*Mt.* 9,20, *Lc.* 8,44). Il richiamo intratestuale, invece, è dato dalla menzione dell' ἄκος, che rimanda al v. 68: laddove Gregorio cercava rimedio che potesse provenirgli dalla parola di Dio egli lo trova entrando metaforicamente *nella* Parola e identificandosi nel gesto di un personaggio evangelico. La *iunctura* θυσάνων ἄκος, inoltre, costituisce un patente caso di metonimia, in cui il procedimento retorico di slittamento di significato è applicato due volte: le frange (accompagnate dal possessivo σῶν) rappresentano per sineddoche l'intero mantello, mentre il rimedio rimanda alla parola con cui Cristo guarisce. Non passa inosservato anche il sostantivo παλάμαις, che pure concorre a conferire un'organicità di fondo al carne, riprendendo (per contrasto) v. 47.

**σαρξὶ μαραιομέναις:** La cruenta allusione alle carni martoriate richiama la condizione di estremo deperimento lamentata nella prima parte del carne e aggiunge un dettaglio autobiografico che è estrinseco rispetto all'*exemplum* neotestamentario citato ma funzionale alla continuità semantica del carne. Tra gli altri passi in cui Gregorio impiega il verbo μαραίνω, si ricordano *car. I,2,3 v. 91* (Μαραίνεται τὸ κάλλος), in cui esso è riferito alla caducità della bellezza esteriore, e *II,2,4 v. 196* (φλόξ καλάμης ἀνιούσα, μαραιομένη τε τάχιστα), in riferimento all'effimera fiamma nata dalla paglia, che subito si consuma.

**vv.75-76 Σοὶ δ' ὑποκάμπτομ' ἔγωγε, τεὸν λάχος, ὡς Χαναναία, / γυρὸν ἔχουσα δέμας, ἀλλ' ἀνάειρέ μ', Ἄναξ:** In questo distico viene presentato il quarto *exemplum* della serie, la parabola della donna cananea che chiede la guarigione per la figlia vittima di un demonio (*Mt. 15,22 ss.*)<sup>226</sup>. Si tratta di un episodio biblico che Gregorio cita anche in *or. 39,17* (ὅς συγκύπτει κατὰ τὴν Χαναναίαν, καὶ ζητεῖ φιλανθρωπίαν, καὶ ψίχας, κυνὸς τροφήν ἄγαν λιμώττοντος), *40,33* (χθὲς ἦσθα Χαναναία ψυχὴ, καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας συγκύπτουσα· σήμερον ἀνωρθώθης ὑπὸ τοῦ Λόγου), *car. I,1,20 v. 19* (Χαναναίας πνεῦμ' ἐδίωξε). Nella composizione di questa coppia di versi deve aver influito anche il ricordo di *Lc. 13,11* (καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα ὀκτώ, καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές), soprattutto nella specificazione γυρὸν ἔχουσα δέμας, come viene già notato dal Caillau<sup>227</sup>; la perentoria affermazione dello studioso, per il quale Gregorio confonderebbe le proprie fonti bibliche e citerebbe erroneamente la parabola della Cananea, deve essere però attenuata alla luce della constatazione che il Cappadoce sembra

---

<sup>226</sup> Per un approfondimento su questo passo evangelico, cfr. Jackson, *passim*.

<sup>227</sup> Cfr. *PG 37,1390*: «Videtur confundere mulierem de qua scribit Lucas, quod erat inclinata, nec omnino poterat sursum respicere, cum Chananæa, quacum nihil convenit. Nulla enim mentio apud Lucam, quod Chananæa fuerit mulier inclinata».

mescolare in vari passi diverse fonti, in modo più o meno consapevole <sup>228</sup>. L'atteggiamento del Nazianzeno è qui più attivo rispetto a quello delle precedenti parabole, perché egli si descrive volutamente prostrato in attesa di ottenere riposta da Cristo, in atteggiamento da supplice. Nonostante nel carne non venga citata tutta la pericope evangelica, inoltre, si ricorda che nel passo del vangelo di Matteo in oggetto intercorre un dialogo tra Gesù e la Cananea, che viene esaudita grazie alla sua fede e alla sua perseveranza nel rivolgersi a Dio: l'allusione a questo episodio sottintende, dunque, l'affermazione della propria fede da parte di Gregorio, che non si stanca di pregare sperando nella salvezza.

**ὑποκάμπτομαι:** L'impiego di tale verbo è in generale piuttosto limitato e Gregorio se ne serve solo in questo passo. L'unico parallelo classico, in un contesto che richiama l'adorazione ma in cui il verbo ha un significato differente, è da ricercare in Aesch. Ag. 785-787 (πῶς σε σεβίξω / μήθ' ὑπεράρας μήθ' ὑποκάμψας / καιρὸν χάριτος). Accettare la lezione ὑποκάμπτω δ', pur tradata da un codice autorevole quale è L, restituirebbe un testo inaccettabile sotto il profilo metrico.

**τεὸν λάχος:** In quest'incidentale, posta non a caso tra due pause importanti del verso come la cesura B1 e la dieresi C2, Gregorio si definisce parte ed eredità di Dio, assimilandosi a una tradizione veterotestamentaria ben attestata. Il popolo del Vecchio Testamento, infatti, è considerato in più passi eredità di Dio, come in Es. 15,17 (εἰσαγαγὼν καταφύτευσον αὐτοὺς εἰς ὄρος κληρονομίας σου), Dt. 9,26 (καὶ εὐξάμην πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπα Κύριε κύριε βασιλεῦ τῶν θεῶν, μὴ ἐξολεθρεύσης τὸν λαόν σου καὶ τὴν μερίδα σου), Ps. 15,5 (κύριος ἡ μερίς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου), Ps. 27,9 (σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν

---

<sup>228</sup> Cfr. Demoen, *Exempla*, p. 237: «Gregory handled the Bible text quite freely, and did not check each reference when quoting or retelling passages from it. The inaccuracies which may result from this form one of the reasons for the uncertain identification of some exempla».

κληρονομίαν σου), *Mi.* 7,14 (Ποίμαινε λαόν σου ἐν ῥάβδῳ σου, πρόβατα κληρονομίας σου). Al contrario, Dio stesso si definisce eredità del popolo di Israele in *Num.* 18,20 (ἐγὼ μερίς σου / καὶ κληρονομία σου ἐν μέσῳ τῶν υἰῶν Ἰσραηλ). Il Nazianzeno recepisce quest'idea scritturistica e abbina il sostantivo *λάχος* (impiegandolo solo in poesia) all'idea dell'uomo come possesso di Cristo in parecchi passi, tra cui *carm.* I,1,8 v. 37 (ὥς κεν ἀναστήσειεν ἐὸν λάχος<sup>229</sup>), I,2,1 v. 12 ([Παρθενίη,] Χριστοῦ λάχος), II,1,1 vv. 422-423 (Σὸς γὰρ ἔγωγε / λάτρεις, σὸν δὲ λάχος), II,1,54 v. 16 (Αὐτὰρ ἐγὼ Χριστοῖο λάχος).

**Ἄναξ:** Riprendendo la considerazione che in questa sezione del carne Gregorio articola ogni distico come una preghiera, è notevole che in questa coppia di versi egli pone l'apostrofe a Cristo alla fine del pentametro, ribaltando la struttura usuale della preghiera che si apre con l'epiclesi alla divinità: Gregorio, così facendo, vuole sottolineare che invoca Dio solo dopo essersi prostrato a lui. Questa è, inoltre, l'unica allocuzione diretta a Cristo in questa serie compatta di dieci versi, nonché la prima del carne. Il vocativo ἄνα(ξ) è particolarmente diffuso nelle preghiere di Gregorio, che spesso vi associa l'invocazione Χριστέ. L'impiego di tale sostantivo sembra essere relativamente raro in ambito cristiano prima di Gregorio, benché conosca un floridissimo impiego nella poesia greca arcaica e classica<sup>230</sup>. Non a caso, il Nazianzeno ricorre al sostantivo ἄναξ solo in poesia, conferendogli una particolare valenza poetica e differenziandolo dai più generici θεός o κύριος. Si osserva, a riprova della sua importanza nell'economia del verso, che questo vocativo si trova spesso in *incipit* delle preghiere, come testimoniano i *carm.* I,1,36 vv. 1-2 = II,1,37 vv. 2-3 (Χριστέ ἄναξ, ὃς πάντα πέλεις σοῖσιν μερόπεσσιν / ἐσθλά), I,2,15 v. 109 (Χριστέ ἄναξ, λίτομαί σε, κακῶν ἄκος

---

<sup>229</sup> In questo verso è espressa l'idea che l'uomo, possesso di Dio, viene a lui sottratto dal Demonio e può essere reintegrato solo dall'avvento di Cristo (cfr. Moreschini-Sykes, p. 256).

<sup>230</sup> Cfr. Moroni, p. 198.

αὐτίκ' ὀπάζοις), II,1,1 v. 1 (Χριστὲ ἄναξ), II,1,13 vv. 140-141 (Χριστὲ ἄναξ, μή μοί τις ἀπαντήσῃεν ἀνίη / χαζομένῳ), *epigr.* 47,4 (Ἰλαθι, Χριστὲ ἄναξ). Più raramente, invece, esso chiude il verso, come accade in *carm.* I,1,36 v. 31 (Σοὶ ζῶ, σοὶ λαλέω, σοὶ δ' ἔζομαι, ὦ ἄνα Χριστέ), II,1,45 v. 350 (κύδεος οὐρανοῦ μοῖραν ἔχοιμι, ἄναξ), II,1,62 vv. 1-2 (Μή σου λαθοίμην, μηδέ μου λάθῃς, Ἄναξ, / Ἄναξ σοφῶν μέλημα, καὶ τρισσὸν φάος).

**v. 77 Πόντος ἄνω, σοὶ δ' ὕπνος ἔπι γλυκύς:** L'ultimo παράδειγμα di quest'elenco è riferito all'episodio del vangelo, narrato in tutti e tre i sinottici, in cui Gesù si addormenta in barca durante una tempesta in mare e i discepoli, preoccupati per la propria incolumità, lo svegliano, con il risultato che le acque vengono placate grazie a un miracolo; si tratta, dunque, di un riferimento a *Mt.* 8,23 ss., *Mc.* 4,35 ss., *Lc.* 8,22 ss. In questo verso manca un'esplicita attinenza con la propria esperienza autobiografica o una chiara identificazione del poeta con i discepoli che sono in barca con Cristo, tuttavia il riecheggiamento del contesto, dato dalla ripetizione della medesima struttura dei quattro distici precedenti, permette di inserire a pieno titolo quest'ennesimo *exemplum* nel novero dei παραδείγματα evangelici con cui Gregorio rappresenta la propria attuale condizione. L'allusione a una scena legata a una barca richiama l'immagine della nave che ha perso le sue giunture del v. 56 e anticipa la preghiera del v. 110, in cui il Nazianzeno chiederà a Cristo di custodire l'equilibrio della nave della propria vita; la menzione di un mare agitato, inoltre, deve senza dubbio richiamare alla memoria i passi in cui il Nazianzeno parla della propria esperienza personale e della tempesta cui sfuggì da giovane <sup>231</sup>.

Si noti, inoltre, la peculiare struttura sintattica del verso, in cui non sono presenti verbi; questa scelta è piuttosto insolita rispetto alle consuetudini stilistiche generalmente adottate in questo testo e la mancanza

---

<sup>231</sup> Cfr. Crimi, *Tempesta sedata*, *passim*.

di verbi nel verso è senz'altro funzionale ad esprimere la concitazione di un momento particolarmente delicato.

Alcuni dei numerosi passi in cui il Nazianzeno ricorda quest'episodio neotestamentario, talora abbinandolo o confondendolo con quello in cui Gesù cammina sulle acque (*Mt.* 14,22-33), sono: *car.* I,1,2 v. 72 (ὡς βροτὸς ὕπνον ἔδεκτο, καὶ ὡς Θεὸς εὐνάσε πόντον), I,1,20 v. 6 (Τέτρατον, οἶδμα μέγα εὐνάσε καὶ ἀνέμους), I,1,21 v. 5 (καὶ ἀνέμων λῆξεν μένος ἡδὲ θαλάσσης), I,1,22 v. 8 (Καὶ στήσεν ἀνέμους), I,1,28 vv. 1-6 <sup>232</sup>, I,2,25 vv. 61-63 (Εὐθὺς βόησον τῶν μαθητῶν ῥήματα· «Ἐπιστάτα, κλύδων με δεινὸς ἀμφέπει.» / Τίναξον ὕπνον, καὶ σὸν ἐξώσεις χόλον), II,1,1 vv. 591-592 (στορέσαις δὲ θάλασσαν / δειμαλέην), II,1,11 vv. 200-201 (Καὶ νῦν μαθητῆς ἐν σάλῳ· τίνασσέ μοι / τὸν ὕπνον ἢ πέζευε, καὶ στήτω φόβος <sup>233</sup>), II,1,46 vv. 49-50 (Ἄλλ' ἐπιβαίης / οἶδματος ἡμετέρου, καὶ σάλος αἶψα πέσοι), II,1,69 vv. 1-3 (Ἐπιστάτα, κλύδων με δεινὸς ἀμφέπει, / τὸν σὸν μαθητήν· Ἐξέγειραι, πρὶν θάνω. / μόνον κέλευσον, καὶ ζάλη τεθνήξεται), *epist.* 44,3 (Τίσιν Ἰησοῦς, ὁ Κύριος ὁ κοινός, τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς οὕτως ἐν καιρῷ βαπτιζομένοις ἐπέστη, ἵνα καὶ τὸ πέλαγος ἡμερώση καὶ τοὺς κινδυνεύοντας περισώσῃται), 80,2 (Χριστὸς καθεύδει), *or.* 4,13 (Τίς εἶπε τῇ θαλάσῃ· Σιώπα, πεφίμωσο;), 29,20 (Ἐβαρήθη μὲν ὕπνω), 37,2 (νῦν δὲ εἰς πλοῖον μεταβαίνει, νῦν δὲ ἐπιτιμᾷ ζάλαις). La descrizione di Gesù vinto da un dolce sonno, cui qui si aggiunge, intercalata, la specificazione (nel testo in anastrofe) ἐπὶ σοί, è applicata da Gregorio a se stesso in *car.* II,1,16 v. 1 (Εὐδὸν δὴ γλυκὺν ὕπνον); essa riprende un'immagine assai diffusa, che ricorre già più volte in Omero (come in *Il.* II,71= *Od.* VII,289: ἐμὲ δὲ γλυκὺς

---

<sup>232</sup> L'intero (breve) carme è dedicato al racconto della tempesta sedata; esso è probabilmente da considerare spurio (cfr. Demoen, *Exempla*, p. 61 n. 111 e Palla, *Ordinamento*, p. 172).

<sup>233</sup> In questo passo si allude anche all'episodio di Gesù che cammina sulle acque di *Mt.* 14,25 (cfr. Tuilier-Bady-Bernardi, p. 149). Così come nel verso in esame, qui il Nazianzeno ottiene un risultato positivo in seguito alla propria preghiera (cfr. Crimi, *Tempesta sedata*, p. 213).

ὑπνος ἀνῆκεν) e ha un fondamento veterotestamentario in *Eccl.* 5,11 (Γλυκὺς ὁ ὑπνος τοῦ δούλου, εἰ ὀλίγον, καὶ εἰ πολὺ φάγεται).

**vv. 77-78 ἀλλὰ τάχιστα / ἔγρευο, καὶ στήτω σοῖσι λόγοισι σάλος:**  
Ancora una volta, come spesso in questi versi, Gregorio affida a un imperativo l'importante compito di esprimere la relazione con Cristo. Particolarmente rilevante è questo ἔγρευο, che riprende, in anafora, l'*incipit* del v. 70, rappresentando così un ulteriore significativo esempio di richiamo intratestuale all'interno del carne. Se, appena sette versi prima, Cristo era invitato a fare svegliare il Lazzaro / poeta dalla morte, ora è il Nazianzeno stesso a urlare il medesimo imperativo a Dio, a suggello del fatto che il processo che si è definito di *anticlimax* è completato: Gregorio non ha bisogno di metafore che facciano da intermediarie ed è in grado di relazionarsi in prima persona con Dio, dopo essere stato guarito. Si segnala che, da un punto di vista lessicale, è qui ricordato *Mc.* 4,38 (ἐγείρουσιν αὐτόν), in cui si parla dei discepoli che svegliano Gesù in barca.

Uno sguardo di insieme al v. 78, inoltre, fa osservare che esso riecheggia in maniera molto fedele il v. 70, da cui si differenzia solo per l'imperativo στήτω<sup>234</sup> al posto di ζήτω e del sostantivo σάλος al posto di νέκυς; queste due variazioni, peraltro, lasciano inalterata la struttura di questo pentametro rispetto al precedente, che è qui chiaramente richiamato. Benché le ripetizioni siano tratto caratteristico di tutta la poesia gregoriana, in questo caso l'effetto di *Ringkomposition* sembra ricercato. Quanto all'avverbio τάχιστα, invece, si osserva che esso conosce un discreto impiego, da parte di Gregorio, in fine di verso, talora preceduto dalla congiunzione ἀλλά o seguito da un imperativo. È il caso di *epigr.* 87 vv. 5-6 (ἔτλημεν πανάποτμα, τέκος, τέκος· ἀλλὰ τάχιστα / δέξαι ἐς ἡμέτερον

---

<sup>234</sup> Il valore di quest'imperativo è confrontabile con quello assunto da στήτω in *carm.* II,1,11 v. 201: «l'autore sembra attingerlo direttamente dalle labbra di Cristo, quasi personificandosi in lui: il comando è certezza» (cfr. Trisoglio, *Autobiografia*, p. 158).



τύμβον ἐπειγομένους), *carm.* I,2,2 vv. 55-56 (ἀλλὰ τάχιστα / σώζεσθαι πρὸς ὄρος), II,1,55 v. 1 (Φεῦγ' ἀπ' ἐμῆς κραδίας, δολομήχανε, φεῦγε τάχιστα). Il v. 78 si ritrova, del tutto identico, anche in *epigr.* 4,4.

### vv. 79-88 Riflessioni sulla superbia e sulla malattia

Dopo la cospicua serie di *exempla* neotestamentari che interessa i vv. 69-78, Gregorio muta il centro tematico del carne e ritorna a un tono del tutto differente, avvicinandosi inizialmente al *θηῆνος* e sfociando poi in considerazioni di carattere più generale. Le divagazioni contenute in questi versi hanno un duplice fine e, da un lato, riguardano la legge di Dio che proibisce all'uomo di indulgere la superbia, dall'altro, esprimono un punto di vista cristiano sulla malattia e sulla sua accettazione. Tali riflessioni sono funzionali, rispettivamente, a fornire una giustificazione dottrinale e una contestualizzazione al velato attacco contro i propri nemici che seguirà ai vv. 95-100 e a somministrare un ulteriore insegnamento al popolo, che è ricordato mediante il riferimento agli umili dei vv. 89-90.

v. 79 Ἔστι μὲν ἄλγος ἔμοιγε, καὶ ἄψα νοῦσος ἔχουσα: Con questo esametro, non direttamente connesso con i versi precedenti, Gregorio opera un radicale cambiamento di prospettiva, ritornando alla descrizione della propria malattia. Contrariamente a quanto avviene nel resto del carne, in cui allo schema metrico del distico corrisponde una precisa disposizione della materia trattata, il pentametro che segue, nonché le successive riflessioni, non sono strettamente collegati all'esametro. La sua presenza sembra funzionale solo a fornire una struttura unitaria all'intero carne, richiamando il tema che più è stato sviluppato nella prima parte dell'elegia. Ecco così ricorrere dei vocaboli-chiave che avevano caratterizzato il *θηῆνος* di Gregorio, come il riferimento all' *ἄλγος* (cfr. v. 14) e alla malattia (cfr. v. 15) che attacca le membra (cfr. vv. 16 e 48). A differenza di questi passi,

tuttavia, le considerazioni sul proprio stato di malattia non sono collegate a un lamento ma si limitano ad una semplice constatazione. Questo non è un dettaglio casuale se lo si collega al v. 85, in cui il Nazianzeno dichiara di non rammaricarsi per la malattia, e ai vv. 86-88, in cui il male fisico è associato a un'idea di purificazione spirituale.

Alcuni *loci similes*, relativamente alla scelta di accostare i sostantivi νόσος e ἄψος, sono da riscontrare in Ap. Rhod. III,676 (ἢ νύ σε θευμοογίη περιδέδρομεν ἄψεα νοῦσος), a proposito della malattia amorosa patita da Medea, *carmin.* II,1,1 v. 13 (πολλοῖς δ' αὖ ψυχᾶς τε καὶ ἄψεα λύσαο νοῦσων), II,1,43 v. 27 (εἶ που καὶ σποδιή τις, ὀλωλότα θ' ἄψεα νοῦσῳ), II,1,45 v. 6 (οὐ νοῦσῳ στυγερῆ ἄψεα τειρόμενα).

**v. 80 Οὐ γὰρ δὴ βροτέων πάμπαν ἀμοιρέομεν:** Il pentametro di questo distico ha la funzione di introdurre le riflessioni che interesseranno i versi seguenti. Il γὰρ spiega il μὲν del verso precedente, da cui questo verso un po' si distacca. Il concetto di essere non del tutto inesperto delle cose umane riprende in parte quanto espresso ai vv. 19-22, a proposito del rifiuto dei beni terreni, che Gregorio dichiarava di conoscere ma di aver rifiutato dal momento della conversione. Il percorso di istruzione ad Atene, il periodo trascorso al fianco del padre alla guida della comunità cristiana di Nazianzo e, soprattutto, l'intensa e sfaccettata esperienza a capo della comunità nicena di Costantinopoli permettono al Nazianzeno di affermare la propria esperienza delle vicende del mondo, da cui, tuttavia, è costretto ad allontanarsi a causa della tarda età e della malattia. Il verbo ἀμοιρέω è un *hapax* nell'opera del Nazianzeno ed è degna di nota la sua presenza in clausola, in forte iperbato con la negazione οὐ dell'*incipit* del verso, con cui forma una litote.

**vv. 81-82 οὐτ' ἐγώ, οὐτε τις ἄλλος, ἐπεὶ Θεὸς ὧδε κελεύει, / μή τιν' ὑπερθε φέρειν ὄφρυν ἐπουρανίου:** Questo distico presenta l'affermazione, invero piuttosto stereotipata, che l'uomo non deve essere compiere atti di

superbia e innalzarsi al di sopra della divinità. Il sostantivo ὄφρως, oltre a indicare le sopracciglia, può essere riferito all'orgoglio<sup>235</sup>. Per la seconda volta, in questo carme, si fa riferimento a un comando di Dio, dopo quello del v. 67: se in quel caso l'allusione era a un passo neotestamentario (*Mt.* 22,34-40), qui si può leggere un rimando al primigenio divieto di attingere all'albero della conoscenza (*Gen.* 2,16-17), primo ordine dal quale discendono tutti gli altri comandamenti divini. Una scelta lessicale simile è operata in *carm.* I,2,29 v. 236 (οὐ γραπτῶν βλεφάρων ὄφρυν ὑπερθε φέρειν), passo in cui si riscontra il medesimo valore metaforico di ὑπερθε φέρειν<sup>236</sup>. Si segnala la lezione φωνήν (corretta *supra lineam* in ὄφρυν) tradata dal *codex descriptus* Iv: essa non è accettabile in quanto *lectio singularis* e, soprattutto, *facilior*.

**vv. 83-84 πάντας δ' ἐς μέγαλοιο Θεοῦ λεύσσοντας ἀρωγὴν / χριοῖ κέντρον ἔχειν πλεῖον ἐπ' εὐσεβίῃ:** In questo distico Gregorio precisa in cosa consiste il comandamento di Dio, ossia guardare verso di lui ed essere mossi alla pietà proprio in virtù della condizione di bisogno in cui ci si trova. Si nota subito una certa indulgenza alla ripetizione, dal momento che nell'esametro il poeta nomina nuovamente il Θεός (come al v. 81), rimarcandone la presenza e la volontà. L'aggettivo ad esso attribuito, μέγας, è quello usato anche per Χριστός al v. 25 e, nella sua apparente banalità, costituisce un epiteto di natura<sup>237</sup> e si ritrova assai frequentemente nell'opera gregoriana con la medesima funzione, tanto da poter essere considerato «fast eine stehende Wendung<sup>238</sup>». Il riferimento allo sguardo riprende quello del v. all' ὄμμα ζωοφόρον del v. 26, ma con una sostanziale differenza: se prima era citato solo l'occhio di Cristo che aveva cura del suo fedele, ora si chiede un maggior impegno a chi vuole essere cristiano, che

<sup>235</sup> Cfr. LSJ, s.v.

<sup>236</sup> Cfr. Knecht, p. 113.

<sup>237</sup> Cfr. Tuilier-Bady-Bernardi, pp. 138 ss.

<sup>238</sup> Cfr. Palla-Kertsch, p. 136.

deve rivolgersi egli stesso verso Dio che lo guarda. È significativo il fatto che l'idea della necessità di un pungolo che spinga ad agire meglio è espressa mediante il sostantivo κέντρον, che può trovare impiego anche per indicare i chiodi che appesero Cristo alla croce <sup>239</sup>. Nell'ambito della produzione poetica gregoriana, il v. 84 trova un parallelo in *carm.* I,2,1 vv. 274-275 (εὐσεβίης τε / κέντρον ἐν ἀλλήλοισι πόθῳ θήγοντες ὁμοῖον).

**v. 85 Ἀλλ' ἔμπης οὐ τόσσον ὀδύρομαι εἵνεκα νούσου:** La doppia avversativa ἀλλ' ἔμπης, dopo il μέν del v. 79 e il δέ dell'esametro del distico precedente, è usata inequivocabilmente con la funzione di marcare un cambiamento, come già altre volte nel corso del carme (cfr. l'anafora con l'incipit del v. 57). In questo caso il mutamento di tema sembrerebbe particolarmente drastico vista la contraddizione in cui cade Gregorio con quanto ampiamente lamentato in precedenza. Se ai vv. 15-16 veniva descritta in modo incisivo la malattia e in essa veniva riconosciuta la causa del θρηῆνος (v. 17: οἴσιν ἐπαιάζω), ora c'è una netta inversione di tendenza che porta il Nazianzeno ad affermare di non voler esternare il proprio gemito a causa del male fisico. La contraddizione è attenuata dalla corrispondenza tra οὐ τόσσον e ὀσσάτιον del v. 89 e si può spiegare considerando che Gregorio sembra aver superato la prima fase del carme, avendo già espresso la propria sfida al Maligno ed essendosi dichiarato certo di vincerla (vv. 57-61). Più che di incoerenza, dunque, si può parlare di evoluzione nel corso del medesimo testo e di passaggio da una condizione di lamento a una di pacata riflessione sulla condizione umana.

Da un punto di vista lessicale, si nota che il Nazianzeno ricorre a un verbo differente dall' αιάζω che più volte si era riscontrato all'inizio del carme. Il verbo ὀδύρομαι è impiegato in modo molto simile anche in altri passi poetici, come *carm.* II,1,1 v. 121 (Ἀὐτὰρ ἐγὼν οὐ τόσσον ὀδύρομαι), II,1,16 vv. 75-76 (Ὀσσον ἐγὼ νεόπηκτον ὀδύρομαι εἰσέτι καὶ νῦν / νηόν).

---

<sup>239</sup> Cfr. Lampe, s.v.

v. 86 νοῦσος γὰρ νοερώ̄ καὶ τινα ῥύψιν ἔχει: Questo pentametro introduce un'incidentale di tre versi, in cui viene significativamente manifestato il pensiero di Gregorio in merito alla malattia. Mentre fino ad ora l'infermità fisica era stata collegata solo alla propria vicenda autobiografica ed era stata presentata con il ruolo di strumento del Demonio e ostacolo per la pratica religiosa, in questa sede il Nazianzeno scrive con maggiore distacco e lascia emergere il teologo più che il poeta. Il v. 86, come detto, è saldamente legato ai due versi successivi, più che al corrispondente esametro, ma è senz'altro voluto il poliptoto νούσου / νοῦσος che intesse una continuità lessicale all'interno della coppia di versi del distico. Gregorio afferma qui la propria convinzione che la malattia è una forma di purificazione, esprimendo la concezione tipicamente cristiana secondo la quale al male fisico corrisponde un beneficio spirituale, sul modello del valore salvifico della croce di Cristo. Una visione simile si trova manifestata, altresì, in *carm.* II,1,84 v. 4 (ὄς δ' οἶδεν καὶ νοῦσον ἀρηγόνα). Il lessico usato è vicino alla terminologia medica, come dimostra il fatto che il sostantivo ῥύψις è impiegato sovente da Galeno per indicare la guarigione dalla malattia.

vv. 87-88 ἦς πάντες χατέουσι, καὶ ὅς μάλα καρτερός ἐστι / δεσμὸς γὰρ θνητοῖς καὶ τι μέλαν φορέει: Questo distico si focalizza sull'importanza della purificazione come forma di riscatto dalla caducità del mondo. La speculazione del Nazianzeno, come già ai vv. 80-84, si allarga alla condizione umana, partendo dalla generica necessità della ῥύψις e approdando a una riflessione sull'ontologia stessa dell'uomo. Spicca, innanzi tutto, il riferimento al καρτερός, in antitesi con la malattia di cui si è precedentemente discusso: il morbo fisico, dunque, è ridotto solo al rango di condizione contingente che rende possibile un processo di purificazione di per sé indispensabile *a priori* per chiunque. L'idea di necessità è espressa dal verbo χατέω, che Gregorio impiega solo in poesia. Il v. 88, invece, richiama

implicitamente un tema già trattato nella prima metà del carne, ossia la creazione. Così come nel caso della malattia, però, c'è anche qui un'evoluzione rispetto alla prima parte del testo: ai vv. 6-8 è presentata solo l'opera creatrice di Dio in se stessa, come miscuglio di natura secca e umida compiuto grazie alla potenza che dà vita. Il giudizio che il Nazianzeno ne dava non poteva che essere positivo, perché si mostrava un'opera tesa al bene (vv. 9-10); in questo contesto, invece, il delicato equilibrio tra *νοητός* e *αἰσθητός* (or. 38) è sfortunatamente perduto a causa dell'avvento del Maligno<sup>240</sup> e il *δεσμός*, già menzionato al v. 6, assume una connotazione differente. Questo sostantivo si riveste, infatti, di un significato ulteriore e si riferisce in questo contesto al vincolo tra corpo e anima<sup>241</sup>.

**vv. 89-100 Riferimento ad altre persone:** Nonostante il tono autobiografico sia nettamente prevalente nel carne, in alcuni passi il poeta allarga il proprio orizzonte includendo anche altre persone. È il caso, come si è visto, dei vv. 29-40, in cui ampio spazio è dato a ricordo dei fedeli costantinopolitani e al loro rapporto con il vescovo Gregorio. Analogamente, in questa fase del carne il Nazianzeno dedica sei distici a riflessioni su temi vari che riguardano diverse categorie di persone. In particolare, i vv. 89-90 sono occupati dalla preoccupazione pastorale per gli umili che non sono in grado di difendersi dal male, ormai privi della loro guida spirituale. I vv. 91-94, invece, presentano la descrizione di un comportamento ideale da parte delle persone forti che devono accettare la potenza di Dio pur non comprendendone appieno le ragioni. Per converso, i vv. 95-100 costituiscono un vibrante attacco di Gregorio agli eretici e agli atei, a cui viene rimproverata la mancanza di carità e l'arroganza di pensare che il mondo non sia stato creato da Dio ma abbia avuto origine spontaneamente.

---

<sup>240</sup> Cfr. Kalleres, p. 169.

<sup>241</sup> Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 185 n. 16.

**vv. 89-90 Preoccupazione per gli umili:** Per la seconda volta nel corso del carne, Gregorio espande il campo del proprio lamento e abbandona l'autoreferenzialità per ricordarsi (probabilmente) del popolo di Costantinopoli, rimasto orfano del proprio pastore. Questo tema vanta un parallelismo con i vv. 29 ss., grazie ai quali è possibile identificare gli *χθαμαλοί* cui che Gregorio qui genericamente menziona. Al contempo, un'interpretazione più generale è parimenti possibile, se si preferisce individuare in questi versi una riflessione sulla *condition humaine*. In questo caso, gli *χθαμαλοί* sarebbero tanto i *παῦροι* che hanno fede (vv. 91-94), quanto i *πολλοί* che hanno un'attitudine deprecabile verso Dio (e in questo caso vacillerebbe l'interpretazione qui proposta, che ravvisa in questi versi una critica ai sapienti).

**v. 89 ὄσσάτιον χθαμαλῶν περικήδομαι, ἄλγεα πάσχων:** All' *οὐ τόσσον* del v. 85, a cui a sua volta è riferita la forte avversativa *ἀλλ' ἔμπης*, è coordinato in questo verso *ὄσσάτιον*. Tale forma estesa di *τόσσον* è necessaria *metri causa* ed ha un impiego quasi esclusivamente epico. Se ne serve Omero in *Il.* V,578, e Apollonio Rodio in I,372 e 468. L'uso di correlare tale aggettivo con *τόσσοσ* come antecedente è da far risalire a Nic. *Th.* 570 (*τόσσον ἐπιστείβων λείπει βυθὸν ὄσσάτιόν περ*)<sup>242</sup>. Gregorio impiega questa forma in dodici passi poetici, in dieci dei quali essa si trova in corrispondenza dell'*incipit* del verso.

L'intensa preoccupazione per le sorti del popolo è espressa del verbo *περικήδομαι*, peraltro molto raro, che gode solo di tre occorrenze nella tradizione letteraria, entrambe in poesia. Esso è impiegato in *Od.* III,219 (*ὥς τότ' Ὀδυσσεὺς περικήδετο κυδαλίμοιο*), XIV,527 (*ὅττι ῥά οἱ βίτου περικήδετο νόσφιν ἐόντος*) e in Pind. *Nem.* 10,54 (*μάλα μὲν ἀνδρῶν δικαίων περικαδόμενοι*); nel primo passo esso si riferisce alla profonda apprensione di Atena per Odisseo, nel secondo alla cura per le proprie

---

<sup>242</sup> Cfr. LSJ, s.v.

sostanze, nel terzo al pensiero in favore degli uomini giusti. Il confronto con il dettato pindarico, in particolare, risulta fruttuoso, in quanto agli ἀνδρῶν δικαίων corrispondono nel nostro passo gli χθαμαλοί, entrambe categorie di uomini degni di rispetto e preoccupazione, nei rispettivi contesti poetici. Il Cappadoce ricorre all'uso del verso περικήδομαι solo in questo verso e in *carm.* I,2,2 v. 653 (Παρθενίη, σὺ δέ μοι περικήδεο, ὥς κεν ἐρῦμνή), in cui, però, al genitivo oggettivo di ascendenza omerica sostituisce il dativo<sup>243</sup>. L'aggettivo χθαμαλός (che il Nazianzeno usa solo in poesia), invece, ha qui valore sostantivato per indicare persone umili, come anche in *carm.* II,2,3 vv. 116-117 (Τοῖος ἐμοῦ Χριστοῖο μέγας νόμος, ὅς χθαμαλοῖσιν / εὐμενέει πάντεσσιν, ὑπερφιάλους ἀθερίζων).

Il tema della malattia è, ancora una volta, ripreso con la perifrasi ἄλγεα πάσχων, che richiama la menzione dei dolori dei vv. 14 e 79; tale *iunctura* è tipicamente omerica ed usata nove volte in questa forma in posizione clausolare, grazie alla propria forma metrica che ben si confà alla chiusura dell'esametro, come dimostrano, per esempio, *Il.* II,721, *Od.* V,13, XV,232, XIX,170. Gregorio ricorre a un nesso simile solo in *carm.* II,1,1 v. 155 (ἦδὲ νόμων στρεπτήσιν ἐν ἄρκυσιν ἄλγεα πάσχειν).

**v. 90 μή τις ὀλισθήσῃ πῆμασιν ἡμετέροις:** Questo pentametro esprime la motivazione della preoccupazione per gli umili espressa nel corrispondente esametro. È notevole, da un punto di vista stilistico, l'effetto chiastico che si crea tra i due versi. Nell'esametro, infatti, si parla di χθαμαλοί al plurale, mentre in questo verso di τις, al singolare; al contrario, il riferimento autoreferenziale è realizzato con un verbo al singolare al v. 89 (περικήδομαι), mentre nel pentametro si parla di πῆμασιν ἡμετέροις. Per quanto riguarda la menzione del popolo, tale passaggio non è semplicemente un virtuosismo letterario ma è funzionale a trasmettere un messaggio, in quanto si osserva che per la prima volta esso perde la

---

<sup>243</sup> Cfr. Zehles-Zamora, p. 271.



connotazione di massa indistinta di persone e viene sottolineato l'interesse del poeta per la salvezza di ciascuno, secondo una tradizione che affonda le sue radici nella parabola della pecora smarrita (*Mt.* 14,12-14, *Lc.* 15,4-7). La preoccupazione del vescovo per ogni singolo fedele, inoltre, ricorda quella di Dio per il poeta stesso, espressa ai vv. 9-10. Il Nazianzeno afferma che non vuole che neanche uno tra gli umili cada a causa dei problemi che non gli consentono di svolgere la propria attività pastorale. Le calamità a cui Gregorio fa riferimento sono da intendere come un elemento di raccordo tra quanto espresso finora nel corso del *carm.* e ciò che verrà menzionato successivamente. Questi *πήματα* sono infatti da interpretare come una sintesi dei precedenti motivi di lamento (la malattia, la vecchiaia, la distanza dal popolo costantinopolitano) e allo stesso tempo come un'anticipazione del riferimento ai *πολλοί*, che Gregorio attaccherà ai vv. 95 ss. Questo verso si ritrova identico anche in *carm.* II,1,27 v. 10, in un contesto più genericamente *trenodico*, dipendente da una preghiera (v. 9: Ἀλλά, μάκαρ, στήσόν με, καὶ εἰ κακόν, ἀλλ' ἰερεῖα).

**vv. 91-94 Riflessioni su chi ha fede:** Questi due distici sono dedicati alla descrizione del comportamento ideale da adottare da parte delle persone coraggiose, che devono sforzarsi di obbedire alla volontà di Dio lietamente anche quando non comprendono a cosa essa possa condurre. Tali versi sono strettamente correlati a quelli seguenti grazie alla correlazione, in antitesi, *παῦροι μὲν...πολλοὶ δέ* (v. 95)<sup>244</sup>, che richiama un'idea di selettività che è già evangelica (*Mt.* 7,13-14: Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης: [...] καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὕρισκοντες αὐτήν e *Mt.* 20,16: πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλητοί).

**v. 91 Παῦροι μὲν μερόπων κρατερόφρονες:** L'uso dell'aggettivo *κρατερόφρων* è un *hapax* nel *corpus* gregoriano ed è un composto in

---

<sup>244</sup> Sull'ascendenza omerica dell'antitesi tra gli aggettivi *παῦρος* e *πολύς*, cfr. Moroni, p. 109.

generale piuttosto raro. Esso viene attinto dal Nazianzeno direttamente dal lessico della poesia arcaica, come dimostrano le occorrenze in *Il.* X,184 (θηρὸς ἀκούσαντες κρατερόφρονος), *Od.* XVII,124 (ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ κρατερόφρονος ἀνδρὸς ἐν εὐνῇ), *Hes. Th.* 308 (ἦ δ' ὑποκυσαμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα), *Ibyc.* fr. 17,3 P. (κρατ]ερόφρ[ονι Πα]λ[λ]ιάδ), *Callin.* fr. 1,18 (λαῶι γὰρ σύμπαντι πόθος κρατερόφρονος ἀνδρός). Alla luce di queste occorrenze, non sembra accettabile la grafia *καρτερόφρονες* testimoniata da alcuni dei manoscritti che tramandano il carne. Tale aggettivo è impiegato nella tradizione letteraria precedente come epiteto riferito, tra gli altri, a Eracle, ai Dioscuri o a Odisseo <sup>245</sup>. Dal momento che le riprese di Gregorio non sono mai casuali ma tendono a intessere un dialogo intertestuale con il modello, sembra lecito ipotizzare che il poeta voglia operare un consapevole slittamento di significato volto ad attribuire una qualità tipica dei più forti eroi greci a coloro che riescono ad accettare la volontà di Dio. Il paragone che si instaura, peraltro, è corroborato dalla specificazione che i *κρατερόφρονες* (citati in una posizione centrale del verso, tra la cesura maschile e la dieresi bucolica) sono *παῦροι*, a fronte dei *πολλοί* (v. 95) che non hanno fede in Dio. La specificazione che pochi tra gli uomini sono saldi di cuore è resa con la *iunctura* *παῦροι μερόπων*, che sembra sia impiegata unicamente dal Nazianzeno, il quale la impiega anche in *carm.* I,1,3 v. 26 (*παύροισιν πινυτοῖσι φαεινόμενον μερόπεσσιν*) e II,1,1 v. 112 (*παύροισιν μερόπων ἐνθάδ' ὀδευομένην*).

**vv. 91-92 οἱ ῥα Θεοῖο / δέχυντ' ἀσπασίως πᾶσαν ἐπιστάσῃν:**  
 L'esametro e il pentametro di cui è costituito questo distico sono legati da un *necessary enjambement* e da un iperbato che fa corrispondere, collocati alla chiusura dei due versi, il genitivo di specificazione e il sostantivo a cui esso è riferito. Proprio *ἐπιστάσῃν* è il centro tematico del v. 92, il fulcro intorno a cui l'intero verso ruota: l'accettazione della provvidenza divina è posta come

---

<sup>245</sup> Cfr. LSJ, s.v.

condizione per essere definiti saggi. Si segnala che l'espressione δέχομαι ἀσπασίως occorre, nella letteratura precedente a Gregorio, anche in *Hymn. Hom. Ven.* 5-6 (τὴν δὲ χρυσάμπυκες Ὄραι / δέξαντ' ἀσπασίως, περὶ δ' ἄμβροτα εἴματα ἔσσαν), *Ap. Rhod.* IV,994-996 (οἱ δ' ἀγανῆσιν / Ἀλκίνοος λαοὶ τε θυηπολίησιν ἰόντας / δειδέχατ' ἀσπασίως); essa diventa piuttosto comune in periodo bizantino.

**ἀσπασίως:** L'avverbio ἀσπασίως, nelle opere del Nazianzeno, è appannaggio esclusivo della poesia ed è impiegato più volte in riferimento alla gioia con cui i protagonisti degli epigrammi funerari si allontanano dalla vita al momento che Dio li chiama a sé, come in *epigr.* 3,2, 47,2, 193,4. Nel passo qui analizzato tale avverbio è usato per esprimere la letizia data dal raggiungimento di una situazione migliore grazie all'obbedienza a Dio; in *carm.* II,1,1 vv. 617-618 (καὶ τήνδε φυγῶν ἐς δῶμα πέσησιν / ἀσπασίως), invece, esso descrive la serenità derivante dal rifugio trovato in una situazione di pericolo; in *carm.* II,1,10 vv. 27-28 (πάνθ' ἄμυδις, βασιλεία καὶ ἄστεα καὶ ἱερῆας / ἀσπασίως προφυγῶν), altresì, esso trova impiego in un contesto in cui si decantano i benefici di una vita tranquilla goduta allontanandosi dalle cose del mondo. Il confronto con i *loci paralleli* citati permette di dedurre che la gioia nell'obbedienza al Signore è motivata dall'allontanamento dai pericoli della vita, con un ennesimo riferimento autobiografico e richiamo intratestuale.

**ἐπιστασίην:** Il sostantivo ἐπιστασία, qui collegato alla potestà divina, viene utilizzato da Gregorio in una decina di passi, tra cui *carm.* I,1,7 v. 24 (ἄλλην ἄλλος ἔχοντες ἐπιστασίην παρ' ἄνακτος), in cui esso è riferito all'autorità regale, e *or.* 9,1 (τὸν δὲ οὐκ ἐνεγκόντα / τὴν τοῦ Σωτῆρος ἐπιστασίαν τε καὶ ἐνέργειαν), con lo stesso significato che ha nel verso in esame, *or.* 20,1 (ψυχῆς ἐπιστασίαν δέξασθαι), 21,7 (τῆς οἰκουμένης πάσης ἐπιστασίαν); in quest'ultimo passo, inoltre, come sovente nell'ambito della

letteratura patristica, ἐπιστασία può essere attribuito all'autorità esercitata dal vescovo nei confronti del popolo da lui guidato <sup>246</sup>.

**v. 93 τερπνῶν τε λυπρῶν τε, λόγον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἴσασι:** In questo verso continua la descrizione delle caratteristiche ideali che devono essere possedute da chi è saldo abbastanza da sostenere l'autorità di Dio nella propria vita. Interessante l'endiadi τερπνῶν τε λυπρῶν τε, che ha un parallelo in *carm.* II,2,7 vv. 39-40 (Πολλοῖς μὲν λυπροῖσιν ἐμὸν κέαρ ἀντεβόλησε, / πολλοῖς δ' αὖ τερπνοῖσιν ἀμοιβαδὶς ὠκυμόροισιν). Per l'interpretazione di questo verso si propongono tre possibili letture. Innanzi tutto, si potrebbero interpretare i due aggettivi τερπνῶν e λυπρῶν considerandoli dipendenti da ἐπιστασίην del verso precedente, al quale, dunque, si intreccerebbe per mezzo di un *unperiodic enjambement*. L'inarcatura del verso tra due distici è senz'altro più rara di quella tra un esametro e un pentametro della medesima strofe ma è stata già riscontrata, nel corso del presente carme, ai vv. 6-7. Il legame tra i vv. 92 e 93, in ogni caso, sembra confermato, a livello fonico, dall'assonanza in clausola tra πᾶσαν ἐπιστασίην ed ἐπὶ πᾶσιν ἴσασι. Il sostantivo ἐπιστασία costruito con il genitivo, inoltre, è senz'altro attestato <sup>247</sup>, benché Gregorio non se ne serva. Si segnala, con meno convinzione, la possibilità, che è stata avanzata, di concordare i due aggettivi con il μερόπων del v. 91 e di riferirli, dunque, ad uomini in condizioni piacevoli o luttuose <sup>248</sup>: gli aggettivi τερπνός e λυπρός, tuttavia, non vengono impiegati per indicare persone da Gregorio, che li usa normalmente in riferimento alla vita o alle condizioni di vita. Un'ulteriore ipotesi interpretativa consiste nel far riferire τερπνῶν τε

---

<sup>246</sup> Cfr. Lampe, *s.v.*, Sophocles, *s.v.*

<sup>247</sup> Cfr. LSJ, *s.v.*

<sup>248</sup> Cfr. Abrams Rebillard, p. 408: «Few among men are of strong mind, who then accept graciously all God's care, men happy or aggrieved, and who recognize reason in all matters even if God has hidden depths to His wisdom».

λυπρῶν τε, in posizione attributiva, a λόγον<sup>249</sup>; questa lettura collega la fede in Dio a ogni circostanza della vita, ma la sua accettazione sembra ostacolata dalla presenza del δέ. La prima interpretazione è stata scelta nella traduzione qui proposta. Il dominio del λόγος su ogni cosa si manifesta in termini simili anche in *carm.* II,1,1 vv. 287-288 (Λόγος δ' ἐπὶ πᾶσιν ἔκειτο / εἰκόν' ἄγων πρὸς ἄνακτα).

v. 94 εἰ καὶ κρυπτὸν ἔης βένθος ἔχει σοφίης: Questo verso si riscontra uguale in *carm.* II,1,45 v. 192, in un contesto in cui, similmente, Gregorio ricorda il fatto che sono pochi i puri che sanno comprendere la pura sapienza divina (vv. 194-196: ὄν περὶ ὀλίγοι / ὄμμασιν ὀξυτάτοισι διαυγέες ἐκ βίῳ, / καὶ καθαροὶ καθαρῆς ἀπτόμενοι σοφίης). Con un cambio di soggetto, in questo pentametro il protagonista diventa il Θεός menzionato al v. 91. Questo mutamento è funzionale a rimarcare l'importanza dell'azione divina in vista dei versi successivi, in cui si mostra come essa possa essere messa in discussione da chi non crede. La *iunctura* βένθος σοφίας è, invero, piuttosto rara, e trova riscontro per la prima volta proprio nell'opera del Nazianzeno che la impiega anche in *carm.* II,1,1, v. 569 (Ἀλλὰ τὰ μὲν σοφίης μεγάλοις ἐνὶ βένθεσι κεῖται), II,1,16 vv. 25-26 (οἷσι μεμῆλει / βένθε' ἀνιχνεύειν ἀμφοτέρης σοφίης) ed *epigr.* 10,1-2 (Βένθε' ἅπαντ' ἐδάης τὰ πνεύματος, ὅσσα τ' ἔασιν / τῆς χθονίης σοφίης).

Il tema della sapienza nascosta ha un parallelo nell'apocrifo veterotestamentario *Sap. Sal.* 7,21 (ὅσα τέ ἐστὶν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνω· ἢ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέν με σοφία). La conoscenza divina, misteriosa ma resa comprensibile all'uomo grazie alla venuta di Cristo, è centrale in *Ef.* 1,8-9 (εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ)<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 185: «Conoscono in ogni circostanza la ragione delle cose liete e di quelle luttuose».

<sup>250</sup> Sull'interpretazione di questo passo neotestamentario, cfr. Trinidad, *passim*.

### vv. 95-100 Critica agli empi

La lode dei saldi di cuore, che accettano l'autorità di Dio e ne conoscono la misteriosa sapienza, lascia il posto a tre distici duri, in cui Gregorio attacca senza mezzi termini le numerose persone che non posseggono quella fede forte che è stata descritta in precedenza. Interessante comprendere chi siano le persone a cui si rivolge, poiché, apparentemente, l'invettiva del Cappadoce è molto generica e non è menzionato nessuno in particolare. Da un punto di vista strutturale, questa sezione del carne occupa tre distici, ben equilibrati, il primo dei quali riguarda la mancanza di *pietas*, il secondo la presunzione di credere che Dio non abbia creato il mondo, il terzo la mancanza di fede nella guida divina che regola la vita umana.

Questa sezione di versi è permeata, dunque, da una riflessione che ha a che fare con la teodicea, perché riguarda la libera scelta dell'uomo nel compiere il male e il rapporto di Dio nei confronti del mondo.

**v. 95 Πολλοὶ δ' εὐσεβέεσσιν ἐπιθρόσκουσιν ἀκιδνοῖς:** Il verso ha una struttura metrica interessante, in quanto si presenta come un cosiddetto *versus tetracolus*, formato da quattro parole metriche <sup>251</sup>, per di più inciso unicamente dalla cesura femminile B2 che, insieme, alla maschile B1, rappresenta un *must* di questo tipo di esametri in età tardoantica <sup>252</sup>. La tendenza a comporre esametri con questa caratteristica si accentua particolarmente tra il IV e il VI secolo, in cui essi presentano sovente due parole brevi agli estremi del verso e due parole più lunghe al centro, con una perfetta quadripartizione (e bipartizione data dalla cesura mediana), soprattutto per conferire solennità al dettato poetico <sup>253</sup>. Gregorio, in questo carne, non si adegua alla tendenza moderna, dato che adotta la struttura

---

<sup>251</sup> Sulle peculiarità di questo tipo di esametro nei poemi omerici, cfr. Bassett, *passim*.

<sup>252</sup> Cfr. Agosti, *Eisthesis*, p. 92.

<sup>253</sup> Cfr. *ibidem*, p. 90.

dell'esametro quadripartito solo in questo verso e al v. 113, con una *ratio* di 1:30, assai inferiore rispetto ai valori della coeva o posteriore poesia tardoantica ma superiore a quella media, di 1:52, constatata a seguito di uno spoglio generale degli esametri gregoriani <sup>254</sup>. Il verso tetracolo resta, per il Nazianzeno, una potenzialità cui non attingere se non sporadicamente, «come speciale risorsa metrico-retorica» <sup>255</sup>. In linea generale, si può affermare che l'esametro composto da sole quattro parole, per la sua pesantezza, è connotato da caratteristiche di gravità e di magniloquenza <sup>256</sup>. Nel caso specifico di questo verso, la solennità sembra garantita dal tono sentenzioso, che dipinge un dato di fatto con poche e pregnanti parole.

Il collegamento con i versi precedenti è affidato a πολλοὶ δέ, in antitesi con il παῦροι μὲν incipitario di v. 91; da questa opposizione scaturisce tutto l'impianto accusatorio di Gregorio che si concretizza nella semplice solennità stilistica in questo verso e trova maggior slancio nel πάμπαν ἄτιμον dell'esametro successivo.

**ἐπιθρόσκουσιν:** La peculiarità di questo verso si manifesta, oltre che nella struttura metrica, anche nella scelta lessicale, che vede l'uso del verbo ἐπιθρόσκω, un *hapax* nella produzione letteraria del Nazianzeno, associato agli aggettivi εὐσεβής e ἀκιδνός, che non si trovano mai in combinazione tra loro. In particolare, il verbo ἐπιθρόσκω è interessante perché esso attiene al campo semantico del "saltare", cui già Gregorio allude con i μύθων σκιρτήματα del v. 19, e conferisce una connotazione quasi fisica alla frustrazione imposta ai più deboli, volendo significare in modo pregnante la prevaricazione dei potenti su coloro che non hanno la capacità o la possibilità di difendersi. Tale verbo, inoltre, ha una coloritura fortemente epica, come dimostrano alcune occorrenze omeriche, tra cui *Il. IV,177*

---

<sup>254</sup> Cfr. Agosti-Gonnelli, p. 381.

<sup>255</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>256</sup> Cfr. Agosti, *Eisthesis*, p. 91.

(τύμβω ἐπιθρώσκων Μενελάου κυδαλίμοιο), V,772 (τόσσον ἐπιθρώσκουσι θεῶν ὑψηχέες ἵπποι), nonché Ap. Rhod. IV,602-603 (ἀλλὰ μεσηγύς / φλογμῶ ἐπιθρώσκει πεποτημένος). Il medesimo verbo, con preverbio di significato opposto, è impiegato da Gregorio in *carm.* I,2,2 vv. 26 (μικρὸν ἀναθρώσκοντες, ἔχειν δοκέουσι πᾶν ὕψος) e 520 (ἔνθεν ἀναθρώσκουσι βίον καὶ σάρκα λιπόντες)<sup>257</sup>. Gli ἀκιδνοί cui il Cappadoce qui allude possono essere personificati in Gregorio stesso, che sente calpestata la propria θεολατρεία.

**v. 96 ὡς θεολατρείης οὐδὲν ἔχουσι γέρας:** Il completamento del v. 95 è reso, implicitamente, da ὡς...ἔχουσι, con il quale è espresso il pensiero dei πολλοί che esercitano la sopraffazione sui più deboli. Al verbo ἐπιθρώσκω, di cui si è precedentemente detto, si sostituisce, per contrasto, il riferimento alla *pietas* popolare, espresso mediante l'impiego del sostantivo θεολατρεία, che è un *verbum novum* coniato da Gregorio. È stata ritenuta peggiore tale grafia rispetto a θεολατρία, pur testimoniata dalla maggior parte della tradizione manoscritta, poiché questa seconda lezione è da ritenersi unicamente frutto di un perpetrato errore di itacismo. La creazione del sostantivo θεολατρεία, in questo contesto, può trovare spiegazione invocando tre ordini di ragioni: 1) esso anticipa l'importantissimo – corradicale– λάτρις (vv. 103 e 118), con cui Gregorio definisce se stesso nella preghiera posta in chiusura del carme, aggiungendo un'ulteriore sfumatura autobiografica anche a un gruppo di versi che sembrerebbero interamente dedicati ad altri; 2) il poeta opera una *variatio* rispetto all'aggettivo εὐσεβής del verso precedente, non impiegando il più comune sinonimo εὐσέβεια; 3) si richiama la diffusa *iunctura* θεοῦ (ο θεῶ) λατρεία<sup>258</sup>. A questo proposito, si nota che il Nazianzeno non ricorre a tale nesso di frequente, ma in

---

<sup>257</sup> L'ascendenza omerica di questo verbo, e la sua risemantizzazione in ambito cristiano, è notata in Zehles-Zamora, p. 45.

<sup>258</sup> Cfr. LSJ, s.v. λατρεία.



sporadici casi, come *carm.* II,1,11 vv. 530-531 (οὐδ' ὅσον λατρείαν μίαν / θεῶ̄ προσενεγκεῖν).

Il tema della ricompensa per la propria obbedienza nella pratica della venerazione divina è affrontato da Gregorio, in termini un po' diversi, anche in *or.* 5,16 (γέρας τῆς εὐσεβείας ἐκείνω), 7,4 (ἄθλον εὐσεβείας δοθῆναι μείζονα καὶ τελεωτέραν εὐσέβειαν), 28,18 (ἄθλον εὐσεβείας τὴν μεταβολὴν τῆς προσηγορίας λαμβάνει), *epigr.* 162,5 (τοῦτό σοι εὐσεβίης ἰερόν γέρας).

vv. 97-98 ἢ καὶ πάμπαν ἄτιμον ἐνὶ στήθεσσι νόημα / ἴσταντ'· αὐτομάτην πᾶν τόδε πῆξις ἔχειν: L'alternativa all'arroganza che porta a essere prepotenti è costituita da un altro tipo di empietà, ossia il rifiuto dell'idea che Dio sia artefice della creazione. Prima ancora di dichiarare di che cosa si tratti, tuttavia, Gregorio emette un insindacabile giudizio morale sull'inaccettabilità di questo comportamento. Considerando quanto si è finora osservato sulla stretta unità dei due versi che compongono il distico (qui garantita, altresì dal *necessary enjambement*), e sulla preminenza che ha di solito l'esametro rispetto al pentametro, non sembra casuale che al primo verso della coppia sia riservato il compito di marcare come disonorevole ciò che verrà espresso nel secondo verso, normalmente composto come complemento (o completamento) del precedente. L'inappellabile sentenza è, dunque, preminente rispetto alla descrizione dell'accusa stessa.

La grave imputazione di ateismo è espressa da Gregorio anche in *carm.* I,1,6 vv. 1-4 (Ἐρροῖεν οἱ τὸ Θεῖον ἐξηρημένοι, / καὶ μηδὲ τὴν ἄφραστον εὐαρμοστίαν / τοῦ παντὸς εἰς τιν' ἀναφέροντες αἰτίαν / ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν ὄλων) ed è lecito chiedersi chi si macchi di questo esecrabile peccato secondo il Padre <sup>259</sup>. La risposta sembra da individuare nei filosofi, in particolare gli Epicurei, che sono indicati come atei, nel corso di un articolato elenco di critiche mosse ai filosofi pagani, in *or.* 27,10 (βάλλε μοι [...])

---

<sup>259</sup> Cfr. Richard, p. 89.

Ἐπικούρου τὴν ἀθείαν), seguendo una critica già mossa dall'amico Basilio in *Hex.* I,2, in sede di esegesi di *Gen.* 1,1. Un altro passo cruciale, nella critica gregoriana ai filosofi è *or.* 4,44, in cui il Nazianzeno fornisce «un breve e schematico indice della filosofia greca vista nei suoi aspetti più “irricevibili” da parte cristiana [...]: ateismo, negazione dell'intervento divino nelle cose umane ed edonismo»<sup>260</sup>; le prime due critiche sono le medesime che Gregorio articola nei distici in esame.

Da un punto di vista lessicale, si osserva che l'avverbio *πάμπαν* è stato già impiegato al v. 80, pur con un significato differente; nella prima occorrenza, infatti, esso trovava posto nel contesto di una litote e smorzava il concetto espresso dal verbo *ἀμυιρέω*, mentre in questo caso esso funge da potente rafforzativo dell'aggettivo *ἄτιμον*, che qualifica senza mezzi termini il νόημα concepito dagli empi. La perifrasi ἐν στήθεσσι ἴστημι, per intendere l'atto con il quale si concepisce un pensiero, enfatizza la responsabilità personale di chi autonomamente sceglie di credere in qualcosa e trova riscontro in *Orac. Sybil.* III,163.298.491.

È significativo, inoltre, l'uso dell'aggettivo *αὐτόματος*, che ha, con questo significato, ascendenze aristoteliche (*Phys.* 195b: Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον); Gregorio ne recupera il significato filosofico, come è evidente in *or.* 25,6 (τὸ αὐτόματον Ἐπικούρου), in cui egli si scaglia contro gli Epicurei che negano la Provvidenza, contrapponendo a quest'empia concezione la ricerca della verità tipica della speculazione cristiana<sup>261</sup>, o in *carm.* I,1,5 vv. 7-9 (Οὐτε γὰρ αὐτομάτη φύσις κόσμοιο τοσοῦτου / καὶ τοίου, τῷ μηδὲν ὁμοῖον ἔστι νοῆσαι / μὴ τόσον

---

<sup>260</sup> Cfr. Lugaresi, p. 280.

<sup>261</sup> Cfr. *or.* 25,5: ἡμῶν δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ὕψος φιλοσοφεῖ.

αὐτομάτοισιν ἐπιτρέψητε λόγοισι), dove il Nazianzeno esprime tutta la propria contrarietà alla teoria dell'automatismo <sup>262</sup>.

**πῆξις:** In questo verso, il sostantivo πῆξις assume un significato universale ed è impiegato per descrivere la coesione di tutto il creato. A questo proposito, Gregorio usa la deissi πᾶν τόδε per indicare il mondo, così come in altri passi della propria opera: è il caso, per esempio, di *or.* 4,78 (τὸν τοῦδε τοῦ παντός δημιουργόν τε καὶ κυβερνήτην), *carin.* I,1,4 v. 62 (πρὶν τόδε πᾶν στήναί τε καὶ εἶδεσι κοσμηθῆναι), I,1,5 v. 34 (Αὐτὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα· Θεὸς τάδε πάντα κυβερνᾷ), I,1,6 v. 20 (ἡμῖν δ' ἄγει μὲν εἰς Θεὸς τὸ πᾶν τόδε), II,2,7 v. 65 (ἢ [τέχνη] τόδε πᾶν συνέπηξε, καὶ ἁρμονίη συνέδησεν).

**v. 99 οὐδὲ Θεὸν μεδέοντα βροτήσια πάντα κυβερνᾶν:** Questo distico si apre come una continuazione del precedente, da cui è sintatticamente dipendente. Gregorio continua a esporre il pensiero dei filosofi, che si spingono ad affermare che Dio non amministri le vicende umane. È importante cercare di cogliere il valore del participio μεδέοντα, cui, nella traduzione qui proposta, è stato dato un valore predicativo. Si ritiene, infatti, che un parallelo utile per interpretarlo possa essere *Il.* III,320 = VII,202 = XXIV,308 (Ζεῦ πάτερ Ἰδηθὲν μεδέων κύδιστε μέγιστε), in cui il participio μεδέων non è costruito con il genitivo, come invece generalmente accade <sup>263</sup>. Altre possibili interpretazioni possono essere quelle di leggere l'infinito κυβερνᾶν come dipendente da μεδέοντα, a sua volta subordinato a ἐνὶ στήθεσσι νόημα / ἴσταντ' <sup>264</sup>, e di considerare Θεόν, in modo generico, come «un dio», rafforzando un'implicita idea di ateismo <sup>265</sup>.

---

<sup>262</sup> Per un ragguaglio sulle critiche espresso dagli autori cristiani a questa teoria, considerata soprattutto di matrice epicurea, cfr. Moreschini–Sykes, pp. 178 s.

<sup>263</sup> Cfr. LSJ, *s.v.*

<sup>264</sup> Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 185: «e che Dio non si occupi di governare tutte le realtà umane».

<sup>265</sup> Quest'interpretazione sembra suffragata da *Paraphr.* 2: μή τινα βασιλεύοντα κυβερνᾶν τὰ θνητῶν.

Si osserva, inoltre, che l'uso del verbo κυβερνάω, che in origine è impiegato per indicare l'azione di chi governa una nave <sup>266</sup>, crea un sottile *continuum* con altri passi del carme, in cui il Nazianzeno ha evocato immagini di navi e barche (cfr. vv. 56 e 77) e anticipa la metafora dei vv. 109-110, in cui il poeta chiederà a Dio di condurre la nave della propria vita in modo equilibrato <sup>267</sup>. Tale verbo è impiegato da Gregorio in altri contesti con un significato sovrapponibile, come in *carm.* II,1,45 v. 191 (Πάντα γὰρ εὐμενέοντι νόῳ μερόπεσσι κυβερνᾶ); in *carm.* I,1,5 v. 34 (Αὐτὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα· Θεὸς τάδε πάντα κυβερνᾶ), diversamente, esso assume un valore più legato all'astrologia <sup>268</sup>, mentre in *carm.* II,1,12 v. 161 (λαοῦ κυβερνήται τε) è messo in relazione con la potestà del vescovo sul popolo <sup>269</sup>.

L'aggettivo βροτήσιος, infine, è piuttosto raro in questa forma, usata come variante poetica del più comune βροτός <sup>270</sup>; esso è impiegato in Pind. *Pyth.* 5,3, Eur. *Andr.* 1255, *Bacch.* 4, *IA.* 1524, *Or.* 271.

**v. 100 οὐδὲ γὰρ ἄν τοίους οἶακας ἄμμι φέρειν:** Questo pentametro si sviluppa come corollario del corrispondente esametro, che viene spiegato per mezzo di una perifrasi. Sintatticamente, il verso riprende e amplifica la tendenza già presente nei versi precedenti, in cui si era notato che Gregorio presentava l'opinione degli empī in modo piuttosto secco, con una serie di infiniti coordinati. Data la struttura sintattica del periodo, il giudizio morale del v. 97 continua a influenzare ciò che viene espresso anche in questo verso.

Da un punto di vista lessicale, l'immagine di Dio che tiene il timone delle vicende umane prosegue lo stesso ambito semantico della lettura metaforica del verbo κυβερνάω. Tale interpretazione di οἶαξ è ipotizzabile, in modo simile, anche in *epist.* 154,2 (ὁ μέγας Ὀλύμπιος οὐδὲ φέρει τοὺς

<sup>266</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v.

<sup>267</sup> Sul legame della metafora della nave e quella del *gubernare*, cfr. Cucchiarelli, pp. 205 s.

<sup>268</sup> Cfr. Moreschini-Sykes, p. 187.

<sup>269</sup> Sul collegamento di questo verbo con l'immagine del navigatore, cfr. Meier, p. 93.

<sup>270</sup> Cfr. Chantraine, *Formation*, pp. 41 s. e Frisk, s.v.

ἡμετέρους οἶακος), *carm.* I,1,1 v. 5 (οἶακα παντός)<sup>271</sup>, II,1,34A v. 140 (αὐτὰρ ἔπειτα νόου οἶακος ἡμετέρου)<sup>272</sup>, II,2,7 v. 302 (θεότητα, Θεοῦ κτίσιν, οἶακα παντός), nell'ambito di una sezione di versi in cui è espressa sinteticamente la dottrina cristiana professata dal Nazianzeno.

**vv. 101-118 Epilogo:** Il *carm.* II,1,50 si chiude con un gruppo di nove distici che costituiscono un esempio di preghiera. Gregorio si era già rivolto direttamente a Cristo nella sezione dedicata agli *exempla* neotestamentari (vv. 69-78), indirizzandogli l'unico vocativo ἄναξ al v. 76. L'invocazione a Dio si ritrova qui al primo verso della preghiera (v. 101: μέγιστε), secondo un procedimento tipico delle preghiere che Gregorio sembra rispettare nell'ambito di questa sezione del carme. Il Nazianzeno, infatti, segue lo schema classico della preghiera, che si compone, in genere, delle cosiddette *invocatio, pars epica e prex*<sup>273</sup>. Non è difficile rintracciare questa struttura nell'epilogo del carme, che costituisce già da solo un testo potenzialmente indipendente, articolato come un inno, in cui l'ἐπίκλησις è da leggere al primo verso e l'εὐχή più significativa all'ultimo, con un'articolazione interna che serve a riassumere i temi precedentemente trattati nel corso del carme e a chiarire la posizione del poeta nei confronti di Dio, configurandosi come una sfaccettata εὐλογία. In quest'epilogo, si nota l'assenza di ogni riferimento palese al Maligno, la cui presenza sembra confinata alla prima

---

<sup>271</sup> Per il significato del sostantivo in questo contesto e un collegamento con il verbo κυβερνάω, cfr. Moreschini-Sykes, p. 79.

<sup>272</sup> Cfr. Piottante, p. 108.

<sup>273</sup> Cfr. Ausfeld, p. 515. Sulla necessità di rivedere parzialmente questo schema, eliminando talora la seconda parte, si è espresso Pulleyn, p. 132: «A minimal combination of (1) [*scil.* invocation] and (3) [*scil.* request] will suffice to make a prayer». Una più radicale presa di posizione contro l'effettiva valenza religiosa della struttura tripartita è espressa da Aubriot; lo studioso, tuttavia, conclude che essa si riscontra con una certa frequenza, soprattutto in Omero: «ce schéma constitue le seul plan vraiment apparent, aisément analysable, le seul à offrir quelque régularité saisissable: aucun autre ne vient se présenter en concurrence avec une clarté comparable» (cfr. p. 163).

parte del carne e non riveste più alcun ruolo significativo nell'ambito della preghiera diretta a Cristo. Contrariamente a quanto avviene in altre *deprecationes* rivolte al Maligno<sup>274</sup>, il poeta non dà forma ad alcun tipo di esorcismo ma solo ad una richiesta di aiuto, date le condizioni precarie in cui versa.

v. 101 **Τῶν μνη̅σαι, καὶ ἄλαλκε τεῶ θεράποντι, μέγιστε:** Il τῶν incipitario è passibile di due letture. Esso può essere riferito alle persone cui erano dedicati i versi precedenti<sup>275</sup>, così che Gregorio, chiedendo a Dio di ricordarsi di loro e implorandolo affinché lo aiuti, si pone in una posizione mediana tra la divinità e i fedeli, che traggono beneficio dalla buona condizione del pastore. Quest'interpretazione è corroborata anche dalla lettura di *Paraphr. 1*, che spiega: Τούτων οὖν τῶν μικρῶν τὴν διάνοιαν μνήσθητι. Diversamente, il τῶν può rappresentare un momento di collegamento con il resto del carne ed avere una funzione che accoglie in sé tanto un valore epanalettico, di sintesi di quanto espresso nel corso dell'intero componimento (l'attacco demoniaco, la malattia, l'impossibilità di occuparsi dei propri doveri verso Dio e verso gli uomini, la critica agli empi), quanto un valore prolettico, di anticipazione degli elementi che costituiranno il tessuto della preghiera nei versi successivi. L'importanza di questo verso, cerniera con ciò che è prima e apertura di quanto verrà affermato dopo, risulta chiara anche analizzando la scelta lessicale cui Gregorio si affida.

L'*incipit* dell'esametro, in particolare, presenta una patente eco omerica, come dimostrano, tra gli altri passi, *Il. XV,375* (τῶν μνη̅σαι καὶ ἄμυνον Ὀλύμπιε νηλεὲς ἦμαρ), *XXII,84* (τῶν μνη̅σαι φίλε τέκνον), *Od. III,101* (τῶν νῦν μοι μνη̅σαι, καὶ μοι νημερτὲς ἐνίσπες). Il primo emistichio

---

<sup>274</sup> Cfr. Kalleres, *passim*.

<sup>275</sup> Questa interpretazione è quella prediletta anche da C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie / 2*, p. 185: «Ricordati di costoro».

dell'esametro si riscontra, uguale, anche in *carm.* II,1,1 v. 419 (τῶν μνηῆσαι, καὶ ἄλαλκε· κακὰς δ' ἀπόπεμπε μερίμνας), verso senz'altro da mettere in relazione con *App.Anth. (epigr. exhort. et suppl.)* 105,1 = Ioh. Geom. 14,1 ([...] Τῶν μνηῆσαι καὶ ἄλαλκε· πικρὰς δ' ἀπόπεμπε μερίμνας).

**ἄλαλκε:** È singolare la scelta dell'imperativo ἄλαλκε, che il Padre attinge direttamente dalla tradizione poetica più antica; questa forma di imperativo, infatti, è già usata da Omero in *Il.* XXIII,185 (ἀλλὰ κύνας μὲν ἄλαλκε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη). La fonte più autorevole, vista anche l'affinità di contesto, è da ricercare in Theogn. I,13 (εὐχομένωι μοι κλυθι, κακὰς δ' ἀπὸ κῆρας ἄλαλκε <sup>276</sup>).

**θεράποντι:** Il poeta si definisce θεράπων di Dio, ossia quasi suo scudiero <sup>277</sup>, ricorrendo a una consuetudine relativamente diffusa nei propri scritti: è il caso di *carm.* I,2,15 v. 110 (ἔνθεν ἀναστήσας σῶ θεράποντι, μάκαρ), II,1,1 v. 29 (σεῖο, ἄναξ, θεράποντος ἐκάς βάλε), II,1,1 v. 403 (Ἰλαθι σῶ θεράποντι, βοῶν, βρίθοντι κακοῖσιν), II,1,27 v. 19 (Ἡ στήσον κακότητα, καὶ Ἰλαθι σῶ θεράποντι), II,1,96 v. 2 = *epigr.* 81,2 (τῆς ἱερῆς Τριάδος Γρηγόριος θεράπων). Si segnala che il sostantivo θεράπων per Gregorio può avere anche un'accezione negativa, come in *or.* 21,21 (Καὶ ταῦτα ἴσχυσεν ὁ τοῦ πονηροῦ θεράπων), dove è riferito a Giorgio, usurpatore del seggio del vescovo Atanasio. Sono rilevanti, altresì, alcune occorrenze di questo sostantivo in cui esso assume un valore palesemente legato a dei riferimenti scritturistici: il θεράπων *par excellence*, nel Vecchio Testamento, è Mosè, che è detto servo fedele in *Num.* 12,7 (οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς· ἐν ὅλῳ τῶ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν). Tale definizione è ripresa nell'unica occorrenza del sostantivo presente nel Nuovo Testamento, in *Ebr.* 3,5 (καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστός ἐν ὅλῳ τῶ / οἴκῳ

---

<sup>276</sup> È ragionevole estendere anche al nostro passo, per la scelta di un infinito aoristo, l'osservazione di Van Groningen, p. 14: «les aoristes impliquent une situation déterminée».

<sup>277</sup> Cfr. Coduti, p. 64.

αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων), e Gregorio la fa propria in in *carmin.* II,1,1 v. 2 (σταυροτύποις Μωσῆος ἐπ' οὐρεὶ σοῦ θεράποντος). Θεράπων è riferito ad altri sacerdoti in II,1,1 v. 433 (Ἥλει σοῦ θεράποντος ἀγακλέος υἱέσι μάργοις) e in *epigr.* 27,5 (καὶ νηῶ μιν ἔδωκας ἀγνὸν θεράποντα Σαμουήλ), all'immagine del servo fedele di in *or.* 18,1 (Ἀνθρώπε τοῦ Θεοῦ, καὶ πιστὲ θεράπων) e a quella del servo saggio <sup>278</sup> in *carmin.* I,1,27 vv. 64-65 (καὶ αἰνήσειε φόβοιο / ὡς ἀγαθὸν θεράποντα). Si nota, infine, che il vocativo con cui è realizzata l'epiclesi a Dio è posto in clausola del verso, così come al v. 76 (ἄναξ).

**μέγιστε:** L'aggettivo μέγας viene qui usato per la quarta volta nel carme come epiteto in riferimento al Signore, dopo le occorrenze ai vv. 25, 64, 83; questa forma di vocativo al superlativo si riscontra, nell'opera gregoriana, solo in questo verso e in *carmin.* II,2,3 v. 338 (Ἄναξ Πάτερ, Υἱὲ μέγιστε).

**v. 102 μηδ' ἐπὶ λωβητὸν τέρμα βάλῃς βιότου:** La richiesta di aiuto espressa al verso precedente è rafforzata, per converso, dalla pressante preghiera volta ad evitare una morte oltraggiosa. Spicca, in questo pentametro, l'aggettivo λωβητός, che Gregorio impiega solo in questo verso e in *carmin.* I,2,29 v. 40 (μηδ' ἐπιλώβητον εἶδος ἄλκαρ ἔχειν <sup>279</sup>). E esso è un denominativo <sup>280</sup> non particolarmente diffuso ed è impiegato per lo più in poesia, a partire da Omero, che lo usa in *Il.* XXIV,531 (ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε), ed Esiodo, che se ne serve in *Sc.* 366 (ἔνθα κε δὴ λωβητὸς ἐν ἀθανάτοισιν ἐτύχθη). L'aggettivo è anche sofocleo, come dimostrano le occorrenze in *Phil.* 607 (ὁ πάντ' ἀκούων αἰσχροῦ καὶ λωβήτ' ἔπη), *Tr.* 538 (λωβητὸν ἐμπόλημα τῆς ἐμῆς φρενός) e 1069 (λωβητὸν εἶδος ἐν δίκη κακούμενον); è semanticamente molto vicino al pentametro in esame *Soph. Aj.* 1388 (λωβητὸν αὐτὸν ἐκβαλεῖν ταφῆς ἄτερ).

---

<sup>278</sup> Cfr. *Lc.* 12,42: ὁ πιστὸς οἰκονόμος.

<sup>279</sup> Cfr. Knecht, p. 69.

<sup>280</sup> Cfr. Frisk, *s.v.* λώβη.



Si segnala che si è preferito mantenere la lezione ἐπὶ λωβητόν, già vulgata in *PG* 37,1392, piuttosto che accettare la *varia lectio* ἐπιλώβητον, pur tradita da parecchi manoscritti, perché la forma univertata è estremamente rara (essa è attestata unicamente in *Licophr.* 1173) e perché è sintatticamente necessaria la preposizione ἐπί dipendente da βάλῃς.

**τέρμα...βιότου:** Il Nazianzeno ricorre alla diffusa perifrasi τέρμα βίου per alludere alla morte (o all'ultima fase della vita), servendosi del sostantivo τέρμα per la seconda volta, dopo il v. 54 in cui era riferito al completamento delle proprie opere. Si segnalano alcuni *loci paralleli* poetici, in cui questa perifrasi è in posizione clausolare e in iperbatò con un verbo che si frappone tra i due sostantivi, così come in questo verso; si tratta di *Eur. Alc.* 643 (ὄς τηλικόσδ' ὦν κἀπὶ τέρμ' ἦκων βίου), *AP.* XIV,126,10 (τῆδε πόσου σοφίη τέρμ' ἐπέρησε βίου), *App.Anth.* 89,2 (ἐν γαίῃ Μήδων τέρμ' ἀφίκοντο βίου). La *iunctura* τέρμα βίου è impiegata da Gregorio solo in questo verso e in *carm.* II,1,1, v. 489 (Νῦν δ' ὅτε μῦθον ἄγειρα, βίου δ' ἐπὶ τέρμαθ' ἰκάνω). Da un punto di vista interpretativo, si può affermare che il ricorso a questo genere di perifrasi per indicare la morte mira a mantenere la preghiera del Cappadoce su un piano umano e ancora legato alla vita terrena; egli in questo verso non chiede la salvezza dopo la morte ma auspica di poter ancora evitare i mali legati a una vecchiaia e a una malattia più volte sentite come moleste e portatrici di dolore.

**vv. 103-104 Σὸς λάτρῃς οὗτος ἔγωγε, τεοῖς δ' ἐπὶ χεῖρας ἰάλλω / δώροισι, καὶ κεφαλαῖς τῶν ὑποκλινομένων:** Questo distico, posto dopo l'epiclesi, ha lo scopo di definire la posizione dell'orante nei confronti di Dio. Le espressioni usate si innestano nella tradizione letteraria, da una parte, e sono coerenti all'unità del carme, dall'altra. I due versi sono legati da un *necessary enjambement* e costituiscono un *unicum* semantico in cui il poeta, con i continui riferimenti autobiografici, torna ad essere protagonista del carme.

**λάτρις:** Gregorio si definisce *λάτρις*, servendosi di un sostantivo che è proprio del lessico delle sue opere in contesti di preghiera o di lamenti rivolti a Dio, anche in *carm.* II,1,1 vv. 422-423 (Σὸς γὰρ ἔγωγε / λάτρις, σὸν δὲ λάχος. Σὺ δέ μοι Θεὸς οἶος ἄνωθεν), II,1,20 v. 1 (Πῆξόν με, Χριστέ· πῶς ἐλύθη σὸς λάτρις), II,1,27 v. 16 = II,1,94 v. 6 = *epigr.* 80,6 (σῶ λάτρι Γρηγορίῳ). Tale sostantivo costituisce una *variatio* rispetto al θεράπων di v. 101 e, al contempo, un arricchimento di significato, perché al concetto di “servitore”<sup>281</sup> (manifestato, per esempio, in *carm.* II,1,30 vv. 42-43: ὅλης ὅλον τῆς Τριάδος / λάτρην καταστήσας) si aggiunge quello, più specifico, di “sacerdote” o “ministro”<sup>282</sup>.

**τεοῖς δ' ἐπὶ χεῖρας ἰάλλω / δώροισ:** Gregorio ricorre all'uso del verbo ἰάλλω altre due volte, sempre in poesia e in posizione clausolare, in contesti molto simili a questo: si tratta di *carm.* II,1,54 vv. 14-15 (Ἀλλ' ἀποχάζεο τῆλε, τεὰς δ' ἐπὶ χεῖρας ἰάλλοις / ἔθνεσιν ἢ πτολίεσσι) ed *epigr.* 242,1 (Οὐχ ἄλις ἦε βροτοῖσι βροτοὺς ἐπὶ χεῖρας ἰάλλειν). Il Nazianzeno, dunque, impiega questo verso sempre per indicare l'imposizione delle mani, accompagnato da ἐπί con il dativo, secondo l'esempio di un verso omerico particolarmente ricorrente: οἱ δ' ἐπ' ὀνειάθ' ἑτοῖμα προκείμενα χεῖρας ἰάλλον (*Il.* IX,91, IX,221, XXIV,627, *Od.* I,149, IV,67, IV,218, V,200, VIII,71, VIII,484, XIV,453, XV,142, XVI,54, XVII,98, XX,256). L'immagine del *λάτρις*, del sacerdote-servitore, che impone le mani sui doni per la divinità, richiama subito alla mente, per contrasto, il v. 49 (Οὐκέτι μὲν θυέεσσιν ἀγνοῖς ἐπὶ χεῖρας ἀείρω), in cui Gregorio, nel pieno del θρηῆνος, lamentava di non essere più in grado di sollevare le mani sui sacrifici propedeutici all'eucaristia. Il riferimento all'eucaristia torna ora con rinnovato vigore e colloca la preghiera del Nazianzeno in un contesto atemporale. Non è più necessario far riferimento alle condizioni contingenti, ma il poeta si presenta

<sup>281</sup> Cfr. Lampe, s.v.

<sup>282</sup> Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 185.

a Dio nella propria condizione quasi ontologica, di ministro che compie il proprio dovere liturgico.

**κεφαλαῖς τῶν ὑποκλινομένων:** È questo l'ultimo riferimento ai fedeli, che verrà completato nel verso successivo. Essi vengono genericamente rappresentati nella posizione dei penitenti, con il capo chinato in attesa di aiuto da parte del vescovo. Quest'immagine manifesta in modo molto vivido il ruolo di tramite tra Dio e l'uomo svolto dal sacerdote. Come Gregorio stesso si dipingeva prostrato alla pari della donna cananea verso Cristo (v. 75), così ora le teste ripiegate sono quelle dei fedeli rivolti al proprio pastore. La *iunctura* ὑποκλίνω κεφαλῆν, qui usata con uno zeugma, è piuttosto diffusa nella letteratura cristiana dei primi secoli e in quella bizantina. Un caso lampante è costituito dalla sua vistosa anafora in Ioh. Chrys. *in Sanct. Joann. Praecurs.*, PG 50,801 (Ἐμοὶ τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνεις, τῆς Ἐκκλησίας ἢ κεφαλῆ; ἔμοι τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνεις, ὁ κλίνας τοὺς οὐρανοὺς, καὶ κατελθὼν ἐπὶ γῆς, ἔμοι τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνεις, ὁ κεκτημένος κεφαλὴν τὸν Θεόν; ἔμοι τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνεις, ἦν τὰ Χερουβεὶμ προσκυνεῖ; ἔμοι τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνεις, ἦν τὰ Σεραφεὶμ σέβει καὶ τρέμει; ἔμοι τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνεις, ὁ τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐὰν ἐν τῷ παραδείσῳ).

**v. 105 καὶ νούσων καλέουσι μ' ἀρηγόνα. Ἰλαθι, Χριστέ:** Questo distico completa il precedente e, al contempo, aggiunge un nuovo tassello all'invocazione di Gregorio a Dio. La bipartizione non si colloca tra un verso e l'altro ma nel corpo dell'esametro, in cui l'incisione della dieresi bucolica e il corrispondente iato tra ἀρηγόνα e Ἰλαθι segnano la fine del riferimento ai fedeli e la ripresa della preghiera vera e propria. L'allusione agli ὑποκλινόμενοι che chiedono aiuto al vescovo riprende il v. 47, quando, nel corso della serie di domande retoriche cui il Cappadoce affidava il proprio lamento, egli rammentava le proprie mani protese in soccorso dei poveri e dei sofferenti. L'uso della forma καλέουσιν, così come al v. 103 di ἰάλλω, è

probabilmente da leggere come presente storico (sebbene non sia affatto da escludere che Gregorio potesse avere contatti con dei fedeli che si rivolgevano a lui anche negli ultimi anni della sua vita), usato con lo scopo di porre innanzi a Dio in modo più vivido i meriti che il poeta può vantare nei suoi confronti. Si nota, inoltre, che Gregorio non fa più cenno alcuno alla povertà (mentre al v. 47 parlava di *πενητοκόμοι*), concentrandosi solo sull'aspetto della sofferenza fisica: paradossalmente, ora è lui a trovarsi in condizione di precarietà fisica, nonostante tante volte si sia prodigato ad assistere coloro che erano malati.

**ἀρηγόνα:** Da un punto di vista intratestuale, si nota un richiamo al v. 83, in cui Gregorio spiegava che il comandamento di Dio consiste nel guardare al *μεγάλοιο Θεοῦ ἀρωγή*. L' *ἀρηγών* ora ricordato assume un significato diverso ed è, invece, quello del vescovo verso il popolo; è significativo, dunque, che il Nazianzeno dipinga se stesso come un taumaturga o, più concretamente, un medico del popolo <sup>283</sup>. Il sostantivo *ἀρηγών* è omerico (*Il.* IV,7 e V,511) ed è usato da Gregorio in una dozzina di passi, tutti poetici, con differenti valori, come in *carm.* I,1,9 vv. 37-38 = I,2,1 vv. 142-143 (*οὐκέτι νοῦσον / ἄλλοισιν ἐφέηκεν ἀρηγόνειν*), II,1,1 vv. 503-504 (*οὔτε λόγοισι / κλέπτομαι, οἱ παθέεσσι ἀρηγόνες*), in cui è riferito alle parole che aiutano nelle passioni, II,1,1 vv. 596-598 (*Ἄλλος μὲν τ' ἄλλοισιν ἀρηγόνει, Χριστέ, πέποιθεν, / αἵματι καὶ τέφρῃ καὶ ὀφρυῖ σήμερον οὔση, / οἷ τ' ἄλλου χατέουσιν ἀρηγόνος οὔτιδανοῖο*), in relazione agli aiuti alternativi che si possono incontrare anziché confidare in Cristo, II,1,84 v. 4 (*ὅς δ' οἶδεν καὶ νοῦσον ἀρηγόνα*), curiosamente attribuito alla malattia stessa, II,2,3 v. 155 (*ἄλγος ἀρειοτέροις γὰρ ἀρηγόνες εἰσὶ χειρείους*), applicato a persone e non a concetti astratti, II,2,7 v. 109 (*ὡς κεῖνοι σφετέροισιν ἀρηγόνες εἰσὶ κακοῖσιν*), correlato –negativamente– agli dei pagani.

---

<sup>283</sup> Cfr. Keenan, p. 24.

Ἰλαθι, Χριστέ: È questa, forse, la più significativa invocazione del carme, poiché l'imperativo Ἰλαθι garantisce un indiscutibile legame con la tradizione precedente <sup>284</sup>, avvicinandosi alla lingua dell'inno <sup>285</sup>. Questa forma, con vocalismo ionico, ha origine e uso segnatamente epici, come testimoniano le occorrenze in *Od.* III,380 (ἀλλά, ἄνασσ', ἴληθι, δίδωθι δέ μοι κλέος ἐσθλόν), XVI,184 (ἀλλ' ἴληθ') e *Ap. Rhod.* II,693 (ἀλλ' ἴληθι ἄναξ, ἴληθι φαανθείς). La forma Ἰλαθι –cui Gregorio ricorre *metri causa*– non sembra attestata prima dell'età ellenistica <sup>286</sup>, periodo a cui risalgono le occorrenze in *Call. Cer.* 138 (Ἰλαθί μοι, τρίλλιστε, μέγα κρείοισα θεάων), fr. 638 (Ἰλαθί μοι φαλαργίτι, πυλαιμάχε), proprio nell'ultimo verso dell'inno, *Ap. Rhod.* IV,1014 (Γουνοῦμαι, βασίλεια· σὺ δ' Ἰλαθι), IV,1600 (Ἰλαθι καὶ νόστοιο τέλος θυμηδὲς ὄπαζε), *Theoc.* XV,143 (Ἰλαος, ὦ φίλ' Ἄδωνι, καὶ ἐς νέωτ' <sup>287</sup>), a conclusione della preghiera intonata dalla cantante. L'imperativo della supplica ha lo scopo di attirare a sé l'amicizia e la benevolenza divina <sup>288</sup> e si riscontra in parecchi passi della poesia gregoriana, influenzata da quella ellenistica <sup>289</sup>, alternato all'ancor più frequente aggettivo Ἰλαος (cfr., *inter alia*, *carm.* II,1,1 v. 17: ὦδε, μάκαρ, καὶ ἐμοί, Θεὸς Ἰλαος, ἐλθὲ καλεῦντι); in particolare, esso è associato al vocativo Χριστέ, come nel verso che qui si analizza, in *carm.* I,2,1 v. 237 <sup>290</sup>, II,2,1 v. 105, *epigr.* 47,4.

v. 106 εἰ δ' ἔτ' ἀποκρύπτῃ, δὸς σθένος ἀχθοφόρον: In questo pentametro è presentata l'immagine di un Dio che si nasconde; se si mette a

<sup>284</sup> Cfr. Simelidis, p. 31: «Gregory uses earlier diction, in this case from a strongly pagan context, to phrase his Christian prayer».

<sup>285</sup> Cfr. Domiter, p. 239.

<sup>286</sup> Cfr. Hopkinson, p. 187.

<sup>287</sup> La lezione tramandata dai codici è, tuttavia, Ἰλαθι (cfr. Gow, p. 120).

<sup>288</sup> Cfr. Burkert, p. 14.

<sup>289</sup> Cfr. Simelidis, p. 30, il quale nota la dipendenza di *carm.* I,2,14 v. 119 (Ἰλαθί μοι, βασίλεια κεδνή, τριάς) da *Call. Cer.* 138.

<sup>290</sup> Cfr. Sundermann, p. 41.

confronto il verso con il v. 94 e con l'*usus* gregoriano del verbo ἀποκρούπτω, si ricava l'impressione che il Nazianzeno alluda metonimicamente a Dio per indicare la sua sapienza imperscrutabile, com'è evidente dalla lettura delle occorrenze di tale verbo in *or.* 2,99, 32,13, 39,10 40,37 (λαλῶμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), *epist. theol.* 102,21 (τὴν ἀποκεκρυμμένην μετὰ Χριστὸν σοφίαν σήμερον ἡμῖν καταγγέλλουσιν), in cui esso è sempre correlato alla misteriosa sapienza divina. Partendo da questa considerazione, si può leggere questo verso come un'espressione di umiltà, in cui il poeta chiede di ricevere la forza necessaria a superare le prove che gli si presentano nonostante non pretenda di conoscere la profondità della sapienza divina.

Si segnala che è stata preferita la lezione ἀποκρούπτῃ, anziché il vulgato ἀποκρούπτεις, poiché questa forma è meglio attestata dalla tradizione manoscritta. Si è scelto di accogliere, inoltre, ἀχθοφόρον piuttosto che ἀθλοφόρον, vulgato in *PG* 37,1393. Il secondo aggettivo occorre al v. 51 e garantirebbe quella continuità tematica e lessicale che tante volte è stata sottolineata; esso, inoltre, vanta numerosi paralleli nei carmi gregoriani, soprattutto per indicare i martiri. L'aggettivo ἀχθοφόρος, invece, è un *hapax* nelle opere del Nazianzeno ed è, in generale, molto più raro, configurandosi quindi come *lectio difficilior*; esso è tramandato dalla maggior parte dei manoscritti, compresi C ed L, e sembra adeguarsi meglio al contesto da un punto di vista semantico. Il poeta, infatti, implora Dio affinché gli conceda una forza che gli consenta di sostenere le prove, piuttosto che di essere vittorioso. Con questa preghiera, dunque, Gregorio si assicura la possibilità di sopportare quegli ἄχθεια più pesanti delle rupi sicule, la cui gravità aveva lamentato al v. 14.

**vv. 107-108** Μήτε με πάμπαν ἄτιτον ἔχοις, Λόγε, μήτ' ἐπίμοχθον,  
/ μήτ' ἀχάλινον ἄγοις, μήτε δυηπαθέα: La coppia di versi è caratterizzata dall'epanafora di μήτε, che si ripete tanto all'inizio

dell'esametro e del pentametro quanto in apertura dei due secondi *cola* dei due versi, garantendo quell'effetto di *adiectio* che è tipico dell'elaborazione retorica delle opere gregoriane <sup>291</sup>. La martellante ripetizione di μήτε ricorda quella di οὐκ, che connota i vv. 19-22, e accompagna un accumulo di aggettivi, disposti per coppie ossimori che, con i quali Gregorio sembra spiegare quali sono gli ἄχθεια che chiedeva di sopportare al v. 106; tali aggettivi sono funzionali a riprendere e sintetizzare tutti i temi affrontati nel carme, ricordandoli a Dio con lo scopo di essere liberato dai mali più volte lamentati. Il distico è caratterizzato, dunque, da una struttura sintattica perfettamente studiata ed equilibrata, nella quale ai quattro μήτε corrispondono altrettanti aggettivi (dei quali il primo di ogni verso con ἀ-privativo), e al centro dei due versi di collocano i verbi, riferiti al vocativo Λόγε con cui il poeta si rivolge a Dio. Esula dalla struttura fin qui enucleata l'avverbio πάμπαν, che, oltre a rafforzare ἄτιτον, ha la funzione di connettere la coppia di versi con il resto del carme, in cui il medesimo termine compare ai vv. 80 e 97. Si nota, altresì, l'uso di due ottativi desiderativi indipendenti al negativo (ἔχouis / ἄγouis) <sup>292</sup>, che anticipano quello del v. 118.

**ἄτιτον:** Tale aggettivo, di origine omerica, è raro ma compare nell'opera gregoriana anche in *carm.* I,2,14 v. 107 (Λώϊον ἦν ἀλιτροῖσιν ἐς ὕστερον ἔμμεν' ἄτιτα) e II,2,7 vv. 101-102 (ὥς μὴ μοῦνον ἄτιτον ἅπαν κακόν, ἀλλὰ καὶ ἐσθλὸν / ἔμμεναι), in entrambi i casi con ι lungo <sup>293</sup> e con il significato di "impunito" <sup>294</sup> mutuato da *Il.* XIV,483-484 (ποινὴ / δηρὸν ἄτιτος ἔη). Si segnala che la lezione ἄτιτον è stata ritenuta *potior* rispetto al vulgato ἄτιμον (che sembra frutto di un riecheggiamento del v. 97), perché è trādita in accordo da C e L, perché *difficilior* e poiché sembra adattarsi meglio

<sup>291</sup> Cfr. Castelli, p. 67.

<sup>292</sup> Cfr. Smyth, § 1814.

<sup>293</sup> Cfr. Domiter, p. 223.

<sup>294</sup> Cfr. I. Costa in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 279.

al contesto: Gregorio chiede a Dio di non lasciarlo del tutto impunito, come testimonia anche ἄτιμώρητον con cui quest'aggettivo è spiegato da entrambe le parafrasi.

**ἐπίμοχθον:** Dopo aver chiesto di non essere lasciato del tutto privo di punizione, Gregorio rifiuta anche il contrario, ossia l'essere eccessivamente gravato dalle punizioni. In questo modo il poeta fa anche un'allusione al peso della vecchiaia lamentato al v. 14. Il Nazianzeno adopera l'aggettivo ἐπίμοχθος, che ricorre anche in *or.* 17,9 (τὴν ἐπίμοχθον ζωὴν ἐπεισήγαγε), *carm.* I,2,9A v. 71 (ἐρίδωρον ἔχων τέλος, ἀλλ' ἐπίμοχθον), II,1,19 vv. 26-27 (Ἀλλ' ἐπίμοχθον / ἄλλοις πλοῦτον ὄπασσας ἀπείριτον), in riferimento alle ricchezze. La fonte classica per l'uso di questo aggettivo da parte di Gregorio è da individuare in *Bacch.* I,71 (ἀρετὰ δ' ἐπίμοχθος)<sup>295</sup>, in cui alla specificazione che il perseguimento della virtù è gravoso segue l'assicurazione della futura ricompensa data dall'eterna gloria (v. 74: εὐκλείας ἄγαλμα).

**ἀχάλινον:** Possibili modelli lessicali sono da riscontrare in *Eur. Bacch.* 385-387 (ἀχαλίνων στομάτων / ἀνόμου τ' ἀφροσύνας / τὸ τέλος δυστυχία), *Lyr. Adesp.* fr. 119,1,17 *PMG* (στομάτων ἀχαλίνων ἡνία). L'immagine del poeta che implora di non essere lasciato senza freni riporta subito alla mente i vv. 19-20, in cui egli descriveva il popolo di Costantinopoli che aveva abbandonato, proprio malgrado, non reggendone più le briglie. L'aggettivo ἀχάλινος è proprio del lessico gregoriano anche in *carm.* II,1,2 vv. 21-22 (εἰ δ' ἀχάλινος / γλῶσσα θεοί), II,2,6 v. 80 (Γλῶσσαν ἔχουσ' ἀχάλινον, ἀεὶ πόσιν ἐχθοδοπήσεις), in entrambi i casi legato al sostantivo γλῶσσα<sup>296</sup>. Il valore che questo termine assume, dunque, può essere considerato duplice, perché esso allude tanto alla fedeltà di Gregorio a Dio, paragonabile a quella

---

<sup>295</sup> Cfr. Palla-Kertsch, p. 165.

<sup>296</sup> Per un elenco di *loci paralleli* relativi all'uso in senso traslato di quest'aggettivo, cfr. Bacci p. 119.



che il popolo nutre nei confronti del proprio vescovo, quanto alla volontà di contenere la propria eloquenza entro determinati limiti. Il secondo aspetto preso in considerazione è suffragato dall'*usus* di questo aggettivo, sovente accostato alla mancanza di freni nel parlare <sup>297</sup>, e trova un riscontro intratestuale nei μύθων σκιρτήματα definiti indesiderabili al v. 19, nonché una solida base teorica in *carmin.* II,1,39, vv. 34-35 (Πρῶτον μὲν ἠθέλησα, τοῖς ἄλλοις καμῶν, / οὕτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἀμετρίαν) <sup>298</sup>.

**δυηπαθέα:** Nella clausola del pentametro, Gregorio allude più compiutamente ai mali da cui spera di essere liberato. L'uso del verbo ἄγοις, innanzi tutto, anticipa il φέροις del v. 118 e cela un riferimento alla morte, cui il poeta si sente prossimo. Egli, dunque, chiede a Dio di non fargli vivere gli ultimi istanti della propria vita gravato dalle sofferenze. Dopo le allusioni all'attacco del Maligno, al peso della vecchiaia, alla misura nel parlare, il Nazianzeno torna a chiamare in causa la malattia, che è stata al centro di gran parte del carme.

L'aggettivo δυηπαθής, invece, è raro e trova un antecedente poetico in Ap. Rhod. IV,1165-1166 (ἀλλὰ γὰρ οὐποτε φῦλα δυηπαθέων ἀνθρώπων / τερπωλῆς ἐπέβημεν ὄλω ποδί). Esso è un *hapax* nel *corpus* letterario del Cappadoce, ma sono significative le occorrenze del sostantivo δύη, di cui quest'aggettivo è un composto, che sono normalmente legate all'idea di un male che provoca bruciore <sup>299</sup>. Gregorio impiega tale sostantivo in *carmin.* II,2,3 vv. 37.145.158; nel primo dei tre passi, in particolare, esso è associato alla forza che può provenire da Dio in un momento di necessità, in un contesto simile a quello del passo qui in esame (οὗ δέ τις ἐστι δύη, καὶ κάρτος ὄπασσεν).

---

<sup>297</sup> Cfr. LSJ, s.v.

<sup>298</sup> Sulla critica di Gregorio all'*ametria* dei suoi tempi si veda, *inter alia*, Milovanović, *Ars Poetica*, pp. 500 ss.

<sup>299</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v.

**vv. 109-110 Κέντρῳ νύσσε, Μάκαρ, μὴ δούρατι μήτε με κούφην / μὴθ' ὑπεραχθομένην νῆα θάλασσα φέροι:** Il distico in questione prosegue l'incalzante sequenza di μήτε con i quali il poeta esplica ciò che non vuole si realizzi, creando un effetto di forte impatto fonico che rende più efficace l'impetrazione alla divinità. In particolare, nell'esametro Gregorio continua a portare avanti l'appello alla clemenza rivolto a Dio, auspicando che le sofferenze che gli verranno inflitte saranno il più possibile lievi, mentre nel pentametro introduce una nuova metafora con sfondo marino, riprendendo un'immagine già più volte ripetuta nel carme.

**Κέντρῳ νύσσε, Μάκαρ, μὴ δούρατι:** È interessante notare come Dio, cui il poeta si rivolge direttamente con un imperativo e un vocativo, sia ritenuto direttamente responsabile dei patimenti provati dal poeta, tramite l'uso di νύσσε. Il verbo νύσσω è testimoniato nell'opera gregoriana anche in *carm.* I,1,12 v. 4 (νύττεσθαι καθαροῖο Θεοῦ μεγάλησιν ἐφετμαῖς), II,1,41 v. 61 (λέοντα νύσσεις ἀσθενεστάτη χερσί); Gregorio, dunque, usa lo stesso verbo che riserva all'immagine di un leone pungolato, riprendendo indirettamente la metafora animale con cui si era paragonato a un leone ai vv. 17-18. Νύσσω è, inoltre, il verbo usato nel linguaggio patristico per indicare l'episodio evangelico in cui Gesù in croce viene trafitto con una lancia (*Gv.* 19,34: ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ)<sup>300</sup>: il Nazianzeno dunque, non vuole scappare dalle sofferenze *in toto*, ma chiede che esse siano ridotte e assimilate a quelle della passione di Cristo (cfr. v. 50 e relativo commento). L'esametro ha una struttura perfettamente equilibrata in cui agli estremi si collocano i due dativi posti l'uno in alternativa all'altro (il pungolo e la lancia), mentre al centro c'è l'invocazione a Dio, anch'essa realizzata con due parole.

---

<sup>300</sup> Cfr. Lampe, s.v.

vv. 109-110 μήτε με κούφην / μήθ' ὑπεραχθομένην νῆα  
 θάλασσα φέροι: La porzione dell'esametro che segue la dieresi bucolica e il successivo pentametro sono legati da un *necessary enjambement* e presentano l'ennesima metafora del carne. L'immagine proposta è quella della nave come allegoria della vita umana, e la preghiera è che essa solchi i mari portando un carico ben equilibrato; tale metafora non è un *unicum* nella poesia del Nazianzeno che, sentendosi giunto al termine della propria vita terrena, altre volte dichiara di aver compiuto la traversata che gli spettava (cfr. *carm.* II,1,73 v. 1: Ἐγγὺς ἀγῶν βιότοιο· κακὸν πλόον ἐξέπερησα). Questi versi racchiudono in sé un importante richiamo a due passi precedenti del carne: il ricordo dell'equilibrio voluto per l'io *loquens* da Dio al momento della creazione (vv. 9-10) e l'immagine del poeta che si assimila in una nave le sconnessa che va alla deriva (v. 56). I due momenti sono sintetizzati in quest'espressione, in cui l'identificazione tra Gregorio e la nave si fa completa grazie alla costruzione sintattica che presenta νῆα come predicativo di με. L'equilibrio e il giusto bilanciamento della nave sono espressi dalla coppia di aggettivi antinonimici κούφην / ὑπεραχθομένην, che continuano il gusto per l'opposizione di due termini già manifestato al v. 109 da κέντρον / δούρατι. La contrapposizione tra κοῦφος e ὑπεράχθομαι, inoltre, nasconde in sé la deprecazione di due condizioni altrettanto sfavorevoli. Il Nazianzeno, infatti, dichiara di non voler essere trasportato da una nave eccessivamente gravata da pesi, usando (per la prima volta nelle testimonianze letterarie greche) un participio di un verbo che è generalmente collegato all'idea di profondo dolore (cfr. Soph. *El.* 177: μήθ' οἷς ἐχθαίρεις ὑπεράχθεο μήτ' ἐπιλάθου) ma che, al contempo, è etimologicamente correlato al sostantivo ἄχθος, più volte al centro delle riflessioni del poeta (vv. 14 e 106). Allo stesso modo, l'aggettivo κοῦφος esprime la leggerezza ma non è latore di un significato del tutto positivo: tale levità, infatti, è associata al concetto di frivolezza senz'altro disprezzato

dal Cappadoce (cfr. vv. 19-24). Come gli affanni e la malattia, al pari di una nave sovraccaricata, non consentirebbero al poeta di resistere alle insidie della vita, così anche un eccessivo disimpegno e un'indulgenza alle cose del mondo non gli permetterebbero di affrontare la navigazione metaforica con spirito saldo.

**v. 111 Καὶ κόρος ὑβρίζει, καὶ ἄλγεα νυκτὶ καλύπτει:** Questo esametro ha un carattere espressamente gnomico, volto a spiegare metafora appena precedente. Gregorio afferma che tanto la sazietà quanto i dolori sono entrambi forieri di conseguenze negative, rendendo così esplicito il riferimento alla nave leggera (ossia carica di cose inconsistenti) e quella sovraccaricata. Per il terzo verso consecutivo, dopo i vv. 109 e 110, è usato l'espedito di bipartire l'esametro in due sezioni contrapposte, qui correlate da *καί...καί*. L'articolazione interna del verso è coadiuvata dalla scansione metrica, con la cesura maschile che separa le due proposizioni e la dieresi bucolica che "isola" e pone in una posizione centrale il riferimento agli *ἄλγεα*.

**καὶ κόρος ὑβρίζει:** L'associazione tra sazietà e tracotanza, con un rapporto causale a doppio senso, ha radici antiche e si riscontra già in Omero ed Esiodo <sup>301</sup>, in quanto è da considerare come l'atavica coscienza del concetto di giusto limite, che si svilupperà nel seno di tutta la letteratura antica e troverà terreno fertile nella cultura cristiana. Da un punto di vista lessicale, il modello di quest'affermazione è da reperire in Sol. 8,3 G.-P. (*Τίκτει τοι κόρος ὑβρίν*), verso che assume carattere sentenzioso e che gode di parecchia fortuna nell'arco di tutta la letteratura greca, a partire dall'identico Theogn. I,153. Alcune tra le allusioni notevoli a questo passo soloniano si individuano in Pind. *Ol.* 13,10 (*Ἵβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον*), Hdt. VIII,77 = *AP.* XIV,98,4 (*διὰ Δίκη σβέσσει κρατερὸν*

---

<sup>301</sup> Cfr. Helm, *passim*.

Κόρον, ὕβριος υἷόν) <sup>302</sup>, Eur. fr. 438,1 (ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος ἢ φειδῶ βίου), nella citazione letterale in Arist. *Ath.* 12,2,5 e, in ambito cristiano, in Bas. *jej.* 1, PG 31,181 (ὁ δὲ κόρος ὕβρεων ἀρχή), *de mor.*, PG 32,1320 (Ὁ κόρος ὕβρεως ἐστὶν ἀρχή), Ioh. Chrys. *in vener. cruc.*, PG 59,678 (Ὁ δὲ κόρος, ὕβρεως ἀρχή). Il Nazianzeno non manca di riferirsi a Solone (o Teognide), in modo piuttosto letterale, in *or.* 14,24 (ὡς τοῦ κόρου τὴν ὕβριν τίκτοντος) e, più parafrasticamente, in *or.* 24,3 (καὶ κόρος πατήρ ὕβρεως), *carm.* II,1,34B v. 13 = II,1,34 v. 163 (γαστρὶ μὲν ὕβριν ἔπαυσα κόρου). La *iunctura* del sostantivo κόρος accompagnato al verbo ὑβρίζω si riscontra, nell'opera gregoriana, anche in *or.* 4,31 (καὶ ὁ κόρος δι' ὃν ὑβρίσαμεν), 17,6 (μήτε διὰ τὸν κόρον ὑβρίζωμεν), 21,8 (καὶ ὑβρίζει διὰ τὸν κόρον), 25,6 (κόρον ὑβρίζοντα).

**ἄλγεα νυκτὶ καλύπτει:** L'ennesimo riferimento ai dolori, dopo quelli ai vv. 14, 79 e 89, è accompagnato da una perifrasi che indica la rovina completa <sup>303</sup>, che è stata letta da qualcuno come un indizio per comprendere di quale malattia soffrisse il Cappadoce <sup>304</sup>. Si preferisce interpretare ἄλγεα come soggetto, considerando i dolori portatori dell'oscurità che conduce alla morte, piuttosto che come oggetto di καλύπτει, secondo un'altra interpretazione proposta <sup>305</sup>. La *iunctura* νυκτὶ καλύπτω costituisce senz'altro una ripresa omerica, sulla base di *Il.* V,23 (ἀλλ' Ἥφαιστος ἔρυτο, σάωσε δὲ νυκτὶ καλύψας), XIII,425 (τινα Τρώων ἐρεβεννῆ νυκτὶ καλύψαι), passi che Gregorio sembra recepire solo in questo verso.

**v. 112 Ἀντιταλαντεύοις τίσιν ἀπημοσύνη:** Tale pentametro si iscrive in un contesto di continuità con l'esametro precedente, di cui condivide il tono icastico, formando un distico armoniosamente definito. A

<sup>302</sup> In Pindaro ed Erodoto, tuttavia, il rapporto consequenziale tra sazietà e tracotanza è rovesciato (cfr. Van Groningen, p. 60).

<sup>303</sup> Cfr. la traduzione di C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 185: «i dolori annientano».

<sup>304</sup> Cfr. Milovanović, *Leprosy*, p. 280.

<sup>305</sup> Cfr. Abrams Rebillard, p. 409: «Satiety offends and covers sufferings in the night».

differenza del v. 111, tuttavia, esso non ha carattere esplicitamente gnomico ma contiene una concisa preghiera, mediante la quale Gregorio chiede a Dio di mitigare la pena che gli spetta scontare. Guardando, in generale, ai rapporti di ripresa all'interno del carme, si nota che il concetto di equilibrio, qui espresso da ἀντιταλαντεύοις, è particolarmente caro al poeta, che al v. 9 aveva definito la creazione come momento in cui Dio aveva disposto ogni cosa affinché tendesse all' ἰσοστασία, e che al v. 64, a proposito del paragone con Giobbe, aveva proposto l'immagine del giudice divino che determina il corretto svolgimento delle vicende umane. Riferendosi indirettamente al favorevole giudizio ottenuto da Giobbe, dunque, Gregorio confida di aggiudicarsi una positiva soluzione dei propri affanni, anche in virtù dell'integrità morale che lo caratterizza e di cui egli ha sovente fatto memoria nel corso del carme.

**ἀντιταλαντεύοις:** Le due considerazioni, relative al giudizio di Dio e al premio atteso, convergono nell'uso del verbo ἀντιταλαντεύω, alla cui pregnanza il Nazianzeno dà credito, impiegandolo anche in *or.* 5,1 (οἷς ἀντιταλαντεύεται πονηρία), *carm.* I,2,15 vv. 59-60 (Εἰ γάρ κεν ὄσα τερπνὰ καὶ ὀππόσα λυγρὰ βίοιο / ἀντιταλαντεύοις, μέσσα τάλαντ' ἐρύων), II,2,3 vv. 216-217 (μηδ' ὅστις ἑταῖρος / ἀντιταλαντεύσειε). Nelle occorrenze in poesia, in particolare, si nota che il verbo è impiegato sempre in *incipit* di verso e in contesto dattilico, per la sua particolare conformazione metrica, che lo rende adatto ad impegnare almeno due *metra* nell'ambito di un esametro. In questo passo, poi, il verbo occupa interamente il primo *hemiepes* del pentametro, così che il significato di cui esso è latore viene rafforzato anche grazie alla peculiare posizione ad esso riservata nell'economia del verso. L'immagine del giudizio divino assimilato a una bilancia ricorre, infine, anche in *carm.* II,1,51 v. 24 (μούνην δὲ τρομέω καθαρὴν πλάστιγγα Θεοῖο).

**τίσιν:** La peculiarità di questo sostantivo risiede nella sua prosodia, dal momento che si nota che il primo *ι* presenta quantità lunga, contrariamente alla consuetudine; questo esempio di *false quantity* ha illustri antecedenti già in *Il.* IX,284 e *Od.* I,40.

**ἀπημοσύνη:** Il Cappadoce si serve di un sostantivo alquanto raro per indicare l'assenza di mali, caratteristica presentata a garanzia della richiesta di clemenza ed equanimità nel giudizio. Il lemma ἀπημοσύνη, deaggettivale di ἀπήμων, trova il suo primo impiego in Theogn. I,758 (ἐπ' ἀπημοσύνη), configurandosi dunque come l'ennesima allusione al tessuto elegiaco del poeta megarese da parte del Nazianzeno, che usa il medesimo sostantivo anche in *carm.* I,2,1 v. 12, in cui la verginità è definita, tra le altre cose, μητερ ἀπημοσύνης, e I,2,31 v. 52 (ἄλγος ἀπημοσύνης πολλάκι κουφότερον). Questo sostantivo potrebbe essere riferito anche a Dio per indicare la sua clemenza, cui Gregorio si appella <sup>306</sup>: in questo modo il verso rappresenterebbe una sintesi dei vv. 107-111, in cui il poeta ha rappresentato i vari gradi di punizione cui si potrebbe incorrere.

**v. 113 Ἔσχεσ ἀγνηορέοντά μ', ὑπερμογέοντ' ἐλέαιρε:** La peculiarità di questo esametro risiede nella sua struttura, in cui i due emistichi sono distinti dalla presenza della cesura κατὰ τὸν τρίτον τροχαῖον. Si tratta di un verso tetracolo (oltre che olodattilico), sulla cui importanza si è detto a proposito del v. 95; in esso si alternano, in posizione chiastica, verbi alla seconda persona singolare e participi predicativi, riferiti al centrale με, intorno a cui ruota l'intero esametro. Le due proposizioni individuate da ἔσχεσ ed ἐλέαιρε, infatti, sono correlate molto seccamente per asindeto, in modo da focalizzare l'attenzione proprio su quel pronome personale che, con l'unica lettera che ne resta dopo l'elisione, pure rappresenta un termine imprescindibile nell'economia del distico. L'imperfetto e l'imperativo, inoltre, segnano in modo deciso, come altre volte il Nazianzeno fa, un

---

<sup>306</sup> Cfr. LSJ, s.v. ἀπήμων: «kindly, propitious».

contrasto temporale tra ciò che è stato e ciò che è, in modo più ampio e perifrastico (*carm.* II,1,45 vv. 344-345: τέρμα φέρους ζωῆς ἴλαος, ὡς με πάρος / ἐνδυκέως ἀγάπαζες).

**ἀγνηορέοντά...ὕπερμυογέοντ’:** È molto vistosa l’antitesi tra questi due participi, il cui accostamento è frutto di un *labor limae* particolarmente accurato da parte del poeta, accentuato dall’assonanza. Il verbo ἀγνηορέω è adoperato dal Nazianzeno solo in questo passo ed è generalmente assai raro, se si esclude il discreto impiego che ne farà Nonno. Il secondo participio, invece, è *hapax*<sup>307</sup> di un verbo che il Nazianzeno conia sulla base di μόγος, sostantivo già omerico (cfr. *Il.* IV,22) cui il Cappadoce ricorre anche in alcuni passi poetici.

**ἐλέαιγε:** Così come in altri passaggi del carne (cfr. vv. 67, 69, 71), anche qui l’esametro si chiude con un imperativo, che introduce un’allocuzione resa compiuta nella clausola del verso successivo dal vocativo ἀριστόδικε. Semanticamente, ἐλέαιγε ha un valore contiguo all’ἀντιπάλαντεύοις del verso precedente e mira ad ottenere la misericordia di Dio, più che la salvezza intesa su un piano umano. Questo cambiamento è significativo se si considera che il poeta si avvia alla conclusione del carne, in cui si proclama λάτρως di Cristo, e non esprime più alcuna concreta preghiera per il miglioramento del proprio *status* attuale: la compassione di Dio diventa, a questo punto, l’unico risultato che l’io *loquens* può sperare di ottenere.

Il verbo ἐλεαίρω è impiegato da Gregorio solo in altri passi della propria produzione poetica, sempre all’imperativo presente, ed è sentito segnatamente come verbo della preghiera e della supplica, come dimostrano chiaramente le occorrenze che si riscontrano in *carm.* II,1,1 v. 386 (Ἀλλά μ’ ἄναξ, ἐλέαιγε καὶ ἐκ θανάτοιο σάωσον), II,1,19 vv. 85-86 (ἀλλ’ ἐλέαιγε /

---

<sup>307</sup> Cfr. Lampe, s.v.



νεκρὸν ἔτι πνεύοντα<sup>308</sup>), II,1,73 vv. 5-6 (Ἀλλά, Μάκαρ, ἐλέαιρε, καὶ ὀψέ περ, ἐσθλὸν ὀπάζοις / ζωῆς ἡμετέρης λείψανον εὐμενέων). L'esclusività contestuale di questo imperativo è da attribuire già ad Omero, che se ne serve in *Od.* V,450 (ἀλλ' ἐλέαιρε, ἄναξ· ἰκέτης δέ τοι εὐχομαι εἶναι), in clausola ad una preghiera<sup>309</sup>. Non è casuale, dunque, il fatto che Gregorio preferisce questa forma di imperativo presente al più comune ἐλέησον, poiché essa doveva risultare più congeniale a una composizione esametrica o elegiaca<sup>310</sup>.

**v. 114 ὡς ἔτ' ἐνηείης καιρός, ἀριστόδικε:** Questo pentametro è la degna chiusura del precedente esametro, che viene pienamente completato. Dopo l'imperativo ἐλέαιρε, con cui è invocata la misericordia divina, il Nazianzeno rammenta a Dio la benevolenza che dovrebbe contraddistinguerlo. Per farlo, il poeta impiega il sostantivo ἐνηείη, che ricorre anche al v. 67. L'accostamento a καιρός deve essere letto come una specificazione cronologica, poiché, per suo mezzo, l'affermazione è collocata con precisione nel momento in cui l'orante presenta la propria preghiera. Questa precisazione, quindi, è volta ad assicurarsi l'immediato esaudimento della supplica stessa, che assume maggiore concretezza. D'altronde, è stato già più volte notato il gusto di Gregorio per le notazioni temporali, normalmente espresse mediante l'uso di avverbi di tempo: come l'*exemplum* veterotestamentario (vv. 63-66) trovava il suo riferimento universalmente valido nella legge dell' ἐνηείης di Cristo (v. 66), così il poeta confida che la supplica possa essere accolta nel momento presente, che è tempo di benevolenza.

Il verso si chiude con un imperativo, omologamente al corrispondente imperativo posto in clausola del precedente esametro; l'aggettivo

---

<sup>308</sup> Cfr. Simelidis, pp. 211 s.

<sup>309</sup> Per un'analisi di *Od.* V,444-460, cfr. Chapot-Laurot, pp. 59 s.

<sup>310</sup> Per un saggio statistico sull'uso delle due forme di imperativo nella poesia bizantina, cfr. Van Opstall, pp. 54 s.

ἀριστόδικος è *hapax* nella letteratura greca ed è un conio tanto più significativo quanto più si nota che esso può essere considerato come un ulteriore richiamo al passo relativo a Giobbe, la cui salvezza è garantita dal giudice universale (cfr. v. 64: ἀεθλοθέτης). Questo epiteto è, dunque, prova di creatività compositiva da parte del Nazianzeno e, al contempo, ennesima manifestazione di cura formale finalizzata a mantenere una costante armonia nel carme.

**vv. 115-116 Ἄζομ' ἐμήν πολιήν τε καὶ ἄψα αὐτοδάϊκτα, / καὶ θυσίας:** L'esametro e il pentametro del penultimo distico del carme sono legati da un *unperiodic enjambement* ed esprimono un'ultima sintesi dei temi che ha affrontato Gregorio in quest'elegia. Il poeta ha, dunque, lo scopo di rendere chiari ed icasticamente espressi i motivi del proprio lamento, affidandoli alla preghiera dell'ultimo verso.

**Ἄζομ':** Il verbo ἄζομαι si presta particolarmente al linguaggio della preghiera, poiché ha insito in sé il significato della sacralità e del rispetto religiosamente inteso, data anche la sua connessione con gli aggettivi ἅγιος e ἄγνός<sup>311</sup>. Gregorio, quindi, manifesta una devozione che sconfinava nella soggezione nei confronti della propria canizie, della consunzione fisica e dei sacrifici. È significativo che egli pone sullo stesso piano la debolezza fisica e il sacrificio eucaristico: la vecchiaia e la malattia, in questo modo, assumono un significato più compiuto e divengono indirettamente mezzi di salvezza. Questa sfumatura appare chiara se si considera l'accezione che assume il verbo ἄζομαι in altri passi dell'opera del Nazianzeno (tutti tratti dalla produzione poetica), in cui gli viene conferito un valore quasi sacrale. È il caso di *epigr.* 65,1-2 (Νόννης ἀζόμενος ἄγνὸν βίον, ἄζο μᾶλλον / καὶ τέλος), in cui è riferito alla santità della madre, *carm.* II,1,54 v. 19 (ἀζόμενος μῆνίν τε Θεοῦ), in un contesto di esorcismo, chiedendo al Demonio di temere l'ira di Dio, II,2,1 vv. 341-342 (Ἄζο τὴν Χριστοῦ χάριν, καὶ φείδω

---

<sup>311</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v.

λαῶν· / ἄζεο, καὶ σὺ γράφη βίβλον ἐς οὐρανίην), in cui è sotteso l'intertesto scritturistico e il chiaro nesso con l'adorazione di Cristo <sup>312</sup>, II,2,7 v. 166 (ἄζόμενος πολιῆσιν ὁμοίᾳ μυθολογεύειν), in cui è implicato un senso di vergogna. Alla luce di queste considerazioni, non sembra fuori luogo affermare che l'età avanzata e l'infermità si rivestono di un valore di purificazione e vengono offerti a Dio in cambio della salvezza eterna, piuttosto che invocare un –non meglio specificato– «deeper and mystical meaning» <sup>313</sup>.

**ἐμὴν πολιήν:** Il binomio vecchiaia-malattia ritorna per l'ultima volta nel carne, dopo aver fatto la sua apparizione già ai vv. 13-15: l'epilogo del carne, così, si chiude come il prologo. Al semplice ricordo della tarda età si aggiunge qui una notazione più specifica, relativa al colore <sup>314</sup> di capelli, data dall'aggettivo *πολιός*, sovente applicato dal Nazianzeno alla propria descrizione. Più specificamente, da un punto di vista lessicale, si nota che Gregorio ricorre alla *iunctura* ἐμὴ πολιή, intendendo *tout court* la propria vecchiaia e non semplicemente i capelli, anche in altri contesti, come in *epist.* 89,1 (οὕτως αἰσχύνομαι τὴν ἐμὴν πολιάν), *carm.* II,1,55 v. 16 (ἀλλ' ἐπ' ἐμὴν πολιήν, ἀλλ' ἐπ' ἐμὴν κραδίην), II,2,6 v. 104 (Κ' εἴ τιν' ἐμῆς πολιῆς ὑψίφρονα μῦθον ἐδέξω).

**ἄψεα αὐτοδάϊκτα:** Più interessante si rivela, forse, l'interpretazione del nesso καὶ ἄψος αὐτοδάϊκτον; in altre occasioni, infatti, Gregorio ha citato la malattia che consuma le membra (vv. 16, 48, 79) ma qui al sostantivo ἄψος è attribuito un aggettivo che gli conferisce un'ulteriore sfumatura di significato. La colpa della malattia, che nella prima parte del carne era imputata al Demonio, viene ora curiosamente riversata sulle membra stesse che si disfano senza possibilità di guarigione. L'aggettivo αὐτοδάϊκτος è

---

<sup>312</sup> Cfr. I. Costa in Gregorio Nazianzeno, *Poesie* / 2, p. 232 n. 55.

<sup>313</sup> Cfr. Milovanović, *Leprosy*, p. 281.

<sup>314</sup> Per un ricco *excursus* sull'uso della terminologia relativa ai colori nelle poesia del Padre, cfr. Crimi, *Luci e colori*, *passim*.

impiegato da Gregorio anche in *carm.* I,1,4 v. 53 (Λώβην δ' αὐτοδάϊκτος ἐγὼ κακίην ἐφύτευσα), con lo scopo di sottolineare la responsabilità dell'uomo nel procurarsi la propria rovina, alla stregua di un suicidio <sup>315</sup>. Tale aggettivo ha derivazione eschilea, ricorrendo in *Sept.* 734-735 (αὐτοκτόνως / αὐτοδάϊκτοι θάνωσι), e si riscontra anche in *Opp.* II,349 (ὄλλυται αὐτοδάϊκτος) e *AP.* IX,293,1 (Πουλὸν Λεωνίδεω κατιδῶν δέμας αὐτοδάϊκτον).

**Θυσίας:** Il terzo accusativo, poi, sconfinava non a caso nel verso successivo, configurandosi come una novità rispetto al consolidato e reiterato binomio vecchiaia-infermità fisica. Lo scarto costituito da questo sostantivo è cronologico, oltre che semantico. Se si presta fede a quanto affermato da Gregorio ai vv. 49-50, infatti, si deve rammentare che il poeta, al momento della stesura del carme, era trattenuto lontano dall'adempimento dei propri doveri liturgici proprio dalle precarie condizioni di salute e dalla tarda età. Il pudore manifestato verso il sacrificio eucaristico, dunque, non è contestualizzato nel presente dell'io *loquens* ma è espresso solo per spiegare quello provato per la *πολιή* e gli ἄψευα αὐτοδάϊκτα: come il poeta venera il sacrificio eucaristico portatore di salvezza, così accetta e rispetta le proprie contingenti sofferenze perché esse tendono a un fine più grande, annoverandole tra quei ψυχῆς θύματ' ἄναυμα (cfr. *carm.* II,1,17 v. 40) utili ad avvicinarsi a Dio.

**v. 116 μογέων πήμασι, καὶ θεόθεν:** È questa l'ultima specificazione relativa alla natura delle sofferenze lamentate nel corso del carme. Se il v. 115 rappresenta una sintesi di quanto espresso in precedenza, in questo pentametro viene aggiunta una differente sfumatura, sottolineando *en passant* che le affezioni patite giungono anche da Dio stesso, e riprendendo velatamente l'*exemplum* relativo alla vicenda di Giobbe (vv. 63-66). In particolare, Gregorio ricorre al verbo μογέω, usato come base per creare il

---

<sup>315</sup> Cfr. Moreschini-Sykes, p. 159.

participio ὑπερμολέοντα del v. 113, di cui riprende il senso garantendo una certa continuità semantica. L'accostamento di tale verbo con il sostantivo πῆμα, caratterizzato da una connotazione esclusivamente poetica <sup>316</sup>, si incontra anche in *carmin.* I,2,15 v. 130 (τῶ μολέων, πρόφρων πῆματα πάντα φέρω), II,1,1 vv. 576-577 (Ἀυτὰρ ἐγὼ μολέων καὶ πῆμασι παντοδαποῖσι / τειρόμενος κάμπτω σοι γούνατα); tale sostantivo, inoltre, ricorre anche al v. 90. L'idea di una sofferenza inflitta da Dio, inoltre, è espressa in termini simili in Eustath. *Comm. Od.* I,434 (πῆμα θεόθεν αὐτὰ τεθῆναι τοῖς Ἀργείοις φησίν).

**v. 117 Ἀλλὰ τί μοι τὰ περισσὰ νόμους θεότητι τίθεσθαι:**

L'esametro in questione presenta una notevole allitterazione in clausola con l'*explicit* del verso precedente. Tale corrispondenza fonica, rafforzata dalla figura etimologica θεόθεν...θεότητι, si ammanta di un valore più profondo ed è funzionale, altresì, all'interpretazione dell'ultimo distico del carme. Se nel precedente pentametro, infatti, Gregorio aveva timidamente esposto l'idea di una sofferenza che proviene da Dio, qui si affretta a rientrare nei ranghi e a fare professione di umiltà, dichiarando, con un *cleuasma*, che sarebbe eccessivo per lui prescrivere leggi alla divinità. Con quest'espressione, il poeta persegue un duplice scopo: introduce la preghiera che interesserà l'ultimo verso, rendendola più efficace, e giustifica la possibilità che i mali fisici possano derivare da Dio stesso. Risuonano, in questo modo, i vv. 94 e 106, in cui era stata presentata la sapienza di Dio come imperscrutabile e troppo profonda per l'essere umano. Allo stesso tempo, è richiamato il Χριστοῦ νόμος del v. 67, che non può essere ribaltato da un'eccessiva superbia umana: per converso, Gregorio sembra attribuire a Dio la qualità di νομοθέτης, legislatore, oltre a quella di ἀεθλοθέτης (v. 64), giudice.

---

<sup>316</sup> Cfr. Chantraine, *Dictionnaire*, s.v.

v. 118 τῆ με, Χριστέ, φέροις σὸν λάτρην, ὡς ἐθέλοις: Nell'ultimo verso, il fine del Nazianzeno, ottenuto con un *fulmen in clausola*, è quello di attirare l'attenzione di Cristo per l'ultima volta e rimettersi alla sua volontà. Gli elementi che caratterizzano questo pentametro, dunque, servono da estrema ed efficace sintesi a questo scopo: si riscontrano il vocativo conclusivo, che mira stabilire il contatto con Dio, l'ennesimo riferimento autoreferenziale, con la definizione di λάτρης, e i verbi, con cui per l'ultima volta –e in modo peculiare– si intesse la relazione con la divinità.

Da un punto di vista lessicale, si osserva che Gregorio sceglie dei vocaboli di uso comune, non connotati da alcuna particolare tradizione lessicale; fa eccezione il predicativo λάτρην che costituisce un *trait d'union* con le precedenti preghiere e ricalca il σὸς λάτρης del v. 103, oltre a richiamare il θεολατρείης del v. 96. Il Cappadoce affida, piuttosto, alla struttura sintattica e alla stessa combinazione delle parole la forza espressiva del verso. Si nota, infatti, che il pentametro conclusivo del carme è legato all'esametro incipitario da un raffinato effetto di *Ringkomposition*, che si attua mediante una serie di sottili parallelismi. Sia il v. 1 che il v. 118, infatti, presentano un riferimento autobiografico (ἔμοιγε / με), un vocativo che dà vita a un'apostrofe a un referente (δολοπλόκε / Χριστέ), un verbo principale che indica movimento (ἦλυθες / φέροις), una chiusa resa da un'incidentale con ὡς seguito da un verbo alla seconda persona singolare (ὡς ἐνοήθης / ὡς ἐθέλοις). I richiami tra i due versi costituiscono, forse, il suggello di quella tendenza del poeta, già ampiamente notata, a cesellare il carme e a mantenere un'unità e armonia di fondo anche quando in apparenza c'è un contrasto tematico. Naturalmente, il primo e l'ultimo verso del carme hanno uno scopo e una valenza tutt'affatto diversi, ma è significativo che Gregorio sia ricorso al medesimo schema compositivo pur volendo esprimere due concetti diversi. Una sostanziale differenza tra i due versi, nonché un aspetto notevole del pentametro, è la presenza, in quest'ultimo, dell'ottativo.

L'evoluzione che si può cogliere in questo carme tra il primo e l'ultimo verso è simile a quella che si riscontra in *carm.* I,2,14, in cui all'immagine del poeta raccolto in meditazione in un boschetto nell'*incipit* si sostituisce quella del protagonista che si allontana a ora tarda dal bosco, continuando a struggersi.

**φέρους:** Verbi coniugati all'ottativo senza ἄν sono frequentemente usati da Gregorio nelle preghiere secondo un consolidato uso che conferisce loro un valore desiderativo <sup>317</sup>; un primo esempio, al negativo, si è incontrato ai vv. 107-108. Dei paralleli più cogenti sono costituiti invece da *carm.* II,1,19 v. 83 (Τῆ νῦν, Χριστέ, φέρους με ὅποι φίλον), II,1,45 v. 344 (τέρμα φέρους ζωῆς ἴλαος), II,2,7 v. 314 (τῆ νῦν τοῦτο φέρους ἐμέθεν λάχος ἀντί νυ πάντων). Un uso assai simile si riscontra, nelle preghiere, grazie alla presenza della forma ἄγοις, in *carm.* I,1,36 v. 33 (ἀλλά με καὶ νῦν ἄγοις ἐσθλὸν ἐπὶ τέρμα πορείης), in chiusura del carme, I,1,37 v. 6 (καὶ με, Ἄναξ, παλίνορσον ἄγοις ἐπὶ δῶμα πενιχρόν), I,2,12 v. 12 (Κόσμε, παρηλθὸν ἐγώ, λαὸν ἄτρωτον ἄγοις), anche in questo caso ultimo verso del carme.

Si segnala che Agazia Scolastico, quasi due secoli dopo, scriverà Μήποτε, λύχνε, μύκητα φέρους μηδ' ὄμβρον ἐγείροις (*AP.* V,263,1), mentre un possibile modello di Gregorio, in contesto esametrico, è costituito da Call. *Del.* 195 (τῆ με φέρους· κείνην γὰρ ἐλεύσειαι εἰς ἐθέλουσαν) <sup>318</sup>. Il τῆ implicante un concetto di movimento, del resto, è già omerico, come attestano le occorrenze in *Il.* XV,46 (τῆ ἴμεν) e *Od.* VIII,556 (ὄφρα σε τῆ πέμπωσι).

**ἐθέλοις:** Il verbo che conclude il carme, così come quello che lo aveva aperto, è coniugato alla seconda persona singolare, rendendo ancora una volta esplicita l'intenzione di Gregorio di relazionarsi con un referente. Si segnala che parte della tradizione manoscritta tramanda ἐθέλεις che, però, appare una banalizzazione del testo, in quanto *lectio facilior*. La lezione

---

<sup>317</sup> Cfr. Smyth, §1814.

<sup>318</sup> Per un commento su questo verso, cfr. Mineur, pp. 181 s.

ἔθέλοις, inoltre, garantisce un effetto di omoteleuto tra i due *hemiepe* del pentametro.



## Le parafrasi bizantine

In alcuni dei manoscritti che tramandano il *carm.* II,1,50 il testo in versi è affiancato (o seguito) da parafrasi anonime composte in un momento non precisabile della trasmissione dell'opera poetica gregoriana. Pur non avendo molti elementi per collocare tali parafrasi in un ben determinato contesto storico e culturale, si può senz'altro affermare che esse sono significative da molteplici punti di vista<sup>1</sup>. Se si considerano i problemi connessi alla *constitutio textus*, non di rado le parafrasi possono supportare una lezione corretta o rivelare un errore; alla luce della loro presenza in alcuni testimoni, esse avvalorano le ipotesi formulate in merito ai rapporti tra i manoscritti; sono, infine, preziosa documentazione di prima mano della circolazione dell' opera poetica del Nazianzeno e della fortuna di cui i *Carmi* dovettero godere.

In particolare, il *carm.* II,1,50 è parafrasato in due versioni, tra loro diverse e indipendenti, finora inedite. Si tratta di *Paraphr. 1*, tramandata da Ma, Cg e Pd<sup>2</sup>, e *Paraphr. 2*, tradita in Mq, Vb e D<sup>3</sup>. La prima parafrasi testimonia una circolazione parzialmente indipendente dell'esegesi dal testo poetico in sé. In particolare, il copista di Ma divide il carme in gruppi di versi (generalmente due o tre distici) seguiti dalla relativa esegesi, vergata nel corpo del testo con la medesima grafia. Non meraviglia, quindi, il fatto che anche nella parafrasi si registra la mancanza dei vv. 56-84, così come nel testo poetico. Questo testimone presenta in più punti delle discrepanze dalla parafrasi, che deve ascriversi alla discendenza di Δ, piuttosto che a quella di Σ, da cui Ma deriva. Per esempio, la parafrasi tramanda le seguenti lezioni

---

<sup>1</sup> Cfr. Simelidis, pp. 79 ss.

<sup>2</sup> Il *carm.* II,1,50 non è presente nel novero delle poesie parafrasate in Ambr. (Mediolanensis Ambrosianus Q 77 sup., membr., saec. XI), che riporta le parafrasi ma non i testi dei relativi *Carmi*.

<sup>3</sup> Sull'importanza di queste due diverse parafrasi, cfr. Palla, *Edizioni*, pp. 134 s.

discordanti rispetto al testo del manoscritto, che in questi passaggi presenta degli errori: κατέσταζον; χέων Ma (v. 46), ἔχειν; ἔχει Ma (v. 98), ἀγοράς; ἀγοράν Ma (v. 21), καμπτῶν γονάτων ὁ γλυκὺς πόνος; καμπτῶν γονάτων γλυκερῶν πόνος Ma (v. 45), ἀτιμώρητον; ἀντίον Ma (v. 107).

La presenza di *Paraphr. 1* in Cg (e nel suo discendente Pd) avvalorava l'ipotesi che esso non sia un diretto apografo di Mq ma che si debbano ipotizzare degli esemplari intermedi <sup>4</sup>, visto che il codice moscovita è accompagnato da *Paraphr. 2*. La dipendenza di Pd da Cg, invece, è pienamente confermata da parecchi accordi in errore dei due manoscritti in opposizione a lezioni poziori tramandate da Ma, come: τοῖς ἐμοῖς CgPd; τῆς ἐμῆς Ma (v. 32), περιέπουσι CgPd; περιέπουσαι Ma (v. 47), τὴν μικρὰν CgPd; τῶν μικρῶν Ma (v. 89 χθαμαλῶν), τόδε om. CgPd (v. 98), ὑπερφρονοῦτα CgPd; ὑπερμολθοῦντα Ma (v. 113). La prova più significativa di tale dipendenza è, tuttavia, la ripetizione della medesima sezione di parafrasi, quella relativa ai vv. 79-86, rispettivamente alle pp. 500 e 501 di Cg e ai ff. 256<sup>v</sup> e 257<sup>r</sup> di Pd. Ciò comporta l'omissione dei vv. 69-78, che sono interessati anche dalla lacuna di Ma, così che, limitatamente a questi cinque distici del carme, non possediamo la testimonianza di *Paraphr. 1*.

I codici Cg e Pd, contrariamente a Ma, presentano la parafrasi vergata sul margine esterno, con una scrittura di modulo minore e più ricca di abbreviazioni tachigrafiche rispetto a quella del corpo principale. Sono molto frequenti delle discrepanze nell'*ordo verborum* di Ma e della coppia di manoscritti CgPd; tali alterazioni vengono sempre registrate nell'apparato critico. Queste differenze, del resto, sono da attribuire al concetto stesso di parafrasi, testo per definizione aperto a nuove soluzioni e alla possibilità di essere continuamente modificato <sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. Palla-Kertsch, pp. 53 ss.

<sup>5</sup> Cfr. Moroni, p. 308 e Simelidis, p. 81.

Una differente parafrasi, si diceva, è quella offerta dai codici Mq, Vb e D, che diversamente a quanto osservato per *Paraphr. 1*, non presentano alcuna lacuna, tramandando un testo completo. Ognuno di questi tre testimoni dispone la parafrasi in modo differente: Mq presenta il testo su due colonne –vergate dallo stesso copista con la medesima scrittura– di cui la seconda riservata alla parafrasi; il copista di Vb, alla fine del testo poetico disposto su due colonne, riporta di seguito tutta la parafrasi su un'unica colonna; D, infine, ha l'esegesi vergata su una seconda colonna marginale rispetto al testo principale, con una scrittura di modulo più piccolo e minore spazio interlineare. L'analisi di *Paraphr. 2* non fa che corroborare l'ipotesi della dipendenza di D da Mq e dell'autonomia da essi di Vb, sempre in seno alla discendenza di  $\Delta$ , come mostrano le note in apparato dell'edizione qui presentata. *Paraphr. 2* è senz'altro vicina al testo di  $\Delta$ , come attestano le lezioni ἔκαμνον = χέον  $\Delta$ ; χέων  $\Psi$  (v. 46), συστῆναι = ἔχειν  $\Delta$ ; ἔχει  $\Psi$  (v. 98). Si nota, inoltre, che chi vergò D, pur avendo come apografo un codice vicino a Mq, dovette sistematicamente collazionare la parafrasi con Vb o altro esemplare ad esso affine, come mostrano alcune divergenze del codice parigino da quello moscovita, a vantaggio di una vicinanza con il codice vaticano<sup>6</sup>. D presenta queste lezioni coincidenti con quelle di Vb: δυνηθειῖ VbD; om. Mq (v. 9), καὶ ἡ καταγιγῖς εἰς αὐραν στραφήσεται Vb<sup>2</sup>D; om. Mq (v. 79).

Il testo presentato dalle due parafrasi è profondamente differente e, nonostante qualche lezione simile<sup>7</sup>, è arduo ipotizzarne un'origine comune o postulare un'eventuale dipendenza di una dall'altra. Il modo di interpretare il carne di cui si fanno portavoce le due versioni è diverso, in quanto *Paraphr. 1* si mantiene più aderente al dettato gregoriano e riporta una

---

<sup>6</sup> Considerazioni simili sono esposte anche da Bacci, p. 142.

<sup>7</sup> Si ricorda, per esempio, βαρυστένακτε per βαρύστονε (v. 57), κρίμασι, aggiunto per parafrasare εἰ δ' ἔτ' ἀποκρούπτῃ (v. 106) o l'aggiunta superflua di τί μοι *Paraphr. 1*; τι δέ μοι *Paraphr. 2* (v. 117).

parafrasi quasi *ad verbum*, mantenendo in molti casi i medesimi vocaboli impiegati dal Nazianzeno stesso; *Paraphr. 2*, invece, adotta un linguaggio più verboso e prolisso, in cui il testo non è solo trasposto dalla poesia alla prosa ma anche spiegato con una serie di endiadi e perifrasi.

Da un punto di vista lessicale, sono significativi due casi di *hapax legomena*, uno per ciascuna parafrasi. In *Paraphr. 1*, si tratta del participio ὑπερμοχθοῦντα, che spiega il ὑπερμογέοντα del v. 113; tale lezione è attestata solo nel codice Ma, mentre Cg e Pd presentano ὑπερφρονοῦντα, ma si è scelto di accogliere nel testo questa *lectio singularis* per la migliore aderenza semantica al contesto. Si nota, altresì, che anche ὑπερμογοῦντα è un *hapax*, poiché il verbo ὑπερμογέω ricorre solo in questo passo gregoriano e in un testo di età posteriore<sup>8</sup>: lo scoliaste ha reso il concetto della stanchezza estrema, espressa dal poeta in modo assai peculiare, con un termine altrettanto raro. In *Paraphr. 2*, invece, l'*hapax* è l'aggettivo ὑπέρφροτον, che parafrasa ὑπεραχθομένην (v. 110).

Per quanto concerne quest'edizione, è stato adottato un apparato critico in cui alla parola o al gruppo di parole accolte nel testo seguono la *lectio* o le *lectiones* alternative presentate da altri manoscritti. I numeri in grassetto nel corpo della parafrasi indicano il numero del corrispondente verso del carme. Sono stati tacitamente normalizzati, tranne rari casi dovuti all'accordo in errore di più manoscritti, gli errori triviali, come lo scempiamento di consonanti doppie e gli errori di iotacismo.

---

<sup>8</sup> Cfr. Georg. Metoch. *Hist. Dogm.* I,107: καὶ πρὶν ὑπερμογήσαντες οὐ μικρῶς.

ANONYMI PARAPHRASIS PRIMA  
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN  
QUOD INSCRIBITUR «IN MORBUM»

Πάλιν ἐπανῆλθές μοι, δολιώτατε ὡς ἐφωράθης, τὸ βάθος τῆς  
ἐμῆς καρδίας ἔνδοθεν βοσκομένος, πολλοῖς καὶ ἰσχυροῖς τινάγμασι  
τοῖς τοῦ βίου τὴν ἱερὰν εἰκόνα καταβάλλειν ποθῶν. **5** Ταῖς ἰσχυραῖς  
μου σαρξὶν ἐπεπήδησας καὶ με κατέτρωσας μέχρι ποδῶν ἀπὸ  
5 κεφαλῆς λύσας μοι τοῦ σώματος τοὺς δεσμούς, διὰ ρεύματος  
φθοροποιοῦ ᾧ τινι ξηρὰν φύσιν ἐφύγρανεν ὁ Θεός, ὅτε πρῶτόν με  
συνεπήξατο τῇ ψυχρᾷ πιότητι μίξας τὴν θερμὴν τῇ κοσμογόνῳ  
αὐτοῦ σοφίᾳ· τούτου οὖν χάριν οὕτω τὸν ἄνθρωπον συνεπήξατο,  
ἵνα διὰ τῆς εὐκρασίας ἄρτιον τὸ σῶμα φυλάσῃ, **10** τὴν δὲ  
10 διχοστασίαν καὶ ἀταξίαν ἐκφύγῃ. Ἦλθες, ᾧ ταλαίπωρε, ἀνδροφόνα  
μοι φέρων νοήματα, εἰς ἐμὲ δὲ τῆς σῆς ζοφώδους κακίας ὅλον τὸν  
ἰὸν ἐξέχεας. Οὐκ ἤρκει μοι τὰ κακὰ τοῦ γήρως ἔχειν τὰ  
πολυστένακτα, καὶ τοὺς κόπους οὓς ὑπέστην ἐν Σικελίᾳ εἰς ὄρη  
διαβαίνων καὶ τραχείας πεζεύων ὁδούς. **15** Ἀλλά με καὶ μισητὴ  
15 κατεμερίσατο νόσος καταδαπανῶσα μοι τὰ μέλη ἐξ ἔτους εἰς ἔτος.

Διὰ ταῦτα θρηνῶ, διὰ ταῦτα στενάζω, καθάπερ τις λέων  
ῥωμαλεώτατος ἐμπλεχθεὶς ταῖς ἄρκυσι τῶν θηροφόνων. Οὐ λόγων  
ποθῶ κρότους, οὐδὲ τὴν ἐπέραστον **20** πᾶσιν ὀμηλικίαν, οὐδὲ τὰς  
θαλλούσας τραπέζας, οὐδὲ τὰς τῶν πολέων ἀγοράς, οὐ κήπους καὶ

Notae: Ma = Marcianus gr. 82 (coll. 373), saec. XIII, ff. 137r-141v; Cg = Romani Collegii Graeci gr. 8, saec. XV, pp. 493-505; Pd = Parisinus gr. 991 (olim Delamare 560, Reg. 2891,2), saec. XVI, ff. 253r-259r.

**1** ἐπανῆλθες] ἐπήλθες Ma **14** διαβαίνων καὶ τραχείας πεζεύων] πεζεύων καὶ τραχείας διαβαίνων CgPd | μισητῇ] μεσητῇ CgPd **15** μου τά] τὰ μου Ma **16** λέων ῥωμαλεώτατος] θῆρ ῥωμαλεώτατος λέων Ma

παραδείσους, οὐδὲ λουτρά, οὐδ' ὅσα τοῦ ἀπατηλοῦ τούτου βίου κάλλιστα· ταῦτα γὰρ οὐδὲ τὸν ἔμπροσθεν ἐτιμᾶτό μοι χρόνον, ἐξ ὅτε Χριστὸν ἠγκαλισάμην τῶν κοσμικῶν πάντων ἀπανιστάμενος.

25 Θρηνῶ δὲ ὅτι με τοῦ μεγάλου μου Χριστοῦ τὸ ζωηφόρον  
5 ὄμμα καταλέλοιπεν, ᾧ τινι διὰ φροντίδος ἦν ποτέ, εἵποτέ γε καὶ ἦν ὅς με καὶ ἐν τοῖς καθαροῖς σπλάγχνοις ἐδόξασε τῆς μητέρος, καὶ πελάγους ἐρρύσατο χαλεποῦ καὶ παθῶν καὶ νόσων ἀπήλλαξεν.

Θρηνῶ ρίψας τὰς ἡνίας τοῦ λαοῦ τοῦ θεόφρονος, 30 οὐ μὴν ἀπορρίψας, ἀλλ' οὐ μὲν οὖν φέρων ταῖς ἐμαῖς χερσίν· ὅς τις λαὸς ὁ  
10 ἐμὸς τοῖς ἐμοῖς πρότερον ἠγάλλετο λόγοις, ἡνίκα τῆς ἐμῆς γλώσσης τὸ τρισσὸν ἀπέλαμπε τῆς θεαρχίας σέλας. Νῦν δὲ καθάπερ λιπόμαστος νήπιος ἐν ταῖς ἀγκάλαις τῆς ἰδίας μητέρος θηλὴν ἔσπασεν ἄνικμον, καὶ ξηρὰν 35 διψῶσι χεῖλεσιν ἐψεύσατο δὲ ἡ μήτηρ τὸν πόθον τοῦ οἰκείου παιδός· οὕτω δὲ τῆς ἐμῆς γλώσσης ὁ  
15 λαὸς ἀποκρέμματα, ἐπιθυμῶν ἀπολαῦσαι πηγῆς τῆς πολλοῖς ῥεούσης τὸ πρότερον· ἥς νῦν οὐδ' ὀλίγην ἰκμάδα τὰ ὦτα αὐτοῦ κατέχει. Ἀλλ' οἱ μὲν ἄγοντες αὐτὸν γλυκὺ προχέουσι διδασκαλίας ῥεῖθρον οἱ δ' ἀκούοντες σφόδρα 40 λελύπηνται· οὐ γὰρ ἔχουσι λόγον τοῦ ἰδίου πατρός.

20 Ποῦ μοι τῶν παννύχων μελῶν ἡ στάσις οἷς ὑπεστήριζον τοὺς ἐμοὺς πόδας, ἐστὼς ὡσπερ ἔμψυχος λίθος, ἢ μόνος τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ μου προσομιλῶν, ἢ σὺν ἄλλοις πολλοῖς τέρψιν ἔχων ἱερῶν ἀντιφθόγγων μελωδιῶν; 45 Ποῦ μοι τῶν καμπτῶν γονάτων ὁ γλυκὺς πόνος ὧν τὸ πρότερον δάκρυα πυκνὰ κατέσταζον, τὸν νοῦν  
25 μου συνάγων πρὸς ἐμαυτόν;

1 λουτρά] λουετρά Ma | τοῦ ἀπατηλοῦ τούτου βίου κάλλιστα] κάλλιστα τοῦ ἀπατηλοῦ τούτου βίου CgPd 10 τῆς ἐμῆς] τοῖς ἐμοῖς CgPd 18 οἱ δ'] οἱ δ' CgPd 21 ἔμψυχος λίθος] λίθος ἔμψυχος Ma 24 πυκνὰ] πικρὰ Ma

Ποῦ δέ μοι αἱ πενητοτρόφοι παλάμαι περιέπουσαι τὴν νόσον;  
Ποῦ μοι τῶν σαρκῶν ἡ τῆξις οἴχεται ἀπὸ τῶν ἀσθενῶν μου μελῶν;

Οὐκέτι μὲν ἐπαίρω τὰς χεῖρας τοῖς καθαροῖς θύμασι, **50**  
μιγνύμενος διὰ τούτων τοῖς πάθεσι τοῦ μεγάλου Χριστοῦ. Οὐκέτι δὲ  
5 τοῖς μάρτυσι φίλην χορείαν ἴστημι δι' εὐφήμων λόγων τὸ τίμιον  
αἷμα τιμῶν. Σῆψις δὲ καὶ φθορὰ ταῖς ἐμαῖς βίβλοις ἐπέστη, οἱ λόγοι  
δέ μοι ἀτέλεστοι· οἷς τίς ἀνὴρ δώσει τέλος ταῦτά μοι φρονῶν; **55**  
Πάντα ἔθανε ζῶντι· βίος δέ μοι ἐστὶν ἀσθενῆς καὶ νηὸς  
ἀσθενέστερος ἦν αἱ ἀρμονίαι ἀπέλιπον.

10 Ἄλλ' ὅμως κἂν ἐπιπλέον ἐλαύνης, ὦ βαρυστένακτε δαῖμον, οὐ  
ποτέ σοι κάμψω τῆς ἐμῆς καρδίας τὰ γόνατα· ἄλλ' ἄτρωτός τε καὶ  
ἄκαμπτος εἰς τὴν ἐμὴν μητέρα γῆν **60** καταδύσομαι· ἔχοι δὲ ὁ  
σκώληξ τὴν δαπάνην τοῦ ὄφεως. Τύπτε τὴν δορᾶν, ἡ ψυχὴ δὲ  
ἄτρωτος εἶη μοι· τὴν θεῖαν εἰκόνα ἦν κληρὸν ἔσχον ἐκ Θεοῦ, ὦ  
15 ἀνδροφόνε σατάν, τῷ Χριστῷ παραστήσω ἀκίβδηλον.

Καὶ γὰρ ποτε ἔδησας τὸν μέγαν Ἰώβ, ἄλλ' ἐδαμάσθης, ἄλλ'  
ἠττήθης, ἐπειδὴ ἐστεφάνωσεν ἐκεῖνον ὁ μέγας ἀθλοθέτης **65** καὶ  
περιβόητον νίκην ἐμαρτύρησε τῷ γενναίῳ διὰ τῶν οἰκείων χρησμάτων,  
πάντα δ' ἔδωκεν ἔχειν ἐκείνῳ διπλᾶ [ἔστιν], ἃ σὺ διεσκόρπισας.  
20 Τοιοῦτος ἐστὶν νόμος τῆς ἀγαθότητος τοῦ Χριστοῦ· ἀλλά με  
κέλευσον, ὦ Χριστέ μου, εἰ καὶ βραχέως ὑγιαίνειν καὶ ἡρεμεῖν· ὁ σὸς  
γὰρ νόμος ὑγεία ἐστὶ καὶ σώματος καὶ ψυχῆς.

*desunt vv. 69-78*

**1** δὲ *om.* Pd | περιέπουσαι] περιέπουσι CgPd **11** γόνατα] γούνατα Pd **13** δορᾶν] δορῆν Pd **15**  
παραστήσω] παραστήσομαι Pd **19** δ' *correxī*] δὲ *codd.* **21** βραχέως] βραδέως Pd

Ἔστι μὲν ἐμοὶ λύπη καὶ ἡ νόσος συντριβουσά μου τὰ μέλη. **80**  
Οὐ γὰρ δὴ παντελῶς τῶν ἀνθρωπίνων ἀμοιροῦμεν παθῶν, οὔτε  
ἐγὼ οὔτε ἄλλος τις, ἐπεὶ Θεὸς οὕτω βούλεται, μηδένα ὑπερφέρειν  
ὄφρυν τοῦ ἐπουρανίου Θεοῦ· πάντας δὲ εἰς τὴν βοήθειαν βλέποντας  
5 τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν χρείαν ἔχειν ὑπόμνημα, ὥσπερ κέντρον  
ὑπονύκτον αὐτοὺς πρὸς εὐσέβειαν.

**85** Ἀλλ' ὅμως οὐ τοσοῦτον ὀδύρομαι εἵνεκα τῆς νόσου — νόσος  
γὰρ τῷ νοεῶ καὶ τινα ῥύσιν ἔχει· ἥς δὴ ῥύψεως χρήζουσι πάντες  
καὶ ὅστις σφόδρα ἐστὶν ἰσχυρὸς τὴν διάνοιαν. Δεσμὸς γὰρ θνητοῖς  
10 καὶ τι μέλαν φέρει κακίας—· οὐ τοσοῦτον οὖν ὀδύρομαι τὴν νόσον,  
ὅσον τῶν μικρῶν τὴν διάνοιαν κήδομαι, **90** μή τις ὀλισθήσῃ τοῖς  
ἡμετέροις κακοῖς.

Ολίγοι μὲν τῶν ἀνθρώπων εἰσὶν οἱ ἰσχυρόφρονες, οἱ δὲ καὶ  
ἀσπασίως δέχονται πᾶσαν τοῦ Θεοῦ τὴν ἐπιστάσιαν καὶ πρόνοιαν,  
15 τῶν τερπνῶν τε καὶ λυπηρῶν, ἐπὶ πᾶσι δὲ τοῖς οἰκονομουμένοις  
λόγον ἐπίστανται, εἰ καὶ κρυπτὸν ἔχει βάθος τῆς ἰδίας σοφίας. **95**  
Πολλοὶ δὲ τοῖς ἀσθενεστέροις χριστιανοῖς ἐπεμβαίνουσι, λέγοντες  
ὅτι τῆς θεοσεβείας οὐδὲν ἔχουσι γέρας, ἢ καὶ παντελῶς ἄτιμον ἐν  
ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν τιθέασιν νόημα, λέγοντες αὐτομάτην πῆξιν ἔχειν  
20 τόδε τὸ πᾶν, καὶ οὐδὲ τὸν βασιλεύοντα Θεὸν πάντα κυβερνᾶν τὰ  
ἀνθρώπινα· **100** οὐδὲ γὰρ ἄν, φασί, ἅπαντα ἐκυβέρινα οὕτως  
ἀνωμάλως [ᾠκονόμεϊ] τὰ πράγματα.

**3** μηδένα *correxī*] μηδέτινα *codd.* **6** ὑπονύκτον *correxī*] ὑπονύπτον *codd.* **7** εἵνεκα] εἵνεκεν CgPd  
**8** χρήζουσι] χρήξουσι Ma **9** ἐστὶν ἰσχυρὸς τὴν διάνοιαν] τὴν διάνοιαν ἐστὶν ἰσχυρὸς CgPd |  
γάρ] δέ Cg, γάρ Cg<sup>2</sup> mg. **11** τῶν μικρῶν] τὴν μικράν CgPd **17** ἐπεμβαίνουσι] ἐπ' ἐμβαίνουσι  
Pd **19** πῆξιν ἔχειν] ἔχειν πῆξιν Ma **20** τόδε *om.* CgPd



Τούτων οὖν τῶν μικρῶν τὴν διάνοιαν μνήσθητι καὶ βοήθησον  
τῷ σῷ θεράποντι, Κύριε· μὴ δὲ ἐφύβριστον τέλος ἐπιθήσεις τῷ βίῳ  
μου. Οὗτος ἐγὼ σὸς λάτρις εἰμί, τοῖς σοῖς δὲ δώροις τὰς ἐμὰς  
ἐπιπέμπω χειρᾶς, καὶ ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθημι τῶν ὑποκλινομένων  
5 **105** καὶ νόσων καλοῦσί με βοηθόν. Ἰλάσθητι, Χριστέ μου, εἰ δέ τι  
ἀναβάλλη καὶ συμφερόντως οὐ βούλει φανῆναί μοι δὸς δύναμιν ἵνα  
φέρω τὸ βάρος τῶν ἀλγεινῶν. Μήτε με πάμπαν ἀτιμώρητον ἔχεις,  
Λόγε, μήτε παντελῶς πολυστένακτον καὶ πολύμοχθον, μήτε οὖν  
ἀχαλίνωτον ἄγοις, μήτε ταλαιπωροῦντα τοῖς πάθεσι παντελῶς.

10 Κέντρῳ νύσσε με, Μάκαρ, μικρᾷ παιδείᾳ με κόλαζε, μὴ δόρατι  
πλῆττε, μὴ δὲ τῷ θυμῷ σου ἐλέγχοις με. Φέροι δέ με τοῦ βίου ἢ  
θαλάσσα μὴτε πάντη κούφην ὀλκάδα, **110** μήθ' ὑπεραχθομένην τῷ  
βάρει τῶν ἀλγεινῶν. Καταφρόνησιν ποιεῖ καὶ ἡ ἄνεσις, ὑβριστῆς καὶ  
ὁ κόρος ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αἱ ἀλλεπάλληλοι συμφοραὶ νυκτὶ τοὺς  
15 ἀνθρώπους καλύπτουσιν. Ἀντισταθμίζοις τὴν τιμωρίαν τῇ  
ἀσθενείᾳ μου.

Ἔσχες με ποτὲ ἐπηρμένον καὶ ὑπερήφανον, νῦν  
ὑπερμochθοῦντα τοῖς σοῖς κρίμασι κατελέησον, ὥς ἔτι ἐφίσταται ὁ  
τοῦ ἐλέους καιρὸς· ναί, Χριστέ μου, κριτὰ δικαιοῦτατε. **115**  
20 Ἐντρέπομαι τὴν ἐμὴν πολιὰν καὶ τὰ πολλοῖς ἰδρῶσιν ἐκτακέντα  
μέλη μου· ἐντρέπομαι καὶ τὰς θυσίας αὐτάς, κάμνων ἐν κακοῖς  
μέχρι σήμερον, καὶ κάμνων θεόθεν, ὅθεν δίδεται πᾶσα βοήθεια.  
Ἀλλὰ τί μοι τὰ περιττὰ [τί μοι] τὸ νόμους τιθέναι τῇ παντεφόρῳ  
θεότητι; Πρὸς ταύτην με φέροις, Χριστέ μου, τὸν σὸν λάτριν, ὥς ἂν  
25 ἐθέλοις καὶ βούλοιο.

1 καὶ βοήθησον τῷ σῷ θεράποντι, Κύριε· μὴ δὲ ἐφύβριστον τέλος ἐπιθήσεις τῷ βίῳ μου] μηδὲ ἐφύβριστον τέλος ἐπιθήσεις τῷ βίῳ μου Ma 3 οὗτος] οὕτως Pd | δέ om. Ma 10 με om. Ma 15 ἀντισταθμίζοις] ἀποσταθμίζοις Ma 18 ὑπερμochθοῦντα] ὑπερφρονουῦτα CgPd | κρίμασι] κρίμασιν Ma | κατελέησον] ἐλέησον Ma | ἔτι] ὅτι CgPd 23 περιττὰ] περισσά Ma 25 ἐθέλοις] ἐθέλης M

ANONYMI PARAPHRASIS ALTERA  
IN GREGORII NAZIANZENI CARMEN  
QUOD INSCRIBITUR «IN MORBUM»

Πάλιν μοι, δολόφρον καὶ ἀπατεῶν, προσελήλυθας ὡς γοῦν  
ώθηθης, τὸ βάθος μου τῆς καρδίας ἔνδον διαβοσκόμενος, καὶ πολλοῖς  
καὶ ἰσχυροῖς τοῦ βίου τούτου παλαίσμασι τὴν θεῖαν μορφὴν εἰς  
γόνυ βαλεῖν ἐπιθυμῶν· **5** ὅτε μοι τὸ σαρκίον ἔρρωτο καὶ ἴσχυεν  
**5** ἀναιδῶς ἐπεπήδησας, καὶ ἀπὸ κεφαλῆς ἄχρι ποδῶν ἐκάκωσας,  
ρεύματι παραλύσας τῆς ἀρμονίας τὸν σύνδεσμον, ᾧ τὴν ὑπαρξιν ὁ  
Τεχνίτης ἐκ συμπλοκῆς ἐσοφίσατο τὸ ξηρὸν ὑγρῷ φυράσας καὶ  
θερμῷ τὸ ψυχρὸν κερασάμενος, ἵνα τῇ φιλίᾳ καὶ ἰσότητι τῶν  
συνελθόντων ἄρτιον τὸ σῶμα διαφυλάττηται **10** καὶ δυνηθεῖη  
**10** φυγεῖν τοῦ δυσμενοῦς βίου τὴν ἑτερότητα καὶ διαχρονίαν.

Ἦλθες, ᾧ κακοῦργε, καὶ τὸ σὸν ὀπλιτικὸν ἐπαγόμενος τοὺς  
ἀνθρωποκτόνους λογισμούς, εἰς ἐμὲ δέ σου τῆς κακίας τὸν ἰὸν  
ἐξήμεσας ἅπαντα. Οὐκ αὐταρκες ἔμοιγε τὰ ἐκ τοῦ γέρωσ ὑπομένειν  
ἀλγεινά, ὧν τὸ βάρος καὶ μέγεθος τάχα ἂν τις οὐκ ἄπο σκοποῦ  
**15** Σικελικοῖς ὄρεσιν ἀπεικάσειεν· **15** ἀλλὰ με καὶ στυγερὴ νόσος  
καταβέβρωκε, τῆξιν ἐργαζομένη μελῶν ἐξ ἔτους εἰς ἔτος καὶ τοῦ  
δαπανᾶν παυομένη μηδέποτε. Τούτοις ἐποδύρομαι στένων, οἷά περ  
λέων ἰσχυρὸς θηροκτόνων ἐμπληκεῖς παγίσι καὶ ἄρκυσι.

Notae: Mq = Mosquensis Bibl. Synod. gr. 156 (52 / LIII), saec. XII, ff. 250<sup>r</sup>-255<sup>v</sup>; Vb = Vaticanus gr. 497 (olim 768), saec. XIII, ff. 310<sup>v</sup>-312<sup>r</sup>; D = Parisinus Coislinianus 56, chart., saec. XIV-XV, ff. 144<sup>v</sup>-147<sup>v</sup>.

**4** ἴσχυεν] *om.* MqD **9** δυνηθεῖη *om.* Mq, *add.* D *mg.* **13** γέρωσ] γήρους MqD **16** καταβέβρωκε] καταβέβρωσκε Vb | τῆξιν] τάξιν D **17** τούτοις] ταύτοις Vb **18** ἐμπληκεῖς] ἐκπληκεῖς Vb

Οὐ ποθῶ λόγους σκιρτῶντας πρότερον, οὐκ ἐπεράστους  
ὀμήλικας, **20** οὐκ εὐεξίαν σώματος, οὐ τὰ ἐν πόλεσι συνέδρια, οὐ  
λουτρῶν ἀνέσεις, οὐ παραδείσων χαρίτας, οὐκ ἄλλ' οὐδὲν τῶν ὅσοις  
ὁ δολερὸς οὗτος βίος ἀνθεῖ καὶ τέθηλε. Τούτων γὰρ οὐδὲ πρὶν εἶχέ  
5 με πόθος ἀφ' οὗ Χριστὸν ἠγκαλισάμην, τῶν ἐπιγείων ἀπαναστάς.

**25** Τοῦτο δέ μοι θρηῆνος, ὅτι με τοῦ Χριστοῦ τὸ ζωηφόρον ὄμμα  
καταλέλοιπεν, ᾧ τινι διὰ φροντίδος ἦν, εἶποτε ἦν· ὅς με καὶ ἐν  
σπλάγχνοις μητρὸς ἐδόξασε, καὶ θαλάσσης φοβερῆς καὶ παθῶν  
ἐρύσατο.

10 Θρηνῶ Θεοῦ θεόφρονος λαοῦ ρίψας τὰ χαλινά, **30** μᾶλλον δ'  
οὐ ρίψας, πλὴν οὐδὲ κατέχων ταῖς χερσίν· ὅς διδασκαλίαις ἐμαῖς  
ἐμπροσθεν ἠγαλλία καὶ ἐνηδύνετο, ἠνίκα τὸ τῆς τριάδος φῶς τὴν  
γλῶσσαν εἶχον εὐστράπτουσαν. Νῦν δ' ὥσπερ νήπιος  
ἀπογαλακτισθεὶς ἐν ἀγκάλαις τεκούσης φερόμενος προσάγει μὲν  
15 τὸ στόμα τῇ θηλῇ, **35** ξηρᾶς δὲ οὔσης ἔσπασεν οὐδὲν ἄλλο  
σοφίσματι, τὸν πόθον τοῦ παιδὸς ἢ μήτηρ ἐψεύσατο· οὕτω δὲ καὶ ὁ  
λαὸς τῆς ἐμῆς γλώσσης ἐκκρεμάμενος καὶ τὴν πηγὴν ἐκείνην ζητῶν  
τὴν πολλοῖς ῥέουσιν πρότερον, οὐδὲ μικρὰν ἐκείνοις ἰκμάδα τοῖς  
ὡσὶν ἀποθλιῖψαι δύναται. Ἄλλ' εἰσὶν οἱ προχέουσι διδασκαλίας  
20 γλυκάζοντα νάματα, οἱ δ' ἀκούοντες ἀνιῶνται **40** καὶ ἄχθονται· οὐ  
γὰρ ἔχουσι τὴν πατρικὴν ἐνωτίζεσθαι φωνήν. Ποῦ μοι τῶν  
παννύχων ἀσμάτων ἢ στάσις, ἐν οἷς ὥσπερ τοὺς πόδας  
ὑποστηριζόμενος ἐστηλούμην ὄρθιος λίθος ἄλλος ἔμπνους  
ὀρώμενος, ἢ μόνος Χριστῶ κοινολογούμενος, ἢ μέλεσι ἀντιθέτοις  
25 τοῖς πλήθεσιν ὁμοῦ ψυχικῶς τερπόμενος;

**3** ἄλλ' *correxi*] ἄλλο *codd.* **6** δέ *om.* Vb **17** γλώσσης] γλώττης Vb **18** ἰκμάδα] ἰγμάδα D **19**  
ἀποθλιῖψαι *correxi*] ἀποθλίψαι *codd.*

45 Ποῦ τῶν καμπτομένων γονάτων ὁ γλυκὺς κάματος, ὄν  
μετὰ θερμῶν δακρῶν ἔκαμνον, συνάγων ἐν νυκτὶ τὸν νοῦν, ἀπὸ  
τῆς ἔξω περιπλανήσεως; Ποῦ χεῖρες αἱ τῶν πενήτων ἀντιλήπτορες  
καὶ ἡ τῆς νόσου τούτων ἐπίσκεψις; Ποῦ τῶν μελῶν ἡ νέκρωσις  
5 οἴχεται ἅπαντα καὶ διόλωλεν;

Οὐκέτι θύσαις ἀγναῖς ἐπιβάλλω χεῖρας, 50 τοῖς μεγάλοις  
πάθεσι Χριστοῦ μιγνύμενος. Οὐκέτι χορείαν πνευματικὴν τοῖς  
ἀθλοφόροις ἴστημι, λόγοις εὐφήμοις τιμῶν αἶμα τιμῆς ἄξιον. Εὐρῶτι  
δὲ καὶ σηπεδόνι τὰ βιβλία μοι διέφθορε φέροντα λόγους ἡμιτελεῖς  
10 ἔνδοθεν· οἷς τίς ἐπιθήσει τέλος ἐμοὶ καταθύμιον; 55 Πάντα ζῶντι  
συντέθηκε καὶ τὸν βίον ἀσθενέστατον ἔχω καὶ πλοίου τὰς  
ἀρμονίας διαλυθέντος σαθρότερον.

Ἄλλ' ὅμως εἰ καὶ οὕτω, βαρυστένακτε δαῖμον, ἐλαύνεις με καὶ  
παντοδαπαῖς περιβάλλεις κακώσεσιν, ἐγὼ δέ σοι οὐποτε κάμψω τῆς  
15 καρδίας τὰ γόνατα. Ἄλλ' ἄτρωτός τε καὶ ἀκαμπῆς τὴν ἐμὴν μητέρα  
γῆν 60 ὑποδύσομαι· σκώληκος γενέσθαι κατάβρωμα τοῦ ὄφeos τὰ  
κατάλοιπα. Παῖε τὸν θύλακον, τὴν ψυχὴν ἄτρωτον φέρω καὶ  
ἄπληγα τὴν θεῖαν εἰκόνα παραστήσω Χριστῶ, θεόθεν ταύτην  
μοῖραν, ἀνθρωποκτόνε, λάχων.

20 Καὶ γὰρ καὶ τὸν μέγαν Ἰῶβ πρότερον ἐτραυμάτισας, ἄλλ'  
ἠττήθης, ἀλλὰ γέλωτα ὤφλησας, ὡς ὁ ἀθλοθέτης τὸν ἀθλητὴν  
ἐστεφάνωσε. Καὶ τὴν νίκην 65 περιβόητον ἔθηκε τῷ ἰδίῳ κηρύγματι  
καὶ πάντα ἔδωκεν ἔχειν διπλᾶ τὰ σκεδασθέντα παρὰ σοῦ. Τοιοῦτος  
ὁ νόμος τῆς φιλανθρωπίας Χριστοῦ καὶ πραότητος· ἄλλ' ὑγίωσον  
25 κάμῃ, ψυχῶν καὶ σωμάτων ἰατρέ, καὶ τὸ ἀρτιμελὲς σχεῖν ὀψέ ποτε  
κέλευσον.

3 τῆς] τῶν Vb 6 ἐπιβάλλω] ἐπιβάλλω MqD 9 διέφθορε] διέφθορεν Vb 14 post σοι add. καὶ  
Vb 23 διπλᾶ] διπλά Vb 25 post κάμῃ add. τῶν Vb | σχεῖν om. Vb

Ὁ γὰρ σὸς λόγος ἴαμα καὶ φάρμακον μέγιστον. Λάζαρος ἄλλος ἐγὼ νεκρὸς πολυχρόνιος· ἀλλὰ φώνησον· **70** «Ἐγχειρα» καὶ τὸν νεκρὸν αὐτίκα ζωοποιήσεις τῷ λόγῳ σου. Παράλυτος ἐπικλινίδιος ἔγωγε· «Ἴδε, ὑγιῆς γέγονας» εἶπε καὶ τὴν κλίνην εὐθὺς  
5 ἐπ' ὤμων ἀράμενος πορεύσομαι. Κλέπτω χερσὶ τὴν θεραπείαν ἐκ τῶν κρασπέδων σου· ἀλλ' ἐπίσχε τὴν ῥύσιν τοῦ αἵματος μαραινομέναις σαρξίν. **75** Ὡς Χαναναία συγκύπτουσα καὶ ἀνανεύειν οὐ σθένουσα κάμπτω σοὶ τὸ σῶμα, Βασιλεῦ· ἀλλ' ἀνόρθωσόν με τὸν κληρὸν σου. Μέμηθεν ἡ θαλάσσα καὶ  
10 κορυφοῦται τὰ κύματα, σὺ δὲ ὑπνοῖς· ἀλλ' ἐξεγέρθητι τάχιστα καὶ ὁ σάλος τῷ λόγῳ σου στήσεται καὶ ἡ καταιγὶς εἰς αὐραν στραφήσεται.

Δεινὸν ἄλγος μοι πρόσσεσι καὶ νόσος βαρεῖα τοῦ σώματος. **80** Οὐ γὰρ δὴ που τῶν ἀνθρωπίνων ἄμοιρος παθῶν, οὐτ' ἐγὼ οὐθ' ἕτερός τις· οὕτω γὰρ κελεύει Θεός, πάντας ὑπὸ τὴν κραταιὰν αὐτοῦ  
15 χεῖρα ταπεινοῦσθαι καὶ μὴ ὑπεραίρειν ὄφρυν ἐπουρανίου Θεοῦ χαμαὶ συρόμενον ἄνθρωπον, ἀλλ' εἰς τὴν ἐκείνου βλέποντα βοήθειαν τῇ χρεῖα κεντρίζεσθαι πλέον εἰς τὴν εὐσέβειαν.

**85** Ἀλλ' ὅμως οὐ τοσοῦτον ἀνιῶμαι διὰ τὴν ἀρρωστίαν τῆς σαρκός —φέρει γὰρ τινὰ τῷ νοερῷ τῆς ψυχῆς αὕτη κάθαρσιν, ἧς  
20 πάντες χρῆζουσι, καὶ ὁ μάλα καρτερός τε καὶ γενναιότατος· ὁ γὰρ μοι δεσμὸς ἐφέλκεταιί τι τοῦ χείρονος— ὅσον ὑπεραλγῶ τῶν μικροψύχων καὶ ἀγεννῶν **90** μή τις ἐκ τῶν ἡμετέρων κακῶν ἐκρουῆ πρὸς τὸ βλάσφημον.

10 καὶ ἡ καταιγὶς εἰς αὐραν στραφήσεται *om.* Mq, *add. altera manus* Vb 12 που] ποῦ Vb 16 τὴν *om.* MqD 19 μοι] τοι Mq, τι Vb 21 ἐκ *om.* Vb | ἐκρουῆ] ἐκρουεῖς Vb

Ὀλίγοι γὰρ τῶν ἀνθρώπων ἀνενδότη φρονήματι τὰ συμπίπτοντα φέρουσι καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπιστάσιαν εὐαγῶγως καὶ ὁμαλῶς καταδέχονται, καὶ τῶν ἐπιπόνων καὶ τερπνῶν τὰς αἰτίας ἀκριβῶς ἐξεπίστανται καὶ εἰ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ τὸ βάθος  
5 ἀπόρρητον καὶ ἀπόκρυφον.

95 Πολλοὶ δὲ καὶ ἐπιτηδῶσι τῶν εὐσεβῶν τοῖς οὐκ εὖ πάσχουσιν, ὡς οὐδὲν ὠφελουμένοις ἢ τιμωμένοις ἐκ τῆς εἰς Θεὸν πίστεως ἢ καὶ παντελῶς ἐννοῦσιν ἀτοπὰ τε καὶ ἄθεσμα· μὴ εἶναι πρόνοϊαν λέγοντες ἄλλ' αὐτομάτως συστήναι τόδε τὸ πᾶν, καὶ μὴ  
10 τινα βασιλεύοντα κυβερνᾶν τὰ θνητῶν· 100 οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως ἡμῖν οἰακίζειν τὰ πράγματα.

Τούτων ὑπομνησθεὶς ὄρεξον χεῖρα βοηθείας τῷ σῶ θεράποντι, δέσποτα· μὴ δ' ἐφύβριστόν τι καὶ ἐπονείδιστον τοῦ βίου τὸ τέλος γένοι. Λειτουργὸς ἔγωγε σὸς καὶ χεῖρας ἐπιβάλλω θυσίαις σαῖς καὶ  
15 κεφαλαῖς τῶν ὑποκλινομένων μοι, 105 καὶ με νόσων ψυχικῶν ἰατῆρα κατονομάζουσιν.

Ἰλάσθητι, Λόγε, τῷ δούλῳ σου· εἰ δ' εἰσέτι με κακοῦσθαι βούλει τοῖς ἀδήλοισ σου κρίμασιν, δὸς δύναμιν φέρειν τὰ ἐπίπονα. Μήτε παντάπασιν ἀτιμώρητον ἔα καὶ ἀπαιδαγώγητον, μήτε τὴν  
20 τιμωρὸν ἐπιβαρύνε μοι χεῖρα καὶ βασάνοις ἐκπίαζε, μήτ' ἀχάλινον ἄγε, μήτε κάταγχε λίαν [καὶ ἡμῶν τῶν ἀλγῶν].

Κέντρῳ με πλησσε, Μακάριε, μὴ λόγῃ καὶ δόρατι· μήτε κούφην 110 τὴν ναῦν μῆθ' ὑπέρφορτον φερέτω τὸ πέλαγος. Καὶ τὸν κόρον ὑβριστὴν οἶδα καὶ ἀναίσχυντον, καὶ τὰ λυπηρὰ νυκτὶ  
25 καλύπτει τῆς ἀπογνώσεως. Ἀντισταθμίζοις τὴν τιμωρίαν ἀνέσει τῶν κακῶν.

3 τὰς] τῆς Vb 7 ἐκ om. Vb 8 ἐννοῦσιν] εὐνοῦσι Vb 9 λέγοντες om. Mq 13 τι] μοι MqD 14 ἔγωγε] ἐγώ MqD 15 νόσων ψυχικῶν ἰατῆρα] νόσων ἰατῆρα ψυχικῶν Vb 17 δ'] δέ MqD 20 καὶ βασάνοις ἐκπίαζε om. Mq, add. D mg. 21 post λίαν add. καὶ ἡμῶν τῶν ἀλγῶν VbD, ἀλγεῖν Vb 23 φερέτω] ἐφερέτω Mq 25 ἀντισταθμίζοις] ἀντισταθμίσεις Vb

Ἐπίσχεσ ὑψηλοφρονοῦντα με καὶ ὑπερηφανοῦμενον, ἐλέησον ὑπεραλγοῦντα καὶ ὀδυνώμενον, ἕως ἐλέους καιρός, κριτὰ δικαιοῦτατε.

**115** Αἰσχύνομαι τὴν πολιὰν ταύτην καὶ τῶν μελῶν τὴν ἐκούσιον νέκρωσιν καὶ τὰς ἀγνάς θυσίας καὶ θεόθεν δυσπαθῶν καὶ πονοῦμενος.

5 Ἀλλὰ τί μοι τὰ περισσά [τι δέ μοι] νομοθετεῖν θεότητι καὶ τὸ ἴδιον ἰστᾶν ἐθέλειν βούλομαι; Ὡς ἂν δοκῇ σοι, Χριστέ, τὸν σὸν ἄγοις θεράποντα καὶ φέροις ὄπη καὶ βούλοιο.





## Bibliografia e abbreviazioni

AA.VV., *Eucharist* = AA.VV. *The Eucharist of the Early Christians*, Collegville 1978.

Abrams Rebillard = S. Abrams Rebillard, *Speaking for salvation: Gregory of Nazianzus as poet and priest in his autobiographical poems*, [Tesi di Dottorato], Boston 2003.

Adnès = P. Adnès, *Larmes*, in M. Viller (éd.), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, LIX-LX, Paris 1975, pp. 287-303.

Agati = M.L. Agati, *Il libro manoscritto. Introduzione alla codicologia*, Roma 2009<sup>2</sup>.

Agosti, *Eisthesis* = G. Agosti, *Eisthesis, divisione dei testi, percezione dei cola negli epigrammi epigrafici di età tardoantica*, *Segno e Testo*, 8, 2010, pp. 67-98.

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

Agosti–Gonnelli = G. Agosti, F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in M. Fantuzzi, R. Pretagostini, *Struttura e storia dell'esametro greco*, I, Roma 1995, pp. 289-434.

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

Alexiou = M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974.

Allen = A. Allen, *The fragments of Mimnermus. Text and commentary*, Stuttgart 1993.

Anlauf = G. Anlauf, *Standard Late Greek oder Attizismus? Eine Studie zum Optativegebrauch im nachklassischen Griechisch*, [Inaugural-Dissertation], Köln 1960.

Anzivino = F.M. Anzivino, 1504/1, in AA.VV. *Gregorio di Nazianzo in Occidente I*, Pisa 2010, pp. 34-38.

Archimandrit Vladimir = Archimandrit Vladimir, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriarsej) Biblioteki. I. Rukopisi grečeskia*, Moskva 1894.

Astruc-Concasty = Ch. Astruc, M.L. Concasty, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits grecs. Troisième partie. Le supplément grec*, 1960.

Atsalos = B. Atsalos, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, Thessaloniki 1971.

Aubriot = D. Aubriot, *Prière et rhétorique en Grèce ancienne*, *Mètis*, 6, 1-2, 1991, pp. 147-165.

Auerbach = E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it., I, Torino 1956.

Ausfeld = C. Ausfeld, *De Graecorum Precationibus Quaestiones*, Neue Jahrbücher (Suppl. 28), 1903, pp. 505-547.

Austermann = F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter*, Göttingen 2003.

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

Bacci, Λόγοι = L. Bacci, *I λόγοι al servizio del Λόγος: la vocazione sacerdotale e il mestiere letterario secondo Gregorio Nazianzeno*, Rendiconti dell'Istituto lombardo – Accademia di Scienze e Lettere. Classe di lettere e scienze morali e storiche, 139, 2005, pp. 285-307.

Bandini = A.M. Bandini, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I-III, Florentiae 1764-1770 (fotorist. Lipsiae 1961).

Barlow = Euripides, *Heracles*. With Introduction, Translation and Commentary by S.A. Barlow, Warminster 1996.

Barnes = H.R. Barnes, *The Structure of the Elegiac Hexameter: a Comparison of the Structure of Elegiac and Stichic Hexameter Verse*, in M. Fantuzzi, R. Pretagostini, *Struttura e storia dell'esametro greco*, I, Roma 1995, pp. 135-161.

Bartelink, Βάσκανος = G.J.M. Bartelink, *Βάσκανος, désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens*, *Orientalia Christiana Periodica*, 49, 1983, pp. 390-406.

Bartelink, *Démons* = G.J.M. Bartelink, *Les démons comme brigands*, *Vigiliae Christianae*, 21, 1967, pp. 12-24.

Bartelink, *Μισόκαλος* = G.J.M. Bartelink, *Μισόκαλος, épithète du diable*, *Vigiliae Christianae*, 12, 1958, pp. 37-44.

Bartelink, *Nomina* = G.J.M. Bartelink, *Tibi nomina mille (Virgilius, Aeneis, 7,337)*, *Lampas*, 20, 1987, pp. 292-304.

Basilio di Cesarea, *I Martiri* = Basilio di Cesarea, *I Martiri*. Introduzione, traduzione e note a cura di M. Girardi, Roma 1999.

Bassett = S.E. Bassett, *Versus tetracolus*, *Classical Philology*, 14, 1919, pp. 216-233.

Basta Donzelli, *Katane-Aitna* = G. Basta Donzelli, *Katane-Aitna tra Pindaro ed Eschilo*, in B. Gentili (a cura di), *Catania antica: atti del convegno della S.I.S.A.C.: (Catania 23-24 maggio 1992)*, Pisa 1996, pp. 73-95.

Basta Donzelli, *L'Etna* = G. Basta Donzelli, *L'Etna, colonna del cielo, tra mito e ideologia*, *Siculorum Gymnasium*, n.s. 51, 1998, pp. 77-84.

C.A. Beeley (ed.), *Re-reading Gregory of Nazianzus. Essays on history, theology and culture*, Washington D.C. 2012.

Bellini = E. Bellini, *Demone di malinconia. L'accidia in un'antologia di autori dal IV al XIV secolo*, Roma 2010.

Bergmann = S. Bergmann, *Gregory of Nazianzen's Theological Interpretation of the Philosophy of Nature in the Doctrine of the Four Elements*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXVII, Leuven 1993, pp. 3-8.

Bill. 1 = *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, per I. Hervagium...*, 1550.

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

Bishop = E.F.F. Bishop, *Skotos and skotia in the New Testament*, in J. Macdonald (ed.), *The Annual of Leeds Oriental Society*, II, Leiden 1961, pp. 48-53.

Borbone = P.G. Borbone, *Preghiera di Manasse*, traduzione, introduzione e note, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, III, Brescia 1999, pp. 537-549.

J. Børtnes, T. Hägg (edd.), *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, Copenhagen 2006.

Bowie = E.L. Bowie, *Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival*, *The Journal of Hellenic Studies*, 106, 1986, pp. 13-35.

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

Burkert = W. Burkert, *Griechische Hymnoi*, in W. Burkert, F. Stolz (a cura di), *Hymnen der Alten Welt in Kulturvergleich*, Freiburg – Göttingen 1994, pp. 9-17.

Cacitti = R. Cacitti, «E ora piego le ginocchia del cuore». *L'epigrafe dipinta della «Preghiera di Manasse» a Gerapoli di Frigia*, *Acme*, 60, 3, 2007, pp. 71-83.

Cameron = Al. Cameron, *Callimachus and his critics*, Princeton 1995.

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

Casadio = V. Casadio, *La terra di Pelope e i "talenti" di Creso (Ps. Theocr. 8. 53 ss.)*, in R. Pretagostini, E. Dettori (a cura di), *La cultura letteraria ellenistica: persistenza, innovazione, trasmissione: atti del Convegno COFIN 2003, Università di Roma "Tor Vergata," 19-21 settembre 2005*, pp. 25-31.

Castelli = C. Castelli, *L'esemplarità retorica di Gregorio di Nazianzo: spunti per una riflessione*, in E. Amato (éd.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles 2006, pp. 63-79.

Cataudella, rec. a *Callimachus I: Fragmenta* = Q. Cataudella, rec. a *Callimachus I: Fragmenta*, ed. R. Pfeiffer, Oxford 1949, *Siculorum Gymnasium*, 4, 1951, pp. 150-154.

Cavallo = G. Cavallo, *Libro e pubblico alla fine del mondo antico*, in *Id.* (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1975, pp. 83-162.

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

Chandler = H.W. Chandler, *A practical introduction to Greek accentuation*, Oxford 1881<sup>2</sup>.

Chantraine, *Dictionnaire* = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I-II, Paris 1968-1980.

Chantraine, *Formation*, = *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.

Chantraine, *Grammaire* = P. Chantraine, *Grammaire homérique*, I-II, Paris 1958<sup>3</sup>-1963<sup>3</sup>.

Chapot–Laurot = F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout 2001.

Charlesworth = J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985.

Chiari = A. Chiari, *De codice laurenziano XXXII,16*, in *Raccolta di studi in onore di Felice Ramorino*, Milano 1927.

Coduti = F. Coduti, *Gli Epitaffi su se stesso di san Gregorio Nazianzeno: teologia e poesia della morte*, *Vivens homo*, 14, 1, 2003, pp. 43-72.

Conca = F. Conca, *Gli epigrammi di Gregorio Nazianzeno*, KOINΩNIA, 24, 1, 2000, pp. 47-66.

Constantelos = D.J. Constantelos, *The Hellenic background and nature of patristic philanthropy in the early Byzantine era*, in S.R. Holman (ed.), *Wealth and poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids 2008, pp. 187-208.

Conte = G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino 1974.

Coppens = J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris 1925.

Costanza = 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*, I, Roma 1978, pp. 231-280.

Cresci = L.R. Cresci, *Una Priamel in Gregorio di Nazianzo*, *Vetera Christianorum*, 36, 1, 1999, pp. 31-37.

Crimi, *Luci e colori* = C. Crimi, *Luci e colori in Gregorio Nazianzeno*, in C. Burini De Lorenzi, M. De Gaetano (a cura di), *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi. Perugia, 15-17 novembre 2007*, Alessandria 2010, pp. 145-158.

Crimi, *Parola e scrittura* = C. Crimi, *Parola e scrittura in Gregorio Nazianzeno*, in R. Radice, A. Valvo (a cura di), *Dal logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Milano 2011, pp. 351-367.



Crimi, *Problema* = C. Crimi, *Il problema delle «false quantities» di Gregorio Nazianzeno alla luce della traduzione manoscritta di un carme: I, 2, 10 De virtute*, *Siculorum Gymnasium*, n.s. 25, 1972, pp. 1-26.

Crimi, *Tempesta sedata* = C. Crimi, *Nazianzenica XIII. I tre racconti della "tempesta sedata"*, *KOINONIA*, 28-29, 2004-2005, pp. 203-215.

Crimi, *Virtù* = Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù. Carmi esametrici [I, 2, 9 A/B]*. Introduzione di C. Crimi e R. Palla. Testo critico e traduzione di R. Palla. Commento di M. Kertsch. Appendici a cura di C. Crimi, J. Guirau e R. Palla: Estratto anticipato delle parti curate da C. Crimi, Pisa 2000 ("Poeti cristiani" 4).

Crimi-Kertsch = Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù. Carme giambico [I, 2, 10]*. Introduzione, testo critico e traduzione di C. Crimi. Commento di M. Kertsch. Appendici a cura di C. Crimi e J. Guirau, Pisa 1995 ("Poeti cristiani" 1).

Criscuolo = U. Criscuolo, *Sugli Epigrammi di Gregorio di Nazianzo*, in G. Lozza, S. Martinelli *Tempesta* (a cura di), *L'epigramma greco. Problemi e prospettive. Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco. Milano, 21 ottobre 2005*, Milano 2007, pp. 19-52.

Cuartero = F.J. Cuartero, *La metáfora de la nave, de Arquíloco a Esquilo*, *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 2, 2, 1968, pp. 41-45.

Cucchiarelli = A. Cucchiarelli, *La nave e lo spettatore. Forme dell'allegoria da Alceo a Orazio (I)*, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 2, 2, 2004, pp. 189-206.

Dain = A. Dain, *Traité de métrique grecque (Tradition de l'humanisme, 1)*, Paris 1965.

De Lima Henry = R. de Lima Henry, *The Late Greek Optative and its Use in the Writings of Gregory Nazianzen*, Washington D.C. 1943.

De Meyer = K.A. De Meyer, *Bibliotheca Universitatis Leidensis. Codices manuscripti. VI. Codices Vossiani Graeci et Miscellanei*, Lugduni Batavorum 1955.

Demoen, *Attitude* = K. Demoen, *The attitude towards Greek poetry in the verse of Gregory Nazianzen*, in J. den Boeft, A. Hilhorst (edd.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden – New York – Köln 1993, pp. 235-252.

Demoen, *Cyzicene epigrams* = K. Demoen, *The date of the Cyzicene epigrams. An analysis of the vocabulary and metrical technique of AP, III*, *L'Antiquité classique*, 57, 1988, pp. 231-248.

Demoen, *Exempla* = K. Demoen, *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen: a study in rhetoric and hermeneutics*, Thurnhout 1996.

Demoen, *Life and poems* = K. Demoen, *Some remarks on the life and poems of Gregory Nazianzen*, *Orientalia Christiana Periodica*, 63, 1997, pp. 171-179.

Demoen, *Paradigmatic Prayer* = K. Demoen, *The Paradigmatic Prayer in Gregory Nazianzen*, in E. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XXXII*, Leuven 1997, pp. 96-101.

Demoen, *Skilful Poet* = K. Demoen, "I am a Skilful Poet". *Persuasion and Demonstration in Gregory Nazianzen's Ad Vitalianum*, in E. Amato (éd.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles 2006, pp. 431-440.

De Stefani, *Epigramma longum* = C. De Stefani, *L'epigramma longum tardo greco e bizantino e il topos dell'arrivo della primavera*, in A.M. Morelli (a cura di), *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità. From Martial to Late Antiquity. Atti del Convegno internazionale. Cassino, 29-31 maggio 2006*, II, Cassino 2008, pp. 571-600.

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

Devreesse = *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti iussu Pii XI Pontificis Maximi, Praeside Iohanne Mercati S. Gregorii in Velabro Card. Diacono, S. R. E. Bybliothecario et Scriniario. Codices Vaticani Graeci. Tomus II. Codices 330-603. Recensuit R. Devreesse*, [Città del Vaticano], in *Bibliotheca Vaticana*, 1937.

Devreesse, *Coislin* = R. Devreesse, *Bibliothèque nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs. II. Les fonds Coislin*, Paris 1945.

Di Benedetto = V. Di Benedetto, *Contributi al testo di Saffo*, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 110, 1, 1982, pp. 5-21.

D'Ippolito, *Approccio* = G. D'Ippolito, *L'approccio intertestuale alla poesia. Sondaggi da Vergilio e dalla poesia cristiana greca di Gregorio e Sinesio*, Palermo 1985.

D'Ippolito, *Lettura* = G. D'Ippolito, *Lettura di Omero: il canto quinto dell'«Odissea»*, Palermo 1977.

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

Duchemin = J. Duchemin, *Le captif de l'Etna: Typhée «frère» de Prométhée*, in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, I, Catania 1972, pp. 149-172.

Edwards = M.W. Edwards, *Iliad. A Commentary. Volume V: books 17-20*, Cambridge 1991.

Elm, *Gregory's women* = S. Elm, *Gregory's women: Creating a philosopher's family*, in J. Børtnes, T. Hägg (edd.), *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, Copenhagen 2006, pp. 171-191.

Elm, *Sons of Hellenism* = S. Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, Berkeley-Los Angeles 2012.

Engelbrecht = E. Engelbrecht, *God's milk: an orthodox confession of the Eucharist*, *Journal of Early Christian Studies*, 7, 4, 1999, pp. 509-526.

Eustratiades = S. Eustratiades, A. Vatopedinos, *Catalogue of the Greek manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*, Cambridge 1924.

M. Fantuzzi, R. Pretagostini (a cura di), *Struttura e storia dell'esametro greco*, 2 voll., Roma 1995-1996.

Fishman = A. Fishman, *Thrênoi to Moirólógia: Female Voices of Solitude, Resistance, and Solidarity*, *Oral Tradition*, 23, 2, 2008, pp. 267-295.

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

Frisk = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Band I, Heidelberg 1960.

Furley–Bremer = W.D. Furley, J.M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period*, Tübingen 2001.

Gaisford = Th. Gaisford, *Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a cel. E.D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adseruantur. Pars prior. Inseruntur scholia quaedam inedita in Platonem et in carmina Gregorii Nazianzeni*, Oxonii 1812.

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 = P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon 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, Paris 1978.

Gentili = B. Gentili, *Metrica greca arcaica*, Messina-Firenze 1949.

Gentili–Prato = B. Gentili, C. Prato, *Poetae elegiaci: Testimonia et Fragmenta. Pars Prior*, Leipzig 1979.

Gerber = D.E. Gerber, *The female breast in Greek erotic literature*, *Arethusa*, 11, 1978, pp. 203-212.

Gertz = N. Gertz, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I*, Paderborn 1986.

Gertz, *Palatinus* = N. Gertz, *Der Palatinus graecus 90. Zur Geschichte einer Quelle der 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.

Gilleard = C. Gilleard, *Old age in the Dark Ages: the status of old age during the early Middle Ages*, *Ageing & Society*, 29, 2009, pp. 1065-1084.

Girardi = M. Girardi, *L'uomo immagine somigliante di Dio (Gen 1,26-27) nell'esegesi dei Cappadoci*, *Vetera Christianorum*, 38, 2001, pp. 293-314.

Gismondi = *Sancti Gregorii Theologi, Liber carminum iambicorum. Versio syriaca antiquissima II. E cod. Londinensibus Musæi Britannici*. Ed. H. Gismondi, Beryti 1896.

Gow = A.S.F. Gow, *Theocritus*, Edited with a translation and commentary, I, Cambridge 1952.

Grant = R.M. Grant, *Lions in Early Christian Literature*, in A.J. Malherbe, F.W. Norris, J.W. Thompson (edd.), *The Early Church in its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*, Leiden 1998, pp. 147-154.

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

Gregorio Nazianzeno, *I cinque discorsi teologici* = Gregorio Nazianzeno, *I cinque discorsi teologici*, Roma 1986.

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.

Greimas = A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1986<sup>2</sup>.

Guillaumont–Guillaumont = A. Guillaumont, Cl. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, I, SC 170, Paris 1971.

Harvey = A.E. Harvey, *The Classification of Greek Lyric Poetry*, *The Classical Quarterly*, n.s. 5, 3-4, 1955, pp. 157-175.

Helm = J.J. Helm, Koros. *From satisfaction to greed*, *The Classical World*, 87, 1, 1993, pp. 5-11.

Herv. = *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, per I. Hervagium...*, 1550.

Hofer = A. Hofer, *Herald of the word: Gregory of Nazianzus evoking Christ*, [Tesi di Dottorato], Notre Dame 2010.

Höllger = W. Höllger, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 1. Die Gedichtgruppen XX und XI*, Paderborn 1985.

Hopkinson = Callimachus, *Hymn to Demeter*, edited with an introduction and commentary by N. Hopkinson, Cambridge 1984.

Hutchinson = G.O. Hutchinson, *Greek lyric poetry: A Commentary on Selected Larger Pieces (Alcman, Stesichorus, Sappho, Alcaeus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchylides, Pindar, Sophocles, Euripides)*, Oxford 2001<sup>1</sup>.

Jackson = G. Jackson, *Have mercy on me. The Story of the Canaanite Woman in Matthew 15.21-28*, New York 2002.

Janko = R. Janko, *The Iliad: A Commentary. Volume IV: books 13-16*, Cambridge 1992.

Jones–Wainwright–Yarnold–Bradshaw = Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw (edd.), *The Study of Liturgy*, London 1992.

Jungmann = J.A. Jungmann, *The Early Liturgy. To the Time of Gregory the Great*, London 1959.



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

Kalleres = D.S. Kalleres, *Demons and divine illumination: a consideration of eight prayers by Gregory of Nazianzus*, *Vigiliae Christianae*, 61, 2007, pp. 157-188.

Keenan = M.E. Keenan, *St. Gregory of Nazianzus and the early Byzantine medicine*, *Bulletin of the History of Medicine*, 9, 1941, pp. 8-30.

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

Kraus Reggiani = C. Kraus Reggiani, *4 Maccabei*, Torino 1992.

Lambros = Sp.P. Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, I-II, Cambridge 1895-1900.

Lambros, *Rhōmē Hellenikon Gymnasion* = Sp.P. Lambros, *To en Rhōmē Hellenikon Gymnasion kai hoi en to archeio autou hellenikoi kodikes*, *Neos Hellenomnemon*, 10, 1913, pp. 3-32.

Lampe = G.W.H. Lampe, *Patristic greek lexicon*, Oxford 1961.

V. Limberis, *The cult of the martyrs and the Cappadocian Fathers*, in D. Kreuger (ed.), *Byzantine Christianity*, Minneapolis 2006, pp. 39-58.

Lieggi = J.P. Lieggi, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio Nazianzeno*, Roma 2008.

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 ("Biblioteca Patristica" 36).

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.

Lot-Borodine = M. Lot-Borodine, *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, La Vie Spirituelle. Supplément 48, 1936, pp. 65-110.

Lozza, *Cosma* = Cosma di Gerusalemme, *Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno*, Introduzione, testo critico e note a cura di G. Lozza, Napoli 2000.

Lozza, *Carme II,1,87* = G. Lozza, *Lettura di Gregorio Nazianzeno, carme II 1,87*, in A. Garzya (a cura di), *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli 1989, pp. 451-459.

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

Ludwich = A. Ludwich, *Aristarchs homerische Textkritik*, II, Leipzig 1885.

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

Lulli = L. Lulli, *Narrare in distici. L'elegia greca arcaica e classica di argomento storico-mitico*, Roma 2011.

Madan = *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford... Vol IV* by F. Madan, Oxford 1897.

Massimilla, *Aitia* = Callimaco, *Aitia. Libri primo e secondo*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di G. Massimilla, Pisa 1996.

Massimilla, *Enjambement* = G. Massimilla, *L'enjambement fra pentametro ed esametro negli Aitia di Callimaco* in G. Cerboni Baiardi, L. Lomiento, F. Perusino (a cura di), *Enjambement. Teorie e tecniche dagli antichi al Novecento*, Pisa 2008, pp. 115-126.

Matéos = J. Matéos, *L'office monastique à la fin du IV<sup>e</sup> siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, *Oriens Christianus* 47, 1963, pp. 55-88.

Mathieu = J.M. Mathieu, *Remarques sur l'anthropologie philosophique de Grégoire de Nazianze (Poemata dogmatica, VIII,22-32; 78-96) et Porphyre*, in E.A. Livingstone, *Studia Patristica*, XVII (3), Oxford 1982, pp. 1115-11126.

Matz = B.J. Matz, *Deciphering a Recipe for Biblical Preaching in Oration 14*, in C.A. Beeley (ed.), *Re-reading Gregory of Nazianzus. Essays on history, theology and culture*, Washington D.C. 2012, pp. 49-66.

Mazza = E. Mazza, *Alle origini dell'anafora eucaristica*, Roma 1992.

McGuckin, *Intellectual Biography* = J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: an intellectual biography*, New York 2001.

McGuckin, *Poems* = Saint Gregory Nazianzen, *Selected poems*, Translated with an Introduction by J.A. McGuckin, Oxford 1986.

McGuckin, *Rhetorician* = J.A. McGuckin, *Gregory: the rhetorician as poet*, in J. Børtnes, T. Hägg (edd.), *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, Copenhagen 2006, pp. 193-212.

McLynn = N.B. McLynn, *Among the Hellenists: Gregory and the sophists*, in J. Børtnes, T. Hägg (edd.), *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, Copenhagen 2006, pp. 213-238.

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

Milovanović, *Ars Poetica* = Ć. Milovanović, *Gregory of Nazianzus: Ars Poetica (In suos versus: Carmen 2.1.39)*, *Journal of Early Christian Studies*, 5, 4, 1997, pp. 497-510.

Milovanović, *De rebus suis* = Ć. Milovanović, *Gregory of Nazianzus's De rebus suis and the tradition of epic didactic poetry*, *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines*, 45, 2008, pp. 43-69.

Milovanović, *Leprosy* = Ć. Milovanović, *"Here I am a breathing corpse": did Gregory of Nazianzus suffer from leprosy?*, *Analecta Bollandiana*, 127, 2009, pp. 273-297.

Mineur = Callimachus, *Hymn to Delos*. Introduction and Commentary by W.H. Mineur, Leiden 1984.

Mioni = E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti. Volumen I: Thesaurus Antiquus. Codices 1-299*, Roma 1981.

Mioni, *Bibliothecae Neapolitanae = Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae, 1,1. Digessit E. Mioni*, Roma 1992.

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

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 = 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).

Moschonas = Th.D. Moschonas, *Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης, I*, Salt Lake City 1965<sup>2</sup>.

L. Nicastrì, *Ricerche sull'elegia ellenistico-romana: la tradizione alessandrina nel Carme I,2,14 di Gregorio Nazianzeno*, in I. Gallo (a cura di), *Studi salernitani in memoria di Raffaele Cantarella*, Salerno 1981, pp. 413-460.

Nicolosi = A. Nicolosi, *Imagery e motivi ricorrenti nell'Eracle di Euripide*, Maia, 62, 1, 2010, pp. 28-40.

Noussia = Solone, *Frammenti dell'opera poetica. Testo a fronte*, premessa di H. Maehler, introduzione e commento di M. Noussia, traduzione di M. Fantuzzi, Milano 2001.

Oberg = *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, edidit E. Oberg, Berlin 1969.

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

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

Omont, Suisse = H. Omont, *Catalogue des manuscrits grecs des Bibliothèques de Suisse: Bâle, Berne, Einsiedlen, Genève, St. Gall, Schaffhouse et Zurich*, Centralblatt für Bibliothekswesen, 3, 1886, pp. 385-452.

O'Neill = E. O'Neill, *The Localization of Metrical Word-Types in the Greek Hexameter*, Yale Classical Studies, 8, 1942, pp. 103-178.

Palla, *Aldina* = R. Palla, *Quello che avremmo dovuto sapere sull'edizione aldina dei «Carmi» di Gregorio Nazianzeno*, in M. Salvatore (a cura di), *La poesia tardoantica e medievale: atti del I Convegno Internazionale di Studi: Macerata, 4-5 maggio 1998*, Alessandria 2001, pp. 249-260.

Palla, *Edizioni* = R. Palla, *'Edizioni antiche' ed 'edizioni moderne' dei Carmi di Gregorio Nazianzeno*, in M. Cortesi (a cura di), *Leggere i Padri tra passato e*

presente. *Atti del Convegno internazionale di studi. Cremona, 21-22 novembre 2008*, Firenze 2010, pp. 127-143.

Palla, *Ordinamento* = R. Palla, *Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianzeno*, Wiener Studien, 102, 1989, pp. 169-185.

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

Palla, *Versi inediti* = R. Palla, *Versi inediti (?) in margine a un carme di Gregorio Nazianzeno*, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, n.s. 49-50, 1995-1996, pp. 3-10.

Palla-Kertsch = Gregor von Nazianz, *Carmina de virtute Ia / Ib*, ediert von R. Palla, übersetzt und kommentiert von M. Kertsch, Graz 1985.

S. Papadopoulos, *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος: Σπουδὴ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του*, Athena 1991.

Papadopoulos-Kérameus = A.I. Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, I*, Sankt-Petersburg 1891 (rist. Bruxelles, 1963).

Parrinello = Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso*. Introduzione, traduzione e note di R.M. Parrinello, Milano 2007.

Parry = M. Parry, *The Distinctive Character of Enjambement in Homeric Verse*, in A. Parry (ed.), *The making of Homeric verse*, Oxford 1971, pp. 251-265.

Pfeiffer = Callimachus *I: Fragmenta*, ed. R. Pfeiffer, Oxford 1949.

PG = *Patrologiae cursus completus...* Series Graeca, Parisiis 1857-1866.

Phrantzoles = K.G. Phrantzoles, *Ὅσιον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 6, Thessaloniki 1995, pp. 218-242.

Piccoli = G. Piccoli, *Etimologie e significati di voci bibliche indicanti Satana*, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 80, 1952, pp. 69-73.

Pierleoni = *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae*, 1. *Digessit* G. Pierleoni, Roma 1962.

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

Prudhomme = J. Prudhomme, *La critique des poètes profanes dans la poésie de Grégoire de Nazianze*, in B. Goldlust, F. Ploton-Nicollet, *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, Paris 2009, pp. 147-167.

Pulleyn = S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997.

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

Rey = Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem, *Centons homériques*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par A.-L. Rey, Paris 1998.



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

Rodríguez Adrados = F. Rodríguez Adrados, *Sobre ὄμιλος, ἄμιλλα γ ἄμαξα*, *Hemerita*, 17, 1949, pp. 119-147.

Rosa = P. Rosa, *Giobbe ἀθλητής nei Padri della Chiesa: fortuna di un'immagine*, *Adamantius*, 13, 2007, pp. 152-173.

Samberger = Ch. Samberger, *Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis italicis asservantur in duo volumina collati et novissimis additamentis aucti*, II, Lipsiae 1968, pp. 251-284.

Schembra, *Homerocentones* = R. Schembra (ed.), *Homerocentones*, Turnhout 2007.

Schembra, *Seconda edizione* = R. Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, Alessandria 2007.

A. Schmidt (ed.), *Studia Nazianzenica II*, Turnhout 2010.

Schulze = W. Schulze, *Quaestiones epicae*, Gütersloh 1892.

Schwyzler = E. Schwyzler, *Griechische Grammatik*, I-IV, München 1933-1971.

Sicherl = M. Sicherl, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 3. Die epiche und elegischen Gruppen*, Paderborn 2011.

Simelidis, *Callimachus* = Ch. Simelidis, *Callimachus, Epigram 9.6 G.-P. and Gregory of Nazianzus, Carmen I 2.14.101*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 176, 2011, pp. 60-62.

Simelidis = Ch. Simelidis, *Selected poems of Gregory of Nazianzus. I.2.17; II.1.10, 19, 32: A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Göttingen 2009.

Smith = G.A. Smith, *How thin is a Demon?*, *Journal of Early Christian Studies*, 16, 4, 2008, pp. 479-512.

Smyth = H.W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges*, Cambridge 1920.

Snell = B. Snell, *Metrica greca*, Firenze 1990, ristampa anastatica da B. Snell, *Griechische Metrik*, Göttingen 1977.

Sophocles = E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Cambridge 1914.

Sterk = A. Sterk, *Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in late antiquity*, Cambridge 2004.

Sternbach = L. Sternbach, *Cercidea*, *Eos*, 30, 1927, pp. 347-366.

Stevenson = *Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae descripti Praeside I. B. Cardinali Pitra Episcopo Portuensi S. R. E. Bibliothecario recensuit et digessit Henricus Stevenson Senior*, Romae 1885.

Stoike = D.A. Stoike, *The law of Christ. A study of Paul's use of the expression in Galatians 6.2*, [Tesi di Dottorato], Claremont 1971.

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.

Suter = A. Suter (ed.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford 2008.

Sykes = D.A. Sykes, *The Bible and Greek Classics in Gregory Nazianzen's Verse*, in E.A. Livingstone, *Studia Patristica*, 17, 3, Oxford 1982, pp. 1127-1130.

Szymusiak, *Chronologie* = J.-M. Szymusiak, *Pour une chronologie des discours de S. Grégoire de Nazianze*, *Vigiliae Christianae*, 20, 1966, pp. 183-189.

Szymusiak, *Lettres* = J.-M. Szymusiak, *Note sur l'amour des lettres au service de la foi chrétienne chez Grégoire de Nazianze*, in *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, pp. 507-513.

Tarazi = P.N. Tarazi, *Galatians. A Commentary*, Crestwood 1994.

Thesleff = H. Thesleff, *Man and locus amoenus in early Greek poetry*, in G. Kurz, D. Müller, W. Nicolai, *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur*, München 1981, pp. 31-45.

*ThWbNT* = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I-X, Stuttgart 1933-1979.

Trinidad = J.T. Trinidad, *The mystery hidden in God. A study of Eph. 1,3-14*, *Biblica*, 31, 1950, pp. 1-26.

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

Trisoglio, *Demonio* = F. Trisoglio, *Il demonio in Gregorio di Nazianzo*, in E. Corsini, E. Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo*, Milano 1990, pp. 249-263.

Tuilier = Grégoire de Nazianze, *La passion du Christ. Tragédie*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de A. Tuilier, SC 149, Paris 1969.

Tuilier–Bady–Bernardi = Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres poétiques*, Tome I, 1<sup>re</sup> partie, *Poèmes personnels II, 1, 1-11*, texte établi par A. Tuilier et G. Bady, traduit et annoté par J. Bernardi, Paris 2004.

Turyn = A. Turyn, *Dated Greek manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries in the libraries of Italy*, Urbana / Ill. 1972.

Van Groningen = B.A. van Groningen, *Théognis: Le premier livre, édité avec un commentaire*, Amsterdam 1966.

Van Opstall = Jean Géomètre, *Poèmes en hexameters et en distiques élégiaques*. Edition, traduction, commentaire par E.M. van Opstall, Leiden – Boston 2008.

Van Opstall–Demoen = E.M. van Opstall, K. Demoen, *One for the road: John Geometres, reader and imitator of Gregory Nazianzen's poems*, in A. Schmidt (ed.), *Studia Nazianzenica II*, Turnhout 2010, pp. 223-248.

Vári = 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.

Vernet = A. Vernet, *Les manuscrits grecs de Jean de Raguse († 1433)*, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 61, 1961, pp. 75-108.

Vertoudakis = V.P. Vertoudakis, *Το όγδοο βιβλίο της Παλατινής Ανθολογίας. Μια μελέπη των επιγραμμάτων του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού*, Athena 2011.

H. Wegman, *Christian worship in East and West. A study Guide to Liturgical History*, Collegeville 1990.

Werhahn = H.M. Werhahn, *Gregorii Nazianzeni σύγκρισις βίων, carmen edidit apparatu critico munivit, quaestiones peculiare adiecit Henricus Martinus Werhahn*, Wiesbaden 1953.

Werhahn, *Übersichtstabellen* = H.M. Werhahn, *Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz: ap. Höllger*, pp. 15-34.

West = M.L. West, *Greek Metre*, New York 1982.

Whallon = W. Whallon, *Is Hector androphonos?*, in G.W. Bowersock, W. Burkert, C.J. Putnam (edd.), *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin 1979, pp. 19-24.

White = Gregory of Nazianzus, *Autobiographical poems*, translated and edited by C. White, Cambridge 1996.

Woolfenden = G.W. Woolfenden, *Daily Liturgical Prayer. Origins and Theology*, Aldershot 2004.

Zehles–Zamora = Gregor von Nazianz, *Mahnungen and die Jungfrauen* (*Carmen 1,2,2*). Kommentar von F.E. Zehles und M.J. Zamora. Mit Einleitung und Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1996.

Zincone = S. Zincone, *L'anima come immagine di Dio nell'opera di Gregorio Nazianzeno*, *Civiltà Classica e Cristiana*, 6, 1985, pp. 565-571.