

UN NUOVO TESTO DI GREGORIO NAZIANZENO*

Nel 1897 P. Mourdant Barnard, in appendice alla sua edizione del *Quis dives salvetur* di Clemente Alessandrino, pubblicò dal ms.Y III 19 della biblioteca dell'Escorial un opuscolo dal titolo Κλήμεντος παραγωγέματα (1). Si tratta di un testo parenetico costituito da una serie di precetti ascetici, e il Barnard avanzò l'ipotesi che esso fosse un frammento dell'opera di Clemente Alessandrino 'Ο προτρεπτικός εις υπομονήν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους, di cui è noto solo il titolo, citato da Eusebio di Cesarea (2). L'identificazione proposta dal primo editore fu generalmente accolta senza obiezioni dagli studiosi (3) e dai successivi editori del testo, O. Stählin (4) e G.W. Butterworth (5). Anche nella recente edizione dello Stählin, aggiornata da L. Früchtel, l'opuscolo compare fra i frammenti di Clemente Alessandrino (6); Ursula Treu, la curatrice dell'edizione dopo la morte del Früchtel, informa però in un 'Nachtrag' (7) che la paternità clementina è stata posta seriamente in dubbio in seguito al ritrovamento del testo in altri manoscritti e con diverse attribuzioni.

Successivamente infatti all'edizione del Barnard, l'opuscolo è stato scoperto in due raccolte di operette ascetiche che vanno sotto il nome

* L'argomento del presente articolo è stato oggetto di una comunicazione al III Congresso Nazionale di Studi Bizantini (Napoli-Palermo 14-18 maggio 1975), i cui Atti sono in corso di pubblicazione nella "Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici" 1975.

(1) Clement of Alexandria. *Quis dives salvetur*, ed. P.M. Barnard, Cambridge 1897, 47-50. Il manoscritto (del 1360 d.C.), in cui il nostro opuscolo si trova alle cc.246v-248, è descritto nel Catálogo de los Códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial, II, por G.de Andrés, Madrid 1965, 169 sgg.

(2) Euseb., *Hist.Eccl.* VI 13,3.

(3) Cfr. ad es. P.Koetschau, "Theolog. Literaturzeit." 1, 1899, 17 sg.

(4) Clemens Alexandrinus, III, herausg. von O.Stählin (GCS 17), Leipzig 1909, pp. LX e 221-3.

(5) Clement of Alexandria, ed. G.W. Butterworth (Loeb Class. Libr. 92), Cambridge-London 1919 (1968), 368 sgg.

(6) Clemens Alexandrinus, III, herausg. von O.Stählin, in zweit. Aufl. neu herausg. von L.Früchtel, zum Druck besorgt von U.Treu (GCS 17²), Berlin 1970, 221.

(7) Op. cit. p. XXXVIII.

rispettivamente di Massimo Confessore e di Macario.

a) E' stato dapprima S.L. Epifanovič che nel 1917, curando una raccolta di testi inediti tramandati sotto il nome di Massimo Confessore, ha pubblicato lo scritto in questione dal cod. Vatic. Gr. 507 (cc.149v – 150v) (8). Oltre che in questo codice, esso si trova anche nei codici Vat. Gr. 504 (c. 151) e 508 (cc. 235–236v) (9) e in tutti e tre è ugualmente attribuito a Massimo Confessore ed è riportato sotto il titolo Ἐκ τῶν ἐπῶν μετάρρασις παραγγελμάτων περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν. Epifanovič, a cui sono sfuggite le edizioni di Barnard e Stählin, si limita a pubblicare il testo, organizzandolo per altro secondo uno schema ritmico non ben chiarito, ma in qualche modo giustificato, come vedremo (10), dalle caratteristiche stilistiche dell'opuscolo.

b) Il nostro testo si trova inoltre tramandato anche in una delle raccolte di scritti che vanno sotto il nome di Macario l'Egiziano e che gli studi più recenti, soprattutto di Hermann Dörries, hanno rivendicato a Simeone di Mesopotamia, uno dei capi della comunità dei Messaliani dichiarata eretica dal Concilio di Efeso del 430 (11). Si tratta della raccolta composta da 64 *Logoi*, designata solitamente con la sigla B, ove il nostro opuscolo è riportato come *Logos* 62 sotto il titolo Περὶ ἡσυχίας. Il Dörries fu il primo a interessarsi, nel 1941, di questa raccolta B, nota allora solo dal cod. Vat. Gr. 694, nel tentativo di ricostruire da essa l' *Asketikon* messaliano condannato dal Concilio efesino, e del *Logos* 62, di cui non conosceva altre attestazioni, dette una traduzione e un breve commento, interpretandolo come 'Messalianerregel' (12). La raccolta dei 64 *Logoi* è stato oggetto, in seguito, di

(8) S.L.Epifanovič, Materiale per lo studio della vita e delle opere di San Massimo Confessore, (in russo), Kiev 1917, 85-91. Il cod. Vat. Gr. 507, del 1344. è descritto da R.Devreesse, *Bibl. Apost. Vatic. Codices Vaticani Graeci, II*, codd. 303-603, Città del Vaticano 1937, 354 sgg.

(9) I due codici, rispettivamente del 1105 e del XIV-XV secolo, sono descritti nel citato catalogo del Devreesse, 338 sgg. e 357 sgg.

(10) Cfr. n. 72.

(11) Sul problema dei Messaliani esiste un'ampia letteratura; per un primo orientamento si vedano: H.Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig 1941; J.Quasten, *Patrology, III*, Utrecht Antwerpen 1966, 161 sgg.; Makarios/Symeon. *Reden und Briefe*, herausg. von H.Berthold, I, Berlin 1973, p. IX sgg.

(12) Dörries, *Symeon...*288-91. Lo stesso Dörries informa che l'opuscolo è conservato anche nella tradizione araba di 36 omelie di 'Macario', raccolta T (cod. Vat. Ar. 70) V (cod. Vat. Ar. 80), come omelia 34. A questa si trova unita in appendice una "esortazione a un giovane monaco" (TV^h 34 b), di cui il Dörries dà un riassunto, notando per altro che fra essa e il testo precedente "eine innere Zusammenhang besteht...nicht".

ampi studi ed è stata recentemente edita da Heinz Berthold (13), che del *Περὶ ἡσυχίας* si sofferma a esaminare in particolare la questione dell'attribuzione (14). Lo studioso tedesco rileva innanzi tutto che il problema dell'autenticità è posto dalla stessa tradizione manoscritta di 'Macario' (15); uno dei tre codici (16) infatti, l'Athen.Gr. 423, attesta esplicitamente nell'intestazione che l'opera non è di 'Macario' (*οὐ τοῦ αὐτοῦ*), mentre un altro codice, l'Athos Dion. 269, dopo aver riportato poche righe del *logos* 62, si interrompe, riportando poi, una ventina di pagine dopo, il testo completo. Il Berthold nota poi che stilisticamente il *Περὶ ἡσυχίας* è completamente isolato fra le opere di 'Macario' e che il contenuto e la stessa impostazione di esortazione e indirizzo alla vita ascetica nei confronti di un singolo interlocutore, non permettono alcun parallelo entro il *corpus* 'macariano'. Dopo aver ricordato che l'opuscolo è tramandato anche fra le opere di Clemente e di Massimo Confessore, e aver osservato che l'identificazione col *Προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονήν* clementino è priva di ogni fondamento, tanto più che non si tratta affatto di un frammento, ma di un testo in sé compiuto, il Berthold fa rilevare infine che anche in altri casi nel *corpus* 'macariano' si è introdotto materiale di provenienza estranea (17).

Come s'è dunque visto, il nostro opuscolo, accolto in un primo tempo unanimemente come clementino, presenta gravi problemi di attribuzione e i due più recenti studiosi che se ne sono occupati, U.Treu e H. Berthold, hanno potuto solo esprimersi negativamente per una paternità clementina o 'macariana', senza essere in grado di prospettare una soluzione positiva di attribuzione.

E' però finora sfuggita agli editori e studiosi citati la presenza dell'opuscolo nel codice Laurenziano Conv. Soppr. 177 (18), da cui può

(13) Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B), herausg. von H. Berthold, 2 voll., Berlin 1973.

(14) Makarios/Symeon, I, p. XXXII.

(15) D'ora innanzi indicherò l'autore degli scritti messaliani col nome di Macario posto fra virgolette.

(16) Questi tre codici, il Vat. Gr. 694 (XIII sec., siglato B), l'Athen. Gr. 423 (XIII sec., siglato b) e l'Athos Dionys. 269 (XV sec., siglato Y), sono descritti dal Berthold, op. cit., I, pp. XXI-XXVI e XXVIII sg.

(17) Così il n. 28 della raccolta III non è che il cap.9 del De spiritu sancto di Basilio (PG 32,108 sg.) e il n. 42 è un estratto dell'orazione 19 dell'abate Iasaia (PG 40,1155 C); nel cod. Iwiron 1318, inoltre, è stata riportata come n. 26 l'omelia 119 del monaco Antioco (PG 89,1104 sgg.).

(18) Il manoscritto è brevemente descritto da N.Festa, "SIFC" 1, 1894, 167; una più ampia descrizione con 'specimen' fotografico è data da G.Vitelli - C.Paoli,

venire, a mio giudizio, nuova luce sulla paternità e sulle vicende del nostro testo. In questo codice dell'XI secolo che, secondo Tadeusz Sinko, il principale studioso della 'Textüberlieferung' delle orazioni del Nazianzeno, rientra nella ristretta famiglia di migliore tradizione (19), l'operetta è riportata da c. 242 a 242v sotto il titolo *Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐπῶν μετὰ φρασις παραγγελημάτων περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν*. Di essa si interessò per primo Francesco Del Furia che ne fece una trascrizione completa nel Supplemento, rimasto manoscritto, al Catalogo laurenziano del Bandini (20). A giudizio del Del Furia — che non fa che accogliere le indicazioni del titolo — il testo è "deperditi alicuius Gregorii carminis metaphrasis ab anonymo scholiaste concinnata", e con la sua opinione concordano gli studiosi che successivamente si sono interessati del codice, G. Vitelli (21), N. Festa (22), T. Sinko (23) e, con qualche incertezza, F. Lefherz (24). Del nostro testo si occupò anche Leo Sternbach, che avrebbe dovuto trattarne nella sua edizione delle poesie del Nazianzeno (25), che purtroppo pare andata

Collezione fiorentina di facsimili paleografici greci e latini illustrati, tavv. 35 e 43, Firenze 1897. Il manoscritto, proveniente dall'Italia meridionale (cfr. K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des IX und X Jahrhunderts*, Berlin 1935, 87, che in base alle miniature e alle decorazioni lo collega alla scuola di Capua, e A. Grabar, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IX^e - XI^e siècle)*, Paris 1972, 39. R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, Città del Vaticano 1955, 32 n. 11, lo classifica fra i manoscritti "campaniens"), appartiene, come gentilmente mi ha comunicato Enrica Follieri, alla 'scuola niliana'. Su questa scuola si veda la relazione di E. Follieri, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, che viene pubblicata negli "Actes du Colloque international du CNRS: La Paléographie grecque et byzantine".

(19) T. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, Cracoviae 1917, 84. Lo studioso polacco afferma che, nell'edizione delle orazioni del Nazianzeno, M — la famiglia di migliore tradizione composta da appena 8 codici, uno dei quali è appunto il Laur. Conv. soppr. 177 — "pro textus fundamento sumendum esse" (p. 218).

(20) F. Del Furia, *Supplementum alterum ad Catalogum Codicum Graecorum Latinorum Italicorum etc. Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I, 458-63, consultabile nella Sala di studio della Laurenziana.

(21) Nell'op. cit. alla nota 18.

(22) Nel Catalogo citato alla nota 18.

(23) T. Sinko, *O rękopisach mów św. Grzegorza z Nazyanzu w bibliotekach włoskich*, "Eos" 12, 1906, 104 e 15, 1909, 68 sg.

(24) F. Lefherz, *Studien zu Gregor von Nazianz*, diss., Bonn 1958, 78 e 81. Il Lefherz è stato il primo ad avvertire, in base a Ch. Baur, *Initia Patrum Graecorum*, I, Città del Vaticano 1955 (Studi e testi 180), 486, della corrispondenza con il testo attribuito a Clemente Alessandrino e con quello edito da Epifanovič fra le opere di Massimo Confessore.

(25) Cfr. J. Sajdak, *Historia critica Scholiastarum et Commentariorum Gregorii Nazianzeni*, Cracoviae 1914, 245 n. 8.

definitivamente persa (26).

Sia dunque nel codice Laurenziano che nei Vaticani 504, 507 e 508 è presente lo stesso titolo: Ἐκ τῶν ἐπῶν μετάφρασις παραγγελμάτων περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν; il Laurenziano indica però in Gregorio Nazianzeno l'autore degli ἔπη ridotti in prosa, che invece nei Vaticani sono considerati di Massimo Confessore.

L'attribuzione presentata dal codice Laurenziano è molto probabilmente quella giusta e permette di risolvere il problema della 'Autorschaft' dell'opuscolo, secondo quanto indicano le ragioni che ora esporrò.

Innanzitutto pare senz'altro da accettarsi che lo scritto a noi noto sia la metafrasi di un componimento poetico dal titolo Παραγγέλματα περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν, e questo per i seguenti motivi: a) sia la tradizione di Gregorio che di Massimo Confessore riportano concordemente lo stesso titolo, di contro alle altre tradizioni che hanno ciascuna un titolo diverso; b) inoltre, ciò che è ancora più importante, dal titolo Ἐκ τῶν ἐπῶν μετάφρασις παραγγελμάτων περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν si spiegano chiaramente come riduzioni sia il titolo Παραγγέλματα della tradizione di Clemente che Περί ἡσυχίας della tradizione di 'Macario'. Non si capirebbe invece come da un titolo Παραγγέλματα o Περί ἡσυχίας si sarebbero potuti originare gli altri. Il titolo più ampio è inoltre quello che maggiormente è corrispondente al testo, che consiste in una serie di precetti riguardanti le virtù della vita ascetica, di cui fondamento e presupposto è la *hesychia*, lo stato di equilibrio e serenità interiore. Come d'altronde si sia operata la riduzione del titolo originario è constatabile nello stesso ms. laurenziano, dove il titolo è replicato alla fine dello scritto in forma abbreviata: Παραγγελμάτων μετάφρασις περὶ ὀρθοῦ βίου καὶ ἀρετῶν.

Ci troviamo dunque davanti a un'anonima metafrasi di una poesia (ἔπη) dal titolo Παραγγέλματα περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν. Quanto alla paternità della poesia, la tradizione manoscritta ci presenta i nomi di Clemente, Gregorio di Nazianzo, 'Macario' e Massimo Confessore. Mi pare che si possa provare la paternità gregoriana in base essenzialmente a due motivi, l'uno negativo, dato dall'esclusione di Clemente, 'Macario' e Massimo Confessore, e l'altro positivo, fornito da ragioni interne dell'opuscolo.

Già abbiamo visto, innanzitutto, come per la paternità clementina e 'macariana' gli editori, nonché la stessa tradizione manoscritta, abbiano affacciato gravi perplessità; a ciò si viene ad aggiungere — ora che abbia-

(26) Cfr. Quasten, *Patrology*, III 244 sg.

mo potuto stabilire che ci troviamo dinanzi a una metafrasi – un dato molto importante, che cioè né di Clemente Alessandrino né di ‘Macario’ né di Massimo Confessore si ha notizia che abbiano scritto componimenti didascalici in versi, quale era l’originaria poesia di cui è superstita la metafrasi (27). E’ ben nota, al contrario, l’amplissima produzione poetica del Nazianzeno, che spesso amò valersi della poesia a scopo morale e didascalico, come di una dolce medicina (*τερπνὸν φάρμακον*) – egli dice –, un mezzo per presentare gli insegnamenti religiosi più utili e severi (*τὰ χρησιμώτερα* e *τὸ πικρὸν τῶν ἐντολῶν*) in maniera gradita soprattutto ai giovani e a quanti amano le lettere (*χαίρουσι λόγοις*) (28). Va ricordato inoltre che le poesie del Nazianzeno furono per tempo oggetto di una vastissima attività di esegeti e interpreti, spesso rimasti anonimi, che le commentarono e le ridussero in prosa, soprattutto per renderne accessibile il contenuto morale a un pubblico non circoscritto ai soli letterati (29). L’abbondantissima produzione parafrastica e metafrastica, ampiamente documentata nei codici del Nazianzeno, ha sortito talora l’effetto di eclissare le originarie composizioni poetiche con le riduzioni in prosa, destinate, proprio per la loro natura più popolare, ad una maggiore diffusione. Così agli studiosi moderni di Gregorio è già successo talora di scoprire prima una riduzione in prosa e successivamente la composizione originaria in versi (30). A quanto s’è detto va inoltre ag-

(27) L’unica composizione poetica di Clemente Alessandrino pare sia stato l’Inno del Pedagogo, mentre di poesie risalenti alla cerchia messaliana non abbiamo nessuna attestazione. Quanto a Massimo Confessore, nella Patrologia del Migne sono riportati solo alcuni inni sicuramente pseudo-epigrafi (cfr. S.Mercati, Massimo Margunio è l’autore degli inni anacreontici attribuiti a Massimo Confessore, in: *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles 1934, 619-625), mentre nella citata raccolta dell’Epifanovič è pubblicata una sola altra poesia, anch’essa spuria, come ha dimostrato W.Lackner, *Ein angebliches Gedicht Maximo’s des Bekenner’s*, “Byzantion” 44, 1974, 195-7.

(28) La poetica del Nazianzeno è esposta nel carne II 1,39 (PG 37,1329-1344), in particolare ai vv. 34-58; su di essa cfr. V.W.Ackermann, *Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz*, diss., Leipzig 1903 e B.Wyss, *Gregor von Nazianz*, “Mus. Helv.” 6, 1949, 177 sgg. Nel passo sopra riportato Gregorio, per esporre la concezione psicagogica della poesia, usa l’immagine del ‘soave licor’ (la poesia) di cui si cosparge l’orlo della coppa per rendere meno amara la medicina (e cioè il contenuto morale e dottrinale), riprendendo così il paragone usato da Platone, *Leg.* 659e-660a e poi divenuto comunissimo, non solo fra i pagani – basti ricordare *Lucret.* 1,933 sgg. e *Themist.*, *Or.* 5, 63b –, ma anche fra i cristiani, cfr. ad es. *Orig.*, *Hom.* XX in *Jerem.*, p. 180,15 *Klostermann* (GCS 6, Leipzig 1901).

(29) Si veda da ultimo E. Follieri, *Ciriaco ὁ μελῶος*, in: *Zetesis. Bijdragen... aangeboden aan Prof. Dr. Emile De Strijcker*, Antwerpen Utrecht 1973, 524 sgg. con la letteratura citata alla nota 88.

(30) Così ad es. L.A.Muratori, *Anecdota Graeca*, Patavii 1709, 208 sgg., scopri e

giunto che l'intestazione *Ἐκ τῶν ἐπιπέων*, presente, come s'è visto, nel titolo del nostro opuscolo, è ben caratteristica nella tradizione manoscritta delle poesie del Nazianzeno; basti ricordare che il libro VIII dell'Antologia Palatina, contenente una raccolta di epigrammi gregoriani, va sotto il titolo: *Ἐκ τῶν ἐπιπέων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου* (31).

A confermare definitivamente la paternità gregoriana mi pare possa dare un contributo decisivo un attento esame del contenuto e delle caratteristiche stilistiche dell'opuscolo. Sia infatti il contenuto che la forma in cui esso si articola recano, a mio giudizio, l'impronta del Nazianzeno e indicano in lui l'autore della perduta poesia parenetica che d'ora innanzi sarà indicata col titolo di *Παραγγέλματα* (32).

E' innanzi tutto da mettere in rilievo che L. Früchtel ha notato fra alcuni passi del VI capitolo della 2^a lettera di Basilio e alcuni brani del nostro opuscolo delle coincidenze di espressione, che, quando era nota

pubblicò dal cod. Ambr. H 45 sup. la parafrasi di un testo poetico creduto perduto, ma che fu poi ritrovato nel cod. Vat. Gr. 48.

(31) Cfr. Anthologie Grecque, Livre VIII, ed. P. Waltz, Paris 1944 (Bell. Lettr.), 1.

(32) Pur essendo andato perduto l'originario testo poetico, tuttavia il suo esame dal punto di vista contenutistico e stilistico ci è reso possibile, pur con le dovute precauzioni, dal fatto che a nostra disposizione abbiamo una 'metafrasi'. Ora per metafrasi bisogna intendere la versione esplicativa di un'opera, generalmente, come nel nostro caso, poetica (cfr. H.L. Capperonier presso Ch.Th. Ernesti, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, Hildesheim 1962 rist., 217), fatta non a fini di esercitazione retorica — come invece la parafrasi, consistente in una rielaborazione che, in gara col modello, si propone scopi artistici (cfr. H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, München 1960, I 530 sg. e II 929, indice s.v. *paraphrase*) —, ma per rendere accessibile il testo originario a un pubblico più vasto. Si veda in proposito Eustath. Thess., II. 691 *ἡ γὰρ διασαφητικὴ τῶν λέξεων ἐρμηνεία μετάληψις καὶ μετάφρασις καίριος* (evidentemente è da leggersi *καίριος*) *λέγεται* e il titolo della metafrasi del III inno di Sinesio (ed. Terzaghi) nel cod. Paris. 1289 c. 28 *τοῦ μακαρίου καὶ σοφοῦ Σιννεσίου εὐχὴ δι' ἐπιπέων ἐμμέτρων ὑπ' αὐτοῦ συντεθεισα μεταφρασεῖσα δὲ ὑφ' ἡμῶν εἰς τὸ σαφέστερον τοῖς πολλοῖς* (citato in Synesii Cyrenensis opuscula, rec. N. Terzaghi, Roma 1944, p. XI. IV; il testo completo della metafrasi è riportato da ultimo da A. Pignani, *Due codici inesplorati degli Inni di Sinesio di Cirene*, "La Parola e le Idee" 12-14, 1970-72, 78-83). Il metafrasta si tiene perciò aderente, anche sintatticamente, al testo originario, spesso limitando il suo compito a glossare con una resa *verbum de verbo* i termini più rari e difficili e talora lasciando l'originale anche immutato. Per rendersi conto di ciò, oltre al III inno di Sinesio e alla metafrasi già citata, si confrontino ad es. il testo poetico e la metafrasi del *Carmen de libris canonicis* (PG 38,841) e si veda come la parafrasi della stessa poesia diversamente rimaneggia e modifica il testo. Sui caratteri della metafrasi e della parafrasi e sull'opportunità della distinzione terminologica rimando in particolare al recente studio di A. Pignani, *Parafrasi o metafrasi* (a proposito della 'Statua regia' di Nicoforo Blémmida)?, "Atti dell'Accad. Pontaniana" N.S. 24, Napoli 1976, 1-7.

solo l'attribuzione del codice escorialense, si credevano dovute alla conoscenza del presunto testo clementino da parte di Basilio (33). In realtà le coincidenze fra la lettera basiliana e il nostro opuscolo — che ora sappiamo essere una metafrasi — non sono limitate a qualche punto, ma sono molto estese e tali da fare pensare a un rapporto molto stretto fra i due testi, per cui l'uno sia stato, direttamente o, piuttosto, indirettamente, modello dell'altro. S'è detto indirettamente, in quanto il rapporto fra i due testi può esistere anche come conseguenza di un rapporto diretto fra la lettera e i *Παραγγέλματα*, ai quali possiamo risalire proprio grazie alla superstite metafrasi. Mi pare opportuno perciò presentare in parallelo i passi dei due testi che presentano analogie, di modo che risulti evidente nella sua ampiezza il loro reciproco rapporto (34).

Bas. ep. 2

Metaphr. Greg.

22 Rudberg (2,1, Courtonne) Ἐν ἧσυχίᾳ τὸν νοῦν ἔχειν πειρᾶσθαι προσήκει

3 Ἐν ἡσυχίᾳ ἐπιτήδευε ... οὕτω γὰρ ὁ νοῦς διαμενεῖ βέβαιος

61 (2,50) Τὸ γὰρ ἰαρόν καὶ ἄλυπον τῆς ψυχῆς κατάστημα αἱ τῶν ὕμνων παρηγορίαι χαρίζονται

51 Τὰς ἐν λόγοις θεῖοις καὶ ὕμνοις εὐφροσύνας αἰροῦ

72 (2,63) (Νοῦς) μήτε πρὸς τροφῆς φροντίδα μήτε πρὸς περιβολαίων μερμναν τὴν ψυχὴν καθελκόμενος, ἀλλὰ σχολὴν ἀπὸ τῶν γηϊνῶν φροντιδῶν ἄγων, τὴν πᾶσαν ἑαυτοῦ σπουδὴν ἐπὶ τὴν κτῆσιν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν μετατίθεισι

52 Οὐράνιος τε ἀεὶ σε φροντίς ἀναγέτω πρὸς οὐρανόν· καὶ τὰς πολλὰς περὶ σώματος ἀνίει μερίμνας τεθαρρηκῶς ἐλπίζοι ταῖς πρὸς θεόν, ὅτι σοι τά γε ἀναγκαῖα παρέξει διαρκῆ, τροφὴν τε εἰς ζωὴν καὶ κάλυμμα σώματος καὶ χειμεριῶν ψυχῆς ἀλεξητήρια

116 (5,1) Σπουδάζειν προσήκει περὶ τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν μὴ ἀμαθῶς ἔχειν, ἀλλ' ἐρωτᾶν μὲν ἀφιλονείκως ἀποκρίνεσθαι δὲ ἀφιλοτίμως μὴ διακόπτοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ὅταν τι χρῆσιμον λέγει μηδὲ ἐπιθυμοῦντα τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐπιδεικτικῶς παρεμβάλλειν, μέτρα ὀρίζοντα λόγῳ καὶ ἀκοῇ, μαθάνειν δὲ ἀνεπαισχύντως καὶ διδάσκειν ἀνεπιφθόνως

23 Μηδὲ προχείρως καὶ μεταξὺ τῶν τοῦ ἑτέρου λόγων ὑπόβαλλε τοὺς αὐτοῦ· δεῖ γὰρ ἀνὰ μέρος ἀκοῦεν τε καὶ διαλέγεσθαι χρόνῳ μερίζοντα λόγον καὶ σιωπῆν· μάθανε δὲ ἀσμένως καὶ ἀφθόνως διδάσκε, μηδὲ ὑπὸ φθόνου ποτὲ σοφίαν ἀποκρύπτου πρὸς τοὺς ἑτέρους, μηδὲ μαθήσεως ἀφίστασο δι' αἰδῶ

(33) Cfr. Clem. Al., III, Berlin 1968, p. XXIV.

(34) Per i passi della 2^a lettera di Basilio riporto il testo dell'edizione di S. Y. Rudberg, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953, 156 sgg., a cui si riferisce anche la numerazione principale, mentre dentro parentesi cito per comodità la numerazione per paragrafi e righe secondo l'edizione di Y. Courtonne,

123 (5,10) Τόνος δὲ φωνῆς ὁ μέσος προτιμητέος, ὡς μήτε διαφεύγει τὴν ἀκοὴν ὑπὸ σμικρότητος μήτε φορτικὸν εἶναι τῷ μεγέθει τῆς διατάσεως

125 (5,13) Προεξετάσαντα δὲ ἐν ἑαυτῷ τὸ ῥηθησόμενον, οὕτω δημοσιεύει τὸν λόγον

126 (5,14) Εὐπροσῆγορον ἐν ταῖς ἐντεύξεισι, γλυκὺν ἐν ταῖς ὁμιλίαις

136 (6,2) Ὅμμα στυγνὸν καὶ εἰς γῆν νενευκός

141 (6,8) Τὸ βάδισμα μήτε νωθρόν, ὡς ἔκλωσεν τῆς ψυχῆς κατηγορεῖν, μηδ' αὖ σφοδρὸν καὶ σεσοβημένον, ὡς ἐμπλήκτους αὐτῆς τὰς ὁρμάς ὑποφαίνει

151 (6,20) Ὡς ἐν τῷ ἐνδύματι ἡγεῖσθαι προσήκει τὸ χρεῖωδες, οὕτω καὶ ἐν τροφῇ ἄρτος ἐκπληρώσει τὴν χρεῖαν καὶ ὕδωρ θεραπεύσει τὴν δίψαν τῷ ὑγιαίνοντι καὶ ὅσα ἐκ σπερμάτων παροψήματα πρὸς τὰς ἀναγκαίας χρεῖας τὴν ἰσχὺν τῷ σώματι δύναται διασῶσαι

155 (6,25) Ἐσθίειν δὲ μὴ λυσσώδη γαστρμαργίαν ἐμφαίνοντα (35), ἀλλὰ πανταχοῦ τὸ εὐσταθὲς καὶ πρᾶον καὶ περὶ τὰς ἡδονὰς ἐγκρατὲς διασώζοντα

163 (6,35) Ὡρα μία τροφῆς ἀποτεταγμένη, ἢ αὐτὴ κατὰ περίοδον ἀπαντῶσα

18 Τῇ φωνῇ τὸ χρήσιμον ἀποδίδου τῇ χρεῖα τῶν ἀκούοντων τὸ φθέγμα μετρῶν, ἄχρι δὴ καὶ ἐξάκουστον εἶη καὶ μήτε διαφεύγοι τὴν ἀκοὴν τῶν παρόντων ὑπὸ σμικρότητος, μήτε ὑπεβάλλοι μείζονι τῇ κραυγῇ

18 Λάλει δὲ περισκεμμένως ἅπαντα ... φυλάττου δὲ ὅπως μηδὲν ποτε λαλήσης ὃ μὴ προσεκέψω καὶ προενόησας

16 Ἦπιά σοι πρὸς τοὺς ἀπαντῶντας ἔστω τὰ ῥήματα καὶ προσηγορία γλυκεῖα

17 Αἰδῶς δὲ πρὸς γυναῖκας καὶ τὸ βλέμμα τετραμμένον εἰς γῆν

12 Μηδὲ ἐν βαδίσμασι ὄκνου πεπληρωμένος ... φυλάττου δὲ καὶ τῆς ὑπερηφανίας τὰ σύμβολα ... βῆμα ποδῶν ἄβρον καὶ μετέωρον

45 Ἰκανὸν δὲ ἡγοῦ τῷ σώματι τὸ χρεῖωδες ... ἄρτος δὲ ἔστω σοι τὸ δεῖπνον καὶ τὰ ἐκ δένδρων ὥραϊα ... μηδὲ σαρκοβόρος μηδὲ φίλωος ἔσο ὅποτε μὴ νόσου τις ἴαισι ἐπὶ ταῦτα ἄγοι

48 Ἦθι δὲ ἐπὶ τὴν τροφήν εὐσταθῶς καὶ μὴ λυσσώδη γαστρμαργίαν ἐμφαίνων

46 Καὶ μὴ πρόσθεν ἐπέιγαι πρὸς τροφὰς πρὶν ἢ καὶ δεῖπνον παρεῖη καιρός

Saint Basile. Lettres, I, Paris 1957 (Les Bell. Lettr.), 5 sgg. Il testo e la numerazione della Metafrasi sono ripresi dall'edizione che do in appendice a questo articolo.

(35) Si noti che tanto la tradizione manoscritta della Lettera che della Metafrasi attestano sia il verbo ἐμφαίνειν che ἐπιφαίνειν.

167 (6,40) “Υπνοι δὲ κοῦφοι καὶ εὐα-
πάλλακτοι, φυσικῶς ἀκολουθοῦντες
τῷ λεπτῷ τῆς διαίτης, κατ’ ἐπιτή-
δευσιν δὲ ταῖς περὶ τῶν μεγάλων με-
ρίμναις διακοπτόμενοι· τὸ γὰρ βαθεῖ
κάρῳ κατακρατεῖσθαι, λυομένων αὐ-
τοῦ τῶν μελῶν, ὥστε σχολὴν ἀπό-
ποις φαντασίαις παρέχειν, ἐν καθη-
μερινῷ θανάτῳ ποιεῖ τοὺς οὕτω κα-
θεύδοντας

38 Μῆτε μὴν ὕπνος ἐπικρατεῖτω πο-
λὺς τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν τε καὶ ὕμ-
νων· θανάτῳ γὰρ ὁ μακρὸς ὕπνος ἐφά-
μιλλος

Per chiarire i rapporti fra i due testi è interessante rilevare che la lettera, scritta da Basilio fra il 357 e il 358, nei primi tempi cioè del suo ritiro ad Annisi presso Neocesarea del Ponto, ove era andato a vivere con alcuni compagni per sperimentare un nuovo modo di vita e di contatto con Dio, è diretta a Gregorio Nazianzeno. Questi, infatti, invitato da Basilio a prendere parte all’esperienza della piccola comunità, aveva chiesto informazioni *περὶ τοῦ τρόπου ... καὶ τῆς διαγωγῆς* della vita che l’amico conduceva. Nella sua lettera di risposta Basilio fa perciò un quadro del modello di vita a cui si ispira nella solitudine del suo ritiro e stende come un piccolo manuale di vita ascetica (36), un ‘manifesto’ della nuova esperienza monastica, ove sono in abbozzo, ma già ben chiaramente delineate, quelle regole che saranno poi esposte in maniera più ampia in altre lettere (come ad es. la lettera 22), nelle *Ἐρωταποκρίσεις* e nei *Moralia* (37). Ora mi pare che la paternità gregoriana dei *Παραγγέλματα* permetta di dare una chiara spiegazione della natura di quei rapporti esistenti — come possiamo constatare grazie alla metafrasi — con la lettera basiliana, che, come s’è visto, ha per destinatario proprio il Nazianzeno. Gregorio che si è sempre dichiarato ammiratore di Basilio (38) — proclamato esplicitamente sua “guida di vita e maestro di dottrina” (39) — ha sentito il fascino e colto l’importanza del modello di vita propostogli da Basilio e ne ha trasposto gli insegnamenti — anche se, come vedremo, adattandoli in una prospettiva diversa — in quella poesia che egli consi-

(36) E’ significativo che in alcuni manoscritti la Lettera vada sotto il titolo *Περὶ ἀσκήσεως* : cfr Rudberg, *Etudes...*154.

(37) Cfr. Courtonne, *Saint Bas.*, I, p.IX.

(38) Cfr. ad es. Greg., cp.53: Ἀεὶ προτιμήσας ἑμαυτοῦ τὸν μέγαν Βασίλειον, εἰ κἀκείνῳ τοῦναντίον ἐδόκει, καὶ νῦν προτιμῶ οὐχ ἥττον διὰ τὴν ἀλήθειαν ἢ τὴν φιλίαν.

(39) Si veda la lettera 58 di Gregorio diretta allo stesso Basilio: Ἐγὼ σε καὶ βίου καθηγητὴν καὶ δογμάτων διδάσκαλον καὶ πάν ὃ τι ἂν εἴποι τις τῶν καλῶν ἐθέμην τε ἀπ’ ἀρχῆς καὶ νῦν τίθεμαι· καὶ εἴ τις ἄλλος ἐπαυέτης τῶν ὧν ἢ μετ’ ἐμοῦ πάντως ἢ μετ’ ἐμέ.

dera un utile e piacevole mezzo didattico. Che Gregorio abbia usato come modello un testo di Basilio e se ne sia servito da filo conduttore non costituisce una novità né deve essere fonte di perplessità. Anche in altri casi, infatti, Gregorio che, come s'è visto, ha sempre considerato Basilio un modello di vita da imitare, ha preso spunto nelle sue poesie dalle opere dell'amico. Così a proposito dell'ampio carme *Περὶ θυμοῦ* (PG 37, 813 sgg.), ove Gregorio tratta delle passioni e in particolare dell'ira, M. Pohlenz rilevò nel 1911 che la fonte diretta era costituita dall'orazione di Basilio *Κατὰ ὀργιζομένων* (PG 31,35 sgg.) (40). H. Ringeltaube (41), seguendo le indicazioni del Pohlenz, dimostrò poi chiaramente che fra il testo di Gregorio e quello basiliano c'è una completa analogia di impostazione e strutturazione, con precisi richiami verbali e riprese di intere espressioni (42), giungendo alla conclusione: "Gregorium ex amici carissimi operibus hausisse" (43).

Dato che, come s'è detto, nella seconda lettera v'è il nucleo di quelle regole ascetiche che Basilio espose poi più estesamente in altre opere, è naturale che anche in queste potremo trovare dei rapporti con i *Παραγγέλματα* gregoriani. Così ad es. nel cap. 2,8 Court. della lettera 22 di Basilio troviamo l'ammonimento *ὅτι δεῖ τῇ χρεῖα συμμετρεῖν τὴν φωνήν*, confrontabile sia con Bas., ep. 2,123 Rudb. che con *Metaphr.* 19 (44). Si raffronti anche Bas., ep. 22,1,44 Court. *ὅτι οὐ δεῖ οἴνω δεδουλώσθαι οὔτε περὶ κρέα ἐμπαθῶς ἔχειν* con Bas., ep. 2,152 Rudb. e *Metaphr.* 49 sg. (45).

(40) "Berl. Philol. Woch." 31, 1911, 179: "Also Gregor setzt in erster Linie Basilii's Predigt in Verse um".

(41) H. Ringeltaube, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, diss., Göttingae 1913, 76-81.

(42) Op. cit. 78: "Dispositio eadem"; 79: "alterum alterius verba usurpasse... Quam autem Basilii et Gregorii opuscula separari non possint, multo magis quam similibus, quae commemoravi, verbis locutionibus eo demonstratur, quod tota argumentandi ratio saepe eadem est et ne in ipsa quidem formanda oratione quicquam differt".

(43) Op. cit. 81.

(44) Questi stessi ammonimenti sul retto uso della voce si trovano, come aveva già segnalato il Dörries (Symeon... 289, n.1), nelle *Regulae brevius tractatae* 151 (PG 31,1181 B): *τῆς φωνῆς τὸ μέτρον ὀρίζει ἡ χρεῖα τῶν ἀκούοντων*.

(45) Questo precetto risale a S. Paolo, Roman. 14,21 *καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον*. Anche la limitazione del precetto a chi sta in salute fatta da Basilio nella 2ª lettera (*τῷ ὑγιαίνοντι*) e da Gregorio nei *Παραγγέλματα* (*ὁπότε μὴ νόσου τις ἴσους ἐπὶ ταῦτα ἄγοι*) risale all'insegnamento di S. Paolo, I Timoth. 5,23 (citato dal Butterworth nella sua edizione di Clemente) *μηκέτι ὕδροπότει ἀλλὰ οἴνω δλίγῳ χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας*.

Quanto poi ai raffronti che sono stati istituiti fra alcuni passi di Clemente Alessandrino e i *Παραγγέλματα*, non mi pare si possa parlare di una influenza diretta, perché il rapporto esistente avviene attraverso il tramite e la mediazione di Basilio (46), che nella composizione dei precetti della seconda lettera ha probabilmente tenuto presenti i testi dell'Alessandrino (47). Nell'istituzione di raffronti e paralleli bisogna poi mantenere una certa cautela e non limitarsi a singoli particolari, perché, specialmente nella letteratura morale e ascetica, a un certo punto alcuni consigli e massime diventano un 'topos' e si ritrovano così comunemen-

(46) I paralleli finora istituiti sono due, cfr. Clem.Al...., III, Berlin 1968, p.XXIV. Il primo riguarda Paedag. II 58,3 *ἄμφω δὲ οἱ διαλεγόμενοι τὸ φθέγμα τὸ σφῶν τῇ συμμετρία παραμετρούντων* e Metaphr. 18 sgg., il cui rapporto è però mediato da Bas., ep.2,123 Rudb.; l'altro raffronto fra Strom. VII 81,4 *ἐπὶ τῶν πενομένων ἀδελφῶν οὐκ αὐτὸς αἰτήσεται ὁ γνωστικὸς χρημάτων περιουσίαν εἰς μετάδοσιν, ἐκείνους δὲ ὧν δέονται χορηγίαν εὐξεται γενέσθαι* e Metaphr. 69 sgg. *ἐλέει δὲ κακομένων καὶ τὴν παρὰ θεοῦ βοήθειαν ἐπ' ἀνθρώποις αἰτοῦ* mi pare molto tenue e scarsamente significativo.

(47) I rapporti fra la precettistica clementina e quella basiliana non sono stati finora, che io sappia, oggetto di adeguati studi (non ho potuto tuttavia consultare P.Bloemenkamp, *Klemens von Alexandria und Basilius der Grosse. Ein ideengeschichtlicher Versuch*, diss., Köln 1958); essi meriterebbero però un'approfondita ricerca, perché Basilio, da quanto ho potuto vedere, utilizza spesso i testi clementini. Per quanto riguarda la 2^a lettera si possono segnalare altri punti di contatto di Clemente con Basilio (e, per il tramite di quest'ultimo, con i *Παραγγέλματα* gregoriani). Per quanto riguarda il sonno, ad es., sia Clemente (Paedag. II 79,2) che Basilio (ep. 2, 167 Rudb.; cfr. Metaphr.38) consigliano di dormire poco e di interrompere durante la notte il sonno per pregare. Questo precetto sul parco uso del sonno, frequente nell'ascetica cristiana (cfr. ad es. Antonii epistula II 10, PG 40,986 c) è comune anche nel mondo pagano (cfr. ad es. Ps.Arist., *Oec.*1345 a 16 *τὸ τε διανίστασθαι νύκτωρ· τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ οἰκονόμιαν καὶ φιλοσοφίαν χρησιμὸν* e R.Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Milano 1973, 92 sg.), e Clemente (Paedag. II 79,3) si richiama espressamente a Plat., *Leg.* 808 b. La stessa idea che il sonno è simile alla morte (Clem., Paedag. II 80,3; Bas., ep. 2,169 Rudb. e Metaphr. 39) è diffusissima nel mondo classico e risale in definitiva a Hom., II 672 *Ἵπνω καὶ Θανάτῳ διδυμάουσιν*, citato dallo stesso Clemente, *Protr.* X 81,3. Un altro raffronto si può istituire fra Clem., Paedag. II 31,2 *μὴ σπεύσῃς ἐπὶ τὴν βλάβην, ὧ οὔτος, οὐχ ἀρπάζεται σου τὸ πότον* e Bas., ep.2,154 Rudb. (cfr. Metaphr.46). Riguardo alla carne e al vino Basilio (e con lui Gregorio) mostra una certa moderazione, non escludendone l'uso, sulla stessa linea di Clemente che non li bandisce (si vedano i capp. 1 e 2 del VI libro del Pedagogo), e pur ammirando quanti seguono una rigida regola e si limitano a bere acqua (Paedag. II 178), ricorda contro gli encratiti che Cristo stesso ha bevuto vino (ibid. II 186,4). Sulle norme di vita pratica che Clemente dà nel Pedagogo e sugli influssi che vi hanno le dottrine ascetiche pagane si veda Markgraf, *Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern*, "Zeitschr.Kirch.Gesch." 22, 1901, 482 sgg. e M.Pohlenz, *La Stoa*, trad. it., II, Firenze 1967, 303.

te, che non sempre è facile stabilire i nessi di dipendenza fra i vari autori (48).

Nell'esame delle caratteristiche della nostra operetta merita anche a questo punto dar conto dell'ipotesi del Dörries che il *Περὶ ἡσυχίας* costituisse la Regola dei Messaliani composta da Simeone di Mesopotamia. Abbiamo già visto come la stessa tradizione manoscritta di 'Macario' porti a escludere ciò; è da notare inoltre che i caratteri tipicamente messaliani rilevati dal Dörries si riscontrano solo nella appendice che, presente esclusivamente nella tradizione manoscritta 'macariana', non è altro che il doppione fuori posto di un passo del *logos* 33 della stessa raccolta B. E' in questo pezzo infatti che si trovano espressioni caratteristiche dei Messaliani "die den Kampf vor allem gegen die *inneren* Gefahren einschärfen, die geistige Sammlung fordern und von einer Lichtmystik reden" (49). Nella parte precedente, comune a tutta la tradizione manoscritta, il Dörries trovava di tipicamente messaliano "die Mahnung zur *ἀμερμνία*, besonders in Krankheit" riferendosi probabilmente a Metaphr. 52 sgg. L'invito a non avere preoccupazioni materiali e a confidare soprattutto nella protezione divina non ha però nel passo citato affatto caratteristiche messaliane, ma ricalca chiaramente, attraverso l'invito basiliano all'*amerimnía* (si veda il terzo dei passi paralleli della lettera 2 e della Metafrasi), Matteo 6,25 sgg. (Luca 12,22) *μὴ μερμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε ἢ τί πίητε, μηδὲ τὸ σῶματι τί ἐνδύσεσθε* (50).

(48) Molti dei consigli presenti nei *Παραγγέλματα* hanno dietro di sé una lunga tradizione che spesso affonda le radici nel mondo classico, come d'altronde gran parte della precettistica morale e ascetica cristiana, che non di rado anche con la terminologia si richiama direttamente a certi ambienti, soprattutto filosofici, pagani (per fare solo un esempio si ricordino i termini *ἀπάθεια* e *προκοπή* retaggio dello stoicismo). Così per i consigli sulla 'hesychía' si veda nelle pagine seguenti come essi risentano di un'ampia trattatistica filosofica; per i precetti sul mangiare e bere e sul sonno la nota precedente. Val la pena anche di ricordare che il paragone con l'atleta a r. 63 risale a S. Paolo (I Cor. 9,24; II Ti. 4,7), che d'altronde riprende un motivo stoico divenuto popolare: cfr. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo Greco-Romano*, Milano-Roma 1953, 342 n.3.

(49) Dörries, *Symeon ...*, 290 sg. Si ricordi anche che nella tradizione araba di 34 omelie di 'Macario' all'appendice presente nel testo greco si trova aggiunto un altro pezzo che è senza legami con quanto precede e contiene esortazioni a un giovane monaco: cfr. la nota 12.

(50) Sull'invito del Vangelo all'*amerimnía* si veda l'articolo di R. Bultmann in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausg. von G. Kittel, IV, Stuttgart 1942, s.v. *μέρμνα*, 593-98 (trad. it., VII, Brescia 1971, coll. 65-80). Sul ruolo dell'*ἀμερμνία* nell'ascetica cristiana e sulla sua differenza da 'l'insouciance à la manière des messaliens', cfr. P. Adnès in: *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 44-45, Paris 1968, s.v. *Hésychasme*, col. 389 sgg.

L'*amerimnía* raccomandata dai *Παραγγέλματα* rientra quindi nel solco dell'*amerimnía* che è prescritta dal Vangelo e che gioca un ruolo di grande importanza accanto alla *hesychia* nella storia dell'ascetica cristiana. Per ciò che concerne poi il comportamento che i *Παραγγέλματα* raccomandano di tenere nelle malattie, converrà mettere a confronto con la Metafrasi quanto Gregorio di Nazianzo malato scrive nella lettera 36 all'amico Filagrio (51).

Greg. ep. 36

Ἄλγῳ τῇ νόσῳ καὶ χαίρω· οὐχ ὅτι ἄλγῳ, ἀλλ' ὅτι τοῦ καρτερεῖν τοῖς ἄλλοις εἰμι διδάσκαλος. Ἐπειδὴ γὰρ τὸ μὴ πάσχειν οὐχ ἔχω, τοῦτό γε τῷ πάσχειν παρακερδαίνω, τὸ φέρειν καὶ τὸ εὐχαριστεῖν ὡσπερ ἐν τοῖς εὐθύμοις οὕτω δὴ καὶ τοῖς ἀλγεωσῖς, ἐπειδὴ πείθομαι μηδὲν ἄλογον εἶναι παρὰ τῷ λόγῳ τῶν ἡμετέρων, καὶ ἡμῖν οὕτω φαίνηται.

Metaphr. Greg. 65 sqq.

Μηδὲ ὑπὸ λύπης πάνυ πιέξου τὴν ψυχὴν, εἴτε νόσος ἐπικεμένη βαρύνει εἴτε ἄλλο τι συμπίπτει δυσχερές, ἀλλὰ γενναῖον ἀνθίστη τοῖς πόνοις τὸ νόημα, χάριτας ἀνάγων θεῷ καὶ ἐν μέσοις τοῖς ἐπιπόνοις πράγμασι ἅτε δὴ σοφώτερα τε ἀνθρώπων φρονούντι καὶ ἄπερ οὐ δυνατὸν οὐδὲ ράδιον ἀνθρώποις εὐρεῖν.

Come si vede, c'è una chiara corrispondenza di atteggiamento, nonché verbale, fra i due testi, il che costituisce un'ulteriore conferma della paternità gregoriana dei *Παραγγέλματα* (52).

Proseguendo nell'esame del contenuto del nostro testo, con particolare attenzione merita di essere considerato uno dei punti cardini intorno a cui verte la trattazione e cioè il tema della *hesychía*. Questa è infatti presentata come condizione preliminare per l'attuazione di tutte le altre virtù e la sua importanza è d'altronde sottolineata ed evidenziata già nello stesso titolo, che nella tradizione di 'Macario' è addirittura divenuto *Περὶ ἡσυχίας*. Un esame con i passi paralleli della seconda lettera basiliana può inoltre permetterci di chiarire in questo punto nodale i limiti della dipendenza del nostro testo e come le differenziazioni che chiaramente si rivelano a un attento esame, non solo sono dovute a una differente prospettiva in cui si pongono i *Παραγγέλματα*, ma corrispondono anche a una diversa posizione che, rispetto a certe teorizzazioni e attuazioni della vita ascetica proposte da Basilio, fu assunta dal Nazianzeno e di cui abbiamo una precisa testimonianza anche altrove nelle sue opere.

(51) Per le lettere di Gregorio mi riferisco al testo a cura di P.Gallay, GCS 53, Berlin 1969.

(52) Analogia di contenuto e di espressioni si può riscontrare anche nell'epistola consolatoria 102 di Basilio, in particolare ai righe 23 sgg. Courtonne.

Il tema della *quies* costituisce uno dei motivi più frequentemente proposti e sviluppati dalla trattatistica ascetica cristiana (53). Questa, se ha una nuova carica e impulsi originali, è però erede di una lunga tradizione ed è fortemente influenzata dal mondo classico, ove, a cominciare dal IV secolo a. C., quello della *hesychía* è divenuto uno dei problemi più dibattuti dalle varie scuole filosofiche. Quando infatti, col declino della *polis*, sono venute in primo piano le esigenze dell'*ιδιωτης* e il bisogno di garantirsi individualmente la felicità, la filosofia ha concentrato allora la sua attenzione sull'individuo e la sua attività morale. Il tema centrale della meditazione etica è diventato così il problema delle affezioni (*πάθη*) e del rapporto fra l'uomo e gli accidenti esterni. In questo ambito assume grande importanza lo studio delle condizioni che favoriscano il raggiungimento della pace interiore, in cui gli effetti degli accidenti esterni sono ridotti sotto il controllo della volontà dell'individuo. La trattazione della 'tranquillità' viene così a connettersi con quella dei principali temi etici e il termine *ἡσυχία* diventa una delle voci che più frequentemente risuonano negli scritti che trattano di *εὐθυμία*, *ἀταραξία* e *ἀπάθεια*. Il termine ha sostanzialmente due significati, il primo è quello di "solitudine, ritiro, distacco *materiale*", per cui a *ἡσυχία* si trovano spesso associati *ἐρημία* e *ἀναχώρησις*, il secondo è quello di "tranquillità, pace, calma *interiore, spirituale*", e da questo duplice valore prendono spunto le trattazioni filosofiche. Alcuni filosofi infatti vedono come condizione essenziale per il recupero dell'imperturbabilità interiore il distacco anche fisico da tutto ciò che può turbare materialmente l'uomo, per cui è consigliato il ritiro in luoghi isolati, soprattutto in campagna (*otium agreste*). Altri autori negano invece che per il recupero di un autocontrollo sia condizione essenziale l'appartarsi dal mondo, ché ciò anzi, favorendo in certi individui lo sviluppo sfrenato della fantasia, può addirittura esasperarne e acuirne le passioni (54).

Quando Basilio dunque propone al Nazianzeno il tema della *hesychía*, della quale sottolinea l'importanza fondamentale nel processo di quel recupero dei valori dell'interiorità mediante cui si apre la strada che conduce a Dio, egli si collega chiaramente a una lunga tradizione di trat-

(53) Sulla 'hesychía' e la sua importanza nell'ascetica cristiana si veda il già citato articolo di Adnès nel *Dict. de Spirit.*, s.v. *Hésychasme*.

(54) Sul termine *ἡσυχία*, il suo duplice significato e la diversa accentuazione che si dà ora all'uno e ora all'altro, si veda F. Wilhelm, *Plutarchos Περὶ ἡσυχίας*, "Rh. Mus." 73, 1924, in particolare a p. 470 sgg. L'articolo offre anche abbondante materiale per uno studio della trattatistica filosofica sul tema della 'tranquillità', sui diversi atteggiamenti nei suoi confronti e sui motivi che diventano topici.

tazioni filosofiche sul problema della 'tranquillità' (55). Nella sua lettera Basilio associa strettamente alla *ἡσυχία* l' *ἐρημία*, sostenendo che il ri-

(55) Proprio i rapporti che intercorrono fra la posizione assunta da Basilio nella 2^a lettera nei confronti della *ἡσυχία* e le trattazioni filosofiche sull'argomento hanno richiamato da tempo l'attenzione degli studiosi. Già Ch. LeVêque (presso N. Bouillet, *Les Ennéades*, III, Paris 1861, 651-3) raffrontava alcuni passi della lettera basiliana con Plotino VI 9,7. Proseguendo sulla stessa linea P. Henry (*Les Etats du Texte de Plotin*, Bruges 1938, 171) ha messo in risalto i rapporti esistenti fra la lettera basiliana e alcuni passi delle Ennéadi (V 1,2,11-14; V 1,12,12-20 e VI 9,7,14-23) soprattutto per quanto riguarda: a) il motivo della *ἡσυχία* come disposizione dell'anima per l'ascensione verso Dio; b) il motivo dell'interiorità nella contrapposizione *ἔξω - εἴσω*; c) il motivo che l'anima che contempla *αὐτῆς τῆς φύσεως λήθην λαμβάνει* (ep. 2,72 Rudb.-2,2,61 Court., cfr. Plot. VI 9,7,20 *ἀγνοήσαντα καὶ αὐτόν*). Recensendo l'opera di Henry, W. Theiler (*"Byz.Zeit."* 41, 1941, 172 sgg.) ha rivendicato invece nella lettera basiliana piuttosto influenze di Porfirio, "der stärker die Regungen des eigenen Innenlebens verfolgt und stärker die Störungen des moralischen Daseins durch die äusseren Umstände empfindet, der vom Seelenzentrum nach oben steigt, nicht wie Plotin von den göttlichen objektiven Ordnungen auch in den Seelenbereich hinunterschaut, auch da nicht von der Sorge um das eigene Heil erregt". Così ad es. lo studioso tedesco per la trattazione basiliana della *ἡσυχία* richiama Porph., *De abst.* p.109,9 Nauck. Quello della 'hesychía' è un tema però, che, come si è già accennato, ha un'ampia tradizione nella trattatistica letteraria e filosofica, ove è spesso inquadrato nell'ambito più vasto della scelta del genere di vita. Il problema della 'hesychía' comincia a essere oggetto di disputa già nel V secolo a. C., quando, in contrapposizione alla vita attiva e politica, emergono i primi tentativi di isolarsi dalla vita pubblica per cercare nella tranquillità e nella pace personale il soddisfacimento di interessi individuali (*πολυπραμοσύνη - ἀπραμοσύνη*, su cui W. Nestle, "Philol." 81, 1925, 129-140); si ricordi in particolare l'*ἀγών* fra Anfione e Zeto nell'Antiope di Euripide (ed. J. Kambitsis, Athènes 1972, in particolare p. XXII sgg.). E' soprattutto con l'età ellenistica però — quando all'uomo, non più partecipe in prima persona della vita politica, si è posto talora con drammaticità il problema di garantirsi una tranquillità esterna e interiore — che il tema della *ἡσυχία*, associato a quelli dell' *ἀταραξία* e dell' *ἀπάθεια*, diviene uno dei motivi più ricorrenti nel dibattito sul *βίος θεωρητικός* e sul *βίος πρακτικός*. Già Epicuro fa della *ἡσυχία* uno dei punti fondamentali della sua etica, raccomanda il ritiro da ogni forma di attività pubblica e *otium ex proposito petit* (fr.9 Us.). Il tema della *ἡσυχία* diventa ben presto motivo letterario e filosofico comune (così anche Geronimo di Rodi, fr.11 Wehrli, è ricordato da Plutarco come lodatore della *ἡσυχία*), ricevendo impulso soprattutto nella scuola stoica con Panezio che, come ha dimostrato A. Grilli (Il problema della vita contemplativa nel mondo Greco-Romano, Milano-Roma 1952, 108 sgg.), ha influenzato con la sua concezione dell' *εὐθυμία* gran parte delle trattazioni seguenti sull'argomento, in particolare di Seneca e Plutarco. Ora M. Pohlenz già nel 1905 (*Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten*, "Zeitschr. f. wissensch. Theolog." 48, 1905, 90 sgg.) aveva rilevato delle influenze dirette del *Περὶ εὐθυμίας* plutarcheo sulla seconda lettera basiliana, e A. Grilli (op. cit. 336 sgg.) ha in seguito mostrato come Basilio risenta nei suoi scritti, sia per il tramite di Plutarco, sia forse grazie a lettura diretta del *Περὶ εὐθυμίας* paneziano,

tiro e l'isolamento materiale giovano grandemente al recupero della tranquillità interiore, in quanto contribuiscono a sedare le passioni e danno agio quindi alla ragione di estirparle dall'animo (56). Ora mentre in Basilio l'*ἐρημία* viene dunque a costituire una condizione essenziale della *ἡσυχία*, nei *Παραγγέλματα* gregoriani, se identico è l'accento posto sull'importanza della *ἡσυχία* (57), non v'è parola di *ἐρημία*, e di *ἡσυχία* è rilevato solo il valore di condizione di tranquillità interiore. Questa differenziazione, che mi pare abbastanza notevole, fra i due testi, è dovuta alla diversa prospettiva in cui essi si pongono. La lettera a Gregorio, infatti, espone le direttive a cui si ispira l'esperienza monastica di Basilio e della sua comunità nella solitudine di Annisi, i *Παραγγέλματα* si rivolgono invece a quanti vogliono regolare la propria vita secondo principi ascetici, pur senza giungere al ritiro eremitico dal mondo. Questo d'altronde corrisponde essenzialmente alla posizione che Gregorio assunse di fronte all'anacoresi della comunità fondata dall'amico. Fin dal primo contatto, infatti, avuto con essa, Gregorio sentì quell'esperienza non del tutto adatta alle proprie esigenze (si vedano le lettere 1, 2, 4 e 5) e non vi prese parte che per brevi periodi. Lo stesso Gregorio espone poi i motivi per cui non partecipò all'esperienza basiliana nel carne *De vita sua*, 290 sgg. Qui egli scrive che pur avvertendo profondamente il fascino di una vita anacoretica, non ha sentito di poter rinunciare ai doveri della carità verso il prossimo (e in particolare a quello di assistere i propri genitori, per cui cfr. ep.1) e ritiene perciò preferibile un temperamento della vita attiva e di quella contemplativa (58).

dell'ideale eutimistico di cui lo stoico di Rodi è stato il propugnatore e il divulgatore. A proposito del tema della *ἡσυχία* non si può quindi, come giustamente rileva H. Dehnard (*Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin 1964, 47 sg.), circoscrivere a un'unica fonte le influenze subite da Basilio, ma va constatato come si intreccino motivi di diversa provenienza e che talora sono divenuti topici nelle trattazioni sull'argomento.

(56) Per l'accostamento alla *ἡσυχία* dell'*ἐρημία* il Theiler (*"Byz. Zeit."* 1942, 172) rimanda a Porph., *De abst.* 112,16 sg. Nauck. Anche in questo caso però non si può parlare tanto di un influsso diretto, quanto di ripresa di un motivo di lunga tradizione; si veda ad es. il *Περὶ ἡσυχίας* di Plutarco e i paralleli raccolti dal Wilhelm, *"Rh. Mus."* 1924, 471 sgg.

(57) E' opportuno rilevare come quello della *ἡσυχία* costituisce uno dei temi più cari al Nazianzeno e che più frequentemente ricorrono nelle sue opere: si veda in proposito il citato articolo dell'Adnès, in: *Dict. de Spir.*, fasc. 44-45, col. 394 sg.

(58) Su ciò si veda R. Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969, 28 sgg. e il commento al *De vita sua* di Ch. Jungck (Heidelberg 1974) che nota (ad v.310, p.166): "Hier ist der Mittelweg deutlich im Sinne des Aristoteles das Richtige, das den beiden gleichermassen abzulehnenden Extremen

La diversità di prospettiva fra i *Παραγγέλματα* e la lettera basiliana è confermata e verificata da un altro punto abbastanza interessante da esaminare, dove Gregorio, pur traendo spunto da Basilio, diversifica significativamente la propria posizione (59). Si tratta del passo in cui da Basilio è consigliata l' *ἐρημία κατευνάξουσα ἡμῶν τὰ πάθη καὶ σχολὴν δίδουσα τῷ λόγῳ παντελῶς αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἐκτεμεῖν* (60).

La posizione assunta da Basilio nei confronti delle affezioni è in questo punto chiaramente stoica (61), anche se probabilmente, come sostiene il Theiler (62), si tratta di uno stoicismo filtrato attraverso la mediazione di Porfirio. Nella Metafrasi invece, a proposito della condotta da tenere nei confronti delle passioni, troviamo espresso questo consiglio: *τὸν γὰρ δὴ νοῦν προσήκει τῶν παθῶν ἐπικρατεῖν ὑψηλὸν ἐφ' ἡσυχου θρόνου καθήμενον* (r. 9 sg.). In queste parole si può notare chiaro ed evidente il richiamo ad espressioni che l'autore del IV libro dei Maccabei, ispirandosi alle dottrine peripatetiche, usa per indicare l'atteggiamento da assumersi nei confronti delle passioni (63). Il Nazianzeno quindi, con

gegenübersteht". Vedremo in seguito come, corrispondentemente a questa 'mesótes' nella scelta della vita si abbia nei confronti delle passioni una posizione di 'metriopátheia' anch'essa di origine peripatetica. — Il problema spesso drammatico della scelta del βίος e la posizione del Nazianzeno nei confronti della 'teoria' e della 'prassi' sono lucidamente delineati da A. Garzya, Sul rapporto fra teoria e prassi nella Grecità tardoantica e medievale, in: Scritti in onore di Cleto Carbonara, Napoli 1976, 374-6.

(59) Sul modo in cui Gregorio reagisce agli stimoli provenienti dagli scritti basiliani mette conto ricordare che, sempre a proposito della scelta della vita, anche nel De vita sua v. 329 (*τρόπων γὰρ εἶναι τὴν μονήν, οὐ σωμάτων*) c'è un richiamo alla 2ª lettera di Basilio (39 sgg. Rudb. = 2,22 sgg. Court.), ma con una significativa differenziazione e contrapposizione, proprio come nei *Παραγγέλματα*, per quanto concerne la valutazione della *ἐρημία*; cfr. il citato commento di Jungck alla poesia gregoriana, p. 167.

(60) 49 sg. Rudb. = 2,34 sgg. Court. Un'eco dell'espressione basiliana si ha probabilmente in Nilus Ancyrr., De monach. praest. 12, PG 79,1076 A *κατευνάξοντες ἡσυχία τὰ πάθη*.

(61) Cfr. Lact., Div. Inst. 14 (SVF III 444): gli Stoici *eos* (cioè *morbos*, i *πάθη*) *centent exstirpari posse radicitus*. In termini analoghi Basilio si esprime anche in hom. 10,15 (PG 31,369 D): *εἰάν γὰρ λογιμῶ σῶφρονι ἐκτεμεῖν δυνηθῆς τὴν πικρὰν βίξαν τοῦ θυμοῦ, πολλὰ τῶν παθῶν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ συναναρήσεις*.

(62) "Byz. Zeit." 1942, 172.

(63) Si veda soprattutto IV Mach. 1,9 *περικρατεῖ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς* e 2,22 *ἐπὶ πάντων τὸν ἱερὸν ἡγέμονα νοῦν διὰ τῶν αἰσθητερίων ἐνεθρόνωσεν* (scil. ὁ θεός). La fonte ultima di queste espressioni e di quella gregoriana è probabilmente Arist., Eth. Nic. 1168 b 34 *καὶ ἐγκρατῆς δὲ καὶ ἀκρατῆς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ* (si noti la presenza della spiegazione etimologica pure in Greg., Or. 43,61, PG 35, 575 A, *θανναστὸν ἢ ἐγκράτεια καὶ ὀλιγάρκεια καὶ τὸ μὴ κρατεῖσθαι τῶν ἡδονῶν* —

il richiamo al libro Maccabaico — un testo a lui caro e da cui ad es. prende spunto per l'orazione XV, citandolo come *ἡ βίβλος ... ἡ περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμὸν φιλοσοφοῦσα* (PG 35,913 B) — si ricollega, a proposito della dottrina delle affezioni, a posizioni chiaramente peripatetiche (64). In sostanza dunque nei confronti delle passioni, mentre Basilio nella sua lettera invita all'*ἀπάθεια*, Gregorio nei *Παραγγέλματα* si richiama invece a una posizione di *μετριοπάθεια*, o meglio di *ἐγκράτεια*, per servirci del termine più in uso presso i cristiani e a cui richiama l'*ἐπικρατεῖν* della Metafrasi (65). Ora, come ha ben messo in rilievo il Pohlenz (66), la posizione tradizionale cristiana nei riguardi delle affezioni è sostanzialmente di *μετριοπάθεια*, ma a un livello più alto di ascesi, come appunto quella monastica, è richiesta l'*ἀπάθεια* (67). La

quasi sicuramente da correggersi in <ὕπο> τῶν ἡδονῶν —, che risente forse anche di Arist., Eth. Nic. 1145 b 34). — Sul carattere peripatetico della dottrina delle affezioni del IV libro dei Maccabei si veda Pohlenz, *La Stoa*, II 169 n.

(64) Per i richiami peripatetici di Gregorio è interessante anche notare che nel carne Adv. iram (PG 37,813 sgg.), ove tratta degli *ψυχῆς πάθη* come *δωρήματα... ἐκ θεοῦ, κινούμενα λόγου ποδηγία τε καὶ στρατηγία* (v.360), egli cita Aristotele come modello di moderazione nell'ira (v.261).

(65) Sulla corrispondenza dell'*ἐγκράτεια* (per cui cfr. il passo di Aristotele citato alla nota 63) alla *μετριοπάθεια* si veda Evagre Le Pontique. *Traité pratique*, ed. A. et M.Guillaumont, I, Paris 1971 (SC 170), 101 n.1. La differenza fra *ἐγκράτεια* (dominio sulle passioni) e *ἀπάθεια* (eliminazione delle passioni) si può cogliere chiaramente in Clemente Alessandrino che, definendo il *τέλειος*, scrive (Strom. IV 22, 137-8): *τούτω τέθηκεν ἡ σάρξ, ξῆ δὲ αὐτὸς μόνος ἀφιέρωσας τὸν τάφον εἰς ναὸν ἄγιον κυρίως, τὴν παλαιὰν ἀμαρτητικὴν ψυχὴν ἐπιστρέψας πρὸς θεὸν· οὐκ ἐγκρατὴς οὗτός ἐστιν, ἀλλ' ἐν ἑξεί γέγονεν ἀπαθείας σχῆμα θεῖον ἐπενδύσασθαι δυνάμενος*. Cfr. anche Clem., *Ecl. proph.* 45.

(66) *La Stoa*, II 335 sgg.

(67) Sull'*ἀπάθεια* negli autori cristiani, oltre ai passi segnalati dal Pohlenz, *La Stoa*, II, nell'indice s.v. *apatía*, si vedano gli articoli ad essa dedicati da G.Bardy nel *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1934, 727-46, e da P.De Labriolle nel *Reallexicon für Antike und Christentum*, IV, Stuttgart 1950, 484-7 e inoltre la sintetica trattazione di A.Guillaumont nella citata edizione di Evagrio, I (SC 170), 98 sgg. Per quanto riguarda i Cappadoci, anche Basilio, come ha dimostrato A.Dirking, *Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basileios dem Grosse*, "Theol. Quart." 134, 1952, 202-21, non esige l'*ἀπάθεια* da tutti, ma solo a un certo livello ascetico. Egli infatti, mentre in scritti rivolti a monaci o comunque concernenti la vita monastica richiede esplicitamente — come si è visto — l'*ἀπάθεια*, altrove, come ad es. nell'*hom.12,15* (PG 31,420 B) descrive *τὸν νοῦν ὡσπερ τὰ κυβερνήτην ἄνω καθήμενον τῶν παθῶν ... ὑψηλὸν δὲ διαμένοντα καὶ δυσπρόσιτον ὄντα τοῖς πάθεσι*, in termini che sono vicini a quelli di Gregorio nei *Παραγγέλματα* e con un'immagine che richiama quella del mito dell'anima del Fedro (246 a sgg. e in particolare 247 c 7 *ψυχῆς κυβερνήτη ... νῶ*), ma che per altro è diffusa anche fuori del campo strettamente filosofico: cfr. ad es. Ps.Isocr., *Ad Dem.* 32. Quanto al Nazianzeno, egli si

divergenza quindi nella dottrina delle passioni, oltre che corrispondere alla diversa posizione riguardo alla vita ascetica nei due cappadoci, è determinata anche dal diverso scopo e dalla differente destinazione dei loro due scritti; poiché Gregorio non richiede, come s'è visto, il ritiro eremitico, di conseguenza non esige come Basilio l' *ἀπάθεια*.

Un altro degli aspetti che mette conto rilevare nell'analisi della nostra operetta sono le corrispondenze che in essa si possono cogliere con le caratteristiche proprie della lingua e dello stile del Nazianzeno e che costituiscono un'ulteriore conferma dell'origine gregoriana. Poiché non possediamo l'originario testo poetico, ma solo una riduzione in prosa, l'esame, particolarmente quello linguistico, deve procedere naturalmente con una certa cautela, badando a non attribuire al poeta quanto è dovuto al metafrasta. Minori difficoltà presenta invece l'evidenziazione di certe caratteristiche stilistiche che, dato il carattere di resa estremamente fedele e aderente, spesso letterale, della metafrasi, sono rimaste incorrotte e facilmente recuperabili (68). Converrà anzi tutto indicare, anche se molto sommariamente, le caratteristiche dello stile del Nazianzeno (69), per poi metterle a confronto con quanto si può rilevare nella

esprime comunemente in favore della *μετριοπάθεια*, tanto che J.Plagnieux (Saint Gregoire de Nazianze théologien, Paris 1952, 243 n.1) ravvisa un'assenza pressoché totale dell' *ἀπάθεια* nell'opera gregoriana e H.Althaus (Die Heilslehre des heiligen Gregors von Nazianz, Münster 1972, 38), citando la lettera 165, scrive: "Sein Ideal ist also die Metriopathie. Dem entspricht auch, dass er die Tugend als Mittelweg zwischen zwei einander entgegengesetzten Lastern ansieht" (per questo cfr. la n.59). Per i passi in cui Gregorio accoglie la dottrina delle affezioni stoica, bisogna tener conto sia di sviluppi retorici senza importanza dottrinale, come avvertono il Plagnieux (243 n.1) e il Guillaumont (Evagre, I, 101), sia del duplice grado ascetico messo in luce dal Pohlenz, per cui al *φιλόσοφος* è conveniente l' *ἀπάθεια* (e si ricordi che in ambiente cristiano i termini 'filosofo' e 'filosofare' si specificano a indicare il monaco e la sua ricerca di perfezione nel ritiro dal mondo e in un più stretto rapporto con Dio: cfr. A.M.Malingrey, *Philosophia*, Paris 1961, 237 sgg.). Così ad es. nella lettera 32 Gregorio loda come vero "filosofo" chi, come l'amico Filagrio, resiste senza abbattimento, secondo gli insegnamenti stoici, nelle più dure sofferenze, e nella lettera 30 manifesta i propri sentimenti di dolore per la morte del fratello Cesario, pur affermando di sapere che il suo sentimento non si conviene a un filosofo (*καὶ εἰ μὴ φιλόσοφον τὸ πάθος*). Ora proprio la morte di una persona cara era considerato uno dei casi in cui non fosse disdicevole al cristiano un moderato dolore, tuttavia, come scrive Nemesio (PG 40,688 A), *ὁ μὲν θεωρητικὸς ἀπαθὴς ἔσται παντάπασιν... ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθής*.

(68) Sulle caratteristiche della metafrasi si veda la nota 32.

(69) Le caratteristiche stilistiche di cui tratto (e per cui rimando in particolare a E.Norden, *Antike Kunstprosa*, II, Leipzig 1909, 534 sgg.; M.Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, thèse, Paris 1911; M.Pellegrino, *La poesia di S.Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932, 85 sgg.; R.Radford Ruether, *Gregory ...*, 59 sgg.)

nostra metafrasi. Una delle caratteristiche più significative dei testi gregoriani è la simmetria nell'impianto del discorso, per cui viene ricercato un perfetto bilanciamento fra periodo e periodo, frase e frase, parola e parola. A ciò si unisce una certa sovrabbondanza, per cui il nucleo logico viene ribadito in vari modi, sia attraverso riprese e ampliamenti dello stesso pensiero, sia mediante la negazione del suo contrario. La preferenza di Gregorio va al "loose and kommatic style" (70), per cui i *kommata* sono semplicemente accostati paratatticamente l'uno all'altro, di modo che il pensiero che, come s'è visto, è svolto con una certa prolissità, non risulti grave e faticoso, ma colpisca con l'incalzante susseguirsi delle proposizioni. Ben caratteristico dello stile gregoriano è inoltre il frequentissimo uso delle figure retoriche, come, soprattutto, l'anafora e l'antitesi, tanto che il Norden (71) ha ravvisato in esso "das Signatur" dello stile del Nazianzeno. Basterà ora prendere in esame alcuni passi del nostro testo per ritrovarvi le caratteristiche dello stile gregoriano ora rilevate (72).

Ἡουχίαν μὲν ἐν λόγοις ἐπιτήδευε,
 ἡσυχίαν δὲ ἐν ἔργοις,
 ὡσαύτως δὲ ἐν γέλῳτι καὶ βαδίσματι·
 σφοδρότητα δὲ ἀπόφευγε προπετηῆ.

sono eminentemente di natura retorica e sono state per lo più rilevate dagli studiosi negli scritti in prosa del Nazianzeno. Esse sono tuttavia una delle principali componenti anche del linguaggio poetico gregoriano, perché, come scrive B.Wyss ("Mus. Helv." 1949, 194 sg.), "neben dem Vorbild der früheren Dichter hat eine zweite Kraft das Wesen von Gregors Poesie entscheidend geformt, das immer wieder zu nennende Rhetorik. Das ist zum Teil natürlich damit zu erklären, dass Gregor als Schriftsteller vor allem Rhetor ist, und erst noch Vertreter der überhitzten asiatischen Gattung". L'uso nei componimenti poetici degli stessi raffinati strumenti retorici di cui Gregorio fa sfoggio nelle orazioni era già stato rilevato da E.Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1923, 181, e trattato da M.Pellegrino, 97 sgg.; da ultimo si veda la breve analisi dello stile poetico gregoriano fatta da Jungck (21 sgg.), secondo cui particolarmente i giambi non sono che "die versifizierte rhetorische Prosa der Zeit", dove si ritrovano anche "fast wörtliche Übereinstimmungen mit entsprechenden Predigtstellen".

(70) Radford Ruether, *Gregory* ... 60.

(71) *Antike Kunstprosa*, II 566.

(72) È significativo che l'Epifanovič, pubblicando nel 1917 il testo, si sia reso in qualche modo conto di certe sue caratteristiche stilistiche e — nel tentativo, probabilmente, di dare anche un chiarimento e una giustificazione al titolo *ἐκ τῶν ἐπῶν* — abbia cercato di ritrovarvi degli schemi ritmici dividendoli in 'cola'. Nei passi che riporto ho diviso anch'io, per altro, il testo in 'cola', non perché la nostra metafrasi sia un testo ritmico, ma solo per comodità, in modo da meglio evidenziare le particolarità stilistiche derivanti alla Metafrasi dall'originale testo poetico.

Già nel periodo iniziale risulta subito evidente la simmetria fra i vari membri del discorso, sottolineata dalla ripetizione di *ἡσυχίαν*, e dall'antitesi *ἐν λόγοις — ἐν ἔργοις*: si veda inoltre come l'invito alla *ἡσυχία*, svolto dapprima in forma positiva, è poi ribadito dall'esortazione a evitare uno dei vizi che le si oppongono, la *σοφοδρότης προπετής*. E' da rilevare anche che l'accoppiamento *ἐν γέλωτι καὶ βαδίσματι*, che a prima vista potrebbe sembrare strano (73), è usuale nel linguaggio del Nazianzeno: cfr. ad es. Or.27,5 (PG 36, 17 C) *ἀλλ' εἰδῶμεν, ὡσπερ ἐσθήτος καὶ διαίτης καὶ γέλωτος καὶ βαδίσματος οὐσάν τινα κοσμιότητα, οὕτω καὶ λόγου καὶ σιωπῆς* (74). In questo passo si noti anche la corrispondenza con Metaphr.25 *χρονῶ μερίζοντα λόγον καὶ σιωπῆν*, ove è da rilevare che l'espressione, ripresa del basiliano *μέτρα ὀρίζοντα λόγῳ καὶ ἀκοῇ*, presenta la variazione *σιωπή* rispetto a *ἀκοή*, secondo l'uso linguistico del Nazianzeno risultante per es. anche in ep.107 *λόγου μέτρα καὶ σιωπῆς* (75).

Nel periodo successivo, dove si segnala l'anafora di *ἡττηθήσεται*, sono esposti i benefici effetti della *ἡσυχία* nei confronti del *νοῦς*; in proposito è da rilevare che la messa in relazione della *hesychia* con l'attività del *νοῦς*, che deve dominare sulle passioni ed essere rivolto alla contemplazione di Dio (*ἀφορῶντα πρὸς θεόν*), si trova espresso anche altrove nei testi gregoriani, come in Or.26,7 (PG 35,1257 A), dove il Nazianzeno spiega che Gesù, ritirandosi nel deserto, ha voluto insegnarci *τὸ χρηναί τι καὶ ἡσυχάζειν, ὥστε ἀθολώτως προσομιλεῖν τῷ θεῷ καὶ μικρὸν ἐπανάγειν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν πλανωμένων* (76).

Nelle frasi seguenti l'invito alla *ἡσυχία* viene ribadito con l'esortazione a evitare il vizio che, contrapposto alla *σοφοδρότης*, pecca per difetto rispetto alla *ἡσυχία*, e cioè la *νωχελία*. Si noti qui l'anafora di *μηδέ* e come le esortazioni iniziali, ripetute informa negativa, siano richiama-

(73) E difatti nel codice escorialense *γέλωτι* è mutato in *γλώττη*.

(74) Cfr. anche Exhort. ad Virgin. 52 (PG 37,637) *μη νοῦς πορνεύη, μη γέλως, μη πῶς ἄτακτα βαίνων*. La fonte della 'iunctura' è probabilmente Sirach 19,30.

(75) Si veda anche il carme Ad Hellenium 219 (PG 37,1467) *σταθμὰ λόγῳ, σιγῇ δὲ μέτρον καὶ δεσμὰ γέλωτι*. — Un commento puntuale potrà individuare molti paralleli non solo linguistici e stilistici, ma anche di contenuto fra i *Παραγγέλματα* e gli scritti gregoriani. A quanto vengo via via segnalando nell'articolo vorrei qui aggiungere che nell'Or. 43, celebrando Basilio, Gregorio presenta l'amico come il campione di varie *ἀρεταί* a cui esorta anche nei *Παραγγέλματα*, in termini talora analoghi; cfr. in particolare il cap.77 (PG 36,597 D sgg.), ove è anche da notare che l'espressione *τὸ περὶ λόγον μὴ πρόχειρον*, riscontrabile con Metaphr.23, vi conferma la lezione di *a* e *Y*, già, per altro, stemmaticamente sicura.

(76) Sul *νοῦς* nel Nazianzeno cfr. Gregor von Nazianz. Fünf theologische Reden, herausg. von J.Barbel, Düsseldorf 1963, 283 sgg.

te anche mediante la ripetizione degli stessi termini: *ἐν λόγοις ... ἐν βαδίσμασιν*. Anche in seguito la presentazione della virtù come un giusto mezzo permette il ribadimento del consiglio con l'esortazione a evitare i due vizi contrari per eccesso e per difetto; si veda ad es. quanto è consigliato sul retto uso della voce (*Metaphr.* 18 sgg.).

Le caratteristiche esaminate e altre del genere, risalenti a una matrice stilistica retorica, si possono rilevare ripetutamente nel corso di tutta l'operetta. Così per avere un altro esempio basta esaminare i consigli riguardanti l'apprendimento e l'insegnamento:

*μάνθανε δὲ ἀσμένως
καὶ ἀφθόνως δίδασκε,
μηδὲ ὑπὸ φθόνου ποτὲ σοφίαν ἀποκρύπτου πρὸς τοὺς ἑτέρους,
μηδὲ μαθήσεως ἀφίστασο δι' αἰδῶ (77).*

Come si vede, il pensiero espresso nei primi due 'cola' viene ripreso negli altri due che ne costituiscono uno sviluppo e un ampliamento esplicatorio; questa ripresa avviene inoltre in forma chiasmica, con una precisa rispondenza e corresponsione fra i singoli membri delle frasi.

Proseguendo nell'esame del nostro testo, mi pare interessante rilevare anche una caratteristica ben riconoscibile in esso e presente, anche se in forma meno evidente, nel nucleo corrispondente della lettera basiliana. Si tratta cioè del fatto che il contenuto precettistico non è disposto in un organico discorso continuo, ma i singoli precetti sono accostati e giustapposti gli uni agli altri come in una enumerazione, anche se questa non procede casualmente, ma secondo un certo ordine di argomenti (78). Ora mi pare che, sia per il contenuto che per la sua strutturazione, nei due testi di Basilio e di Gregorio confluisca una duplice influenza. E' evidente innanzi tutto il segno e la presenza della tradizione letteraria ebraico-cristiana, in cui la paranesi è venuta a costituire un preciso genere letterario con la letteratura sapienziale (79) — Proverbi e Siracide

(77) Analogo ammonimento si trova in Menandri Monost. 94 Jaek. *ἀγαθὰ προθύμως καὶ λάλει καὶ μάνθανε.*

(78) Ciò, come s'è detto, è più chiaramente rilevabile nei *Παραγγέλματα* che nella lettera basiliana; quelli infatti hanno un andamento più marcatamente precettistico, questa invece ha un tono più positivo e discorsivo.

(79) Sulla strutturazione stilistica delle opere sapienziali si può vedere ad es. La Sainte Bible, texte latin etc. sous la direct. de L. Pirot et A. Clamer, tome VI, Paris 1940, 15, ove si rileva come esse "tiennent originaiement de la prose en tant qu'elles expriment plus ou moins directement un enseignement. Elles sont cependant dépourvues de connexions logiques, qui permettraient leur développement organisé"; cfr. anche Sellin-Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1969, 331 sgg.

in particolare — e con le opere didattico-catechistiche — come ad esempio la *Didaché* (80) — che si rifanno alla letteratura dei *meshâlim* (81). D'altro canto non va trascurato l'influsso della tradizione greca degli scritti parenetici e gnomici, sia in versi, come ad es. le *Sententiae Menandri* o quelle dello pseudo-Focilide, sia in prosa. Riguardo a questi ultimi particolarmente degni di considerazione mi paiono i rapporti sia stilistici che contenutistici della lettera basiliana e del testo gregoriano con la parte centrale, che solitamente va sotto il nome di *Demonicea*, dell'orazione pseudo-isocratea A Demonico. Le concordanze stilistiche riguardano proprio quella 'giustapposizione dei precetti' a cui sopra si accennava (82); più rilevanti ancora sono le concordanze di contenu-

(80) Si confronti in particolare il capitolo III della *Didaché* con i precetti basiliani e gregoriani.

(81) Per i rapporti fra la letteratura sapienziale ebraica e la *Didaché* si veda l'articolo *Didaché* a cura di Kaufmann Kohler in *The Jewish Encyclopedia*, IV, New York-London 1903, 585 sgg. Gli influssi stilistici (in particolare "die locke Komposition") e contenutistici della letteratura sapienziale ebraica sono evidenti anche in altri testi parenetici cristiani, come ad esempio l'Epistola di Giacomo, per cui cfr. P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen 1912, 304 sgg., il quale mette in rilievo anche le analogie compositive col genere letterario parenetico greco.

(82) Sulla caratteristica stilistica che possiamo chiamare dell' 'enumerazione' nella parinesi pseudo-isocratea a Demonico si veda K. Wefelmeier, *Die Sentenzensammlung der Demonicea*, (diss. Köln), Athen 1962, 12 e 69 sg. e B. Rosenkranz, *Die Struktur der ps. Isocratischen Demonicea*, "Emerita" 34, 1966, 113, secondo cui "das Fehlen logischer Verknüpfungen zwischen den einzelnen Sätzen dürfte auf bewusstem Verzicht beruhen; durch den Verzicht darauf gewinnt der jeweilige Anspruch an Wucht". Questa caratteristica stilistica viene probabilmente alla tradizione retorica delle *ὑποθήκαι* dal fatto che essa — come già rilevavano J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, I, Berlin 1885, 265 sg. e P. Wendland, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlin 1905, 81 sgg. — trae le sue origini e deriva il suo materiale da raccolte di sentenze come quelle ad es. di Esiodo, Op. 341-82, delle *Χείρωνος ὑποθήκαι* e di Teognide, nel cui genere è tipica la mancanza di un'organica concatenazione dei pensieri, quella che W. Aly chiama "das Schweifen des Gedankens" e a cui dedica interessanti pagine in: *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*, "Philol." Supplb. 21, Heft III, Leipzig 1929, 23 sg. E' da tener presente anche che le concordanze contenutistiche e stilistiche fra la letteratura sapienziale ebraica e la tradizione parenetica greca — e concordanze che hanno facilitato ad autori come Basilio e Gregorio l'accostamento e l'utilizzazione di testi pagani ed ebraico-cristiani — non sono casuali, ma dipendono probabilmente dall'influsso esercitato sulla cultura greca ed ebraica dalla tradizione sapienziale orientale: "griechische und israelitische Literatur — come scrive F. Dornseiff, *Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland*, "Philologus" 89, 1934, 407 — reflektieren unabhängig altvorderasiatische literarische Tradition. Hier spiegeln sie gnomische Literatur, die für sie beide Voraussetzung ist". In proposito esiste ormai un'ampia letteratura: oltre all'articolo del Dorn-

to, che fanno pensare a un influsso dovuto a conoscenza diretta dell'orazione da parte di Basilio e, probabilmente, di Gregorio. Si confronti ad es. Dem. 20 τῶ μὲν τρόπῳ γίνου φιλοπροσηγορος, τῶ λόγῳ δ' εὐπροσηγορος. "Ἔστι δὲ φιλοπροσηγορίας μὲν τὸ προσφωνεῖν τοὺς ἀπαντῶντας, εὐπροσηγορίας δὲ τοῖς λόγοις αὐτοῖς οἰκείως ἐντυγχάνειν con Bas., ep. 2,126 Rudb. e Metaphr. 16 sgg. (83); e inoltre Dem. 41 πᾶν ὃ τι ἂν μέλλης ἐρεῖν πρότερον ἐπισκόπει τῇ γνώμῃ con Bas., ep. 2,125 sg. Rudb. e Metaphr. 22 sg. Non è certo da meravigliarsi che i due cappadoci, di formazione culturale prettamente retorica, e di retorica anzi per un certo tempo anche maestri (84), risentano della diretta influenza della celeberrima orazione parenetica (85), che fino alla tarda antichità godette di un'enorme diffusione, particolarmente nella scuola. Abbiamo anzi nei due testi un'ennesima riprova di come sull'impostazione di base cristiana Basilio e Gregorio innestino motivi e influenze classiche non solo in funzione di decoro stilistico, ma anche in quanto, in intimo accordo con la morale e il pensiero cristiano, ne possano essere un'utile integrazione e un arricchimento.

Prima di concludere l'esame del nostro testo, rimangono da chiarire alcuni punti e cioè la forma metrica degli originali Παραγγέλματα, la data della loro composizione e quella dell'anonima Metafrasi superstita. Riguardo al primo punto, pur mancando elementi di giudizio definitivo (86), l'esame di alcune parole e gruppi di parole che probabilmente sono rimaste invariate nella Metafrasi (87), ci riporta nell'ambito del

seiff si veda da ultimo E. Pellizer, Moduli compositivi e 'topoi' sapienziali nelle 'Opere e giorni' di Esiodo, in: Studi Omerici ed Esiodici, vol. 11 della Collana dell'Ist. di Filol. Cl. dell'Univ. di Trieste, Roma 1972, 29-58 e i testi ivi citati.

(83) Per questa massima si veda anche l'Appendix 13,25 in Menandri sententiae, ed. S. Jaekel, Lipsiae 1964, 135.

(84) Cfr. l'ep. 223 di Basilio e l'ep. 3 del Nazianzeno.

(85) Già gli antichi commentatori rilevavano in Gregorio la conoscenza diretta e l'uso, pur senza espressa citazione dell'autore, di testi isocratei: cfr. lo scolio all'Or. 43,40 (PG 36,549 B) in PG 36,907 A e la relativa nota 3 di A. Jahn.

(86) Il fatto che nel titolo si parli di ἔπη non mi pare possa essere di aiuto; quantunque infatti ad es. l'anonimo autore del Περὶ τοῦ τελείου λόγου distingua nelle poesie del Teologo ἔπη e ἕμβοι (cfr. Ch. Walz, Rhetores Graeci, III, Tubingae 1834, 573), tuttavia con ἔπη solitamente è indicato il complesso della produzione poetica: si veda il titolo del libro VIII dell'Antologia Palatina Ἐκ τῶν ἐπῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου e quello del commentario di Niceta David Ἐξήγησις τῶν ἀπορρήτων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐπῶν (PG 38,685). Gli stessi editori moderni, seguendo l'uso dei codici, danno il titolo di ἔπη alla produzione poetica complessiva del Nazianzeno: cfr. PG 37,397.

(87) Ad esempio a r. 20 μήτε διαφεύγοι τὴν ἀκοήν e a r. 49 καὶ μὴ λυσσώδη γαστριμαργίαν ἐμφραίνων (con una semplice variazione, come ad es. μήτε λυσσώδη γε,

trimetro giambico, che è d'altronde il metro di cui Gregorio più frequentemente si avvale nelle composizioni parenetiche e didascaliche. Quanto all'epoca di composizione degli originari versi, essi risalgono probabilmente, come è il caso della maggior parte della produzione poetica del Nazianzeno, agli ultimi anni di vita che Gregorio, vecchio e malato, trascorse nel ritiro di Arianzo, il suo paese natio (88). Una conferma di questa datazione mi pare sia in quell'accorato insistere dell'ultima parte dell'operetta, e che non ha riscontro nella lettera modello basiliana, sulle malattie, i dolori, la vecchiaia, che affliggono l'uomo, il cui unico conforto è l'abbandono fiducioso a Dio e ai suoi piani provvidenziali, talora non immediatamente comprensibili: "Non temere eccessivamente le malattie né l'arrivo della vecchiaia attesa col tempo; cesserà infatti anche la malattia quando sembri opportuno al tuo Re e sia bene per la tua anima, e la tua vecchiaia Dio rivestirà, come di ali, della divina protezione. Sapendo ciò, anche nei confronti delle malattie disponi salda l'anima, coraggioso come un ottimo atleta nello stadio affronta le fatiche con saldo vigore; e non essere abbattuto dal dolore nell'anima, sia che una malattia gravemente ti opprime, sia che altro accada di molesto, ma nobilmente opponi la tua mente alle sofferenze, rendendo grazie, anche nelle situazioni più penose, a Dio che ha piani più saggi degli uomini e tali che agli uomini non è possibile né facile scoprire" (r. 58 sgg.). L'insistenza sui dolori e sulla vecchiaia, l'accorata anafora di νόσος mi pare abbiano un tono di viva partecipazione personale e siano in consonanza con gli accenni, così frequenti nelle poesie composte da Gregorio negli ultimi anni della sua vita, alle sofferenze e alle malattie (89), che talmente lo afflissero e tormentarono da indurlo a pregare Cristo di concedergli *λῦσω βίωτοι ... καμάτων ἀμπνευσω* (90).

Per quanto riguarda infine la datazione della Metafrasi, il fatto che dei versi originari non ci sia rimasta alcuna attestazione nella tradizione manoscritta gregoriana, fa pensare che essi abbiano avuto una limitata circolazione in quanto soppiantati abbastanza presto dall'anonima Metafrasi superstite. Quest'ultima poi, fatta per rendere accessibile il con-

si ottiene una successione giambica). Che questi gruppi di parole siano rimasti sostanzialmente intatti nella Metafrasi è provato dal fatto che si ritrovano nella stessa forma nella lettera di Basilio.

(88) Cfr. Quasten, *Patrology*, III 244.

(89) Si vedano ad es. i *Poemata de se ipso* XX (PG 37,1279), XXXI (PG 37,1299), XI.II (PG 37,1344), L (PG 37,1385), LXXI (PG 37,1418), LXXXIX (PG 37,1442), tutti composti negli anni fra il 382 e la morte. Già nell'Or. 43,82 (PG 36,604 C), scritta nel 381, Gregorio lamenta di essere *καὶ γήρα καὶ νόσῳ τετραχωμένος*.

(90) *Poem. de se ipso* XLII 26 sg. (PG 37,1346).

tenuto della poesia gregoriana a un pubblico più vasto, divenne un utile opuscolo ascetico, che nella sua diffusione, se da una parte eclissò i versi originari, d'altro canto era facilmente esposto a far perdere le tracce, limitate alla sola intestazione, della sua derivazione poetica e quindi dell'origine gregoriana. Il cambiamento di titolo e di paternità in alcuni casi può essere avvenuto coscientemente e volontariamente, come è forse da supporre per la tradizione di 'Macario' che spesso, come sappiamo, si è appropriata di materiale di provenienza estranea. In altri casi, invece, il cambiamento sarà stato dovuto a ignoranza della reale paternità, come si può supporre per la tradizione di Massimo Confessore (91). Se infatti, come mi fa rilevare Michael Reeve, in una serie di testi gregoriani l'opuscolo era riportato con l'intestazione *τοῦ αὐτοῦ*, una volta fuori da quel contesto il *τοῦ αὐτοῦ* perdeva il suo preciso riferimento e il testo, rimasto anonimo, era facilmente esposto, pur conservando lo stesso titolo, a entrare a far parte di altre raccolte e a essere attribuito ad altri celebri autori ascetici (92).

* * * * *

La tradizione manoscritta e il testo.

Il testo di cui ci occupiamo è tramandato con quattro diverse attribuzioni dai seguenti codici (93):

(91) Nello 'stemma codicum', perciò, nel caso di Massimo Confessore e di Clemente ho usato delle sbarrette trasversali per indicare che il cambiamento di paternità probabilmente s'è verificato perché a un certo momento della tradizione si ignorava la reale 'Autorschaft'; al contrario per 'Macario' ho fatto uso della linea continua ipotizzando che il cambiamento di paternità sia stato in questo caso operato coscientemente.

(92) Casi analoghi nella tradizione di testi antichi e particolarmente cristiani sono citati ed esaminati da W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München 1971, 39-42.

(93) Per le descrizioni dei codici si vedano le note 1, 8, 9, 16 e 18. Ho ricollazionato personalmente, direttamente o su microfilm, tutti i codici — di cui ho continuato a impiegare, per evitare confusione, le sigle usate dai precedenti editori — eccettuati b, Y^a e Y per i quali mi sono servito delle collazioni del Berthold. Il controllo di S mi ha permesso di correggere vari errori del primo editore (così a 11 ἔργα non ὄργα; a 48 εὐσταθῶς non ἀσταθῶς; a 59 ἔφοδον non εὐφοδον; a 71 κακομένους non καλουμένους e, soprattutto, a 7 γαστριμαργία non γαστριμαργίας, importante per chiarire la posizione stemmatica del codice). Rare sono le imprecisioni nella trascrizione di Epifanovič (ad es. a 67 omette θεῶν) e di Berthold (per B è da rilevare solo che a 66 ha συμπίπτει non συμπίπτει).

1) Gregorio Nazianzeno

Laur. Conv. soppr. 177 (XI sec.), cc. 242 r. e v. = G

2) Clemente

Escor. Y III 19 (1360), cc. 246 v. - 248 = S

3) Massimo Confessore

Vat. gr. 504 (1105), c.151 = C

Vat. gr. 507 (1344), cc. 149 v. - 150 v. = D

Vat. gr. 508 (XIV-XV sec.), cc. 235 - 236 v. = E

4) Macario

Vat. gr. 694 (XIII sec.), cc. 249 - 250 v. = B

Athen. gr. 423 (XIII sec.) = b

Athos Dion. 268 (XV sec.), c. 40 v., fino a r.7 *νοερῶν*, = Y^a

" " " " " c. 62 = Y

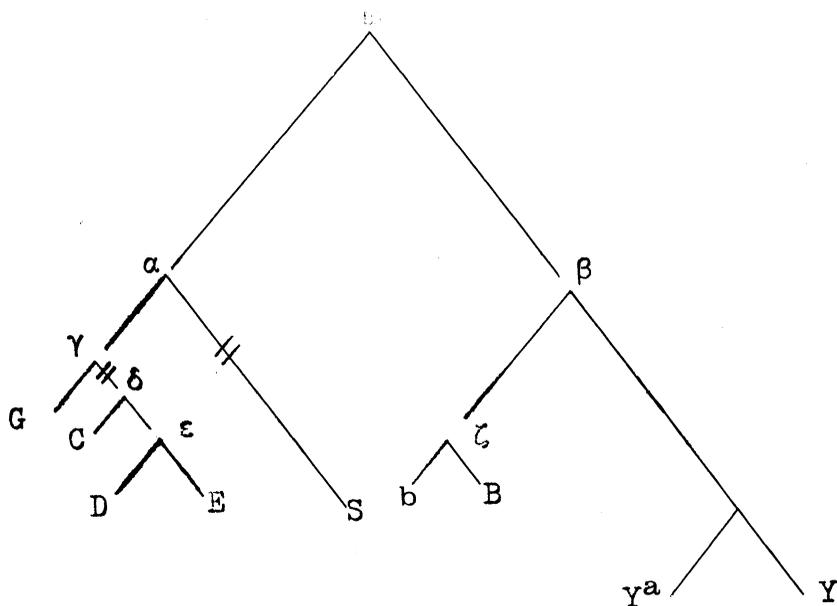
Cominciando dalla tradizione di Massimo Confessore, D ed E dipendono da un codice perduto ϵ , in quanto concordano in errore a 37 (*ἡμέρας*) contro C e il resto dei codici, e D (anteriore a E) presenta a 58 l'errore separativo δ *ιέραξ* che è una degradazione di *ιέραξ* (presente in E), a sua volta corruzione della giusta lezione *ιέρα*. C ed ϵ , poi, reciprocamente indipendenti — come mostra l'errore separativo di C a 56 (*ξίφους*) —, dipendono da un codice perduto δ da cui deriva l'accordo in errore contro il resto della tradizione a 58 (*ιέραξ νεοσσόν*). G e δ inoltre dipendono probabilmente da un perduto γ , come indica l'accordo in errore a 59 (*δεδιδει*) e sono reciprocamente indipendenti, dati gli errori particolari di G (come ad es. a 63 *κατασκευε*) e quelli già visti di δ . S e γ a loro volta, indipendenti l'uno dall'altro (S infatti, più recente di γ , presenta anche molti errori singolari come a 4 *γλώττη* e a 28 omissione di frase), derivano da un codice perduto α , come mostra l'accordo in errore a 7 (*γαστριμαργία*) e in lezione inferiore a 3 (*λόγοις*) contro il resto della tradizione.

Il perduto α rappresenta un ramo della tradizione, che è bipartita. L'altro ramo è costituito dai codici B, b ed Y (94), che concordano in errore a 13 (*νοερόν*) e 21 (*μείζον*) contro la corretta lezione di α . A sua volta il ramo β è bipartito: da una parte sta ζ , la fonte perduta di B e b

(94) Quanto al brevissimo frammento Y^a, copiato, ma anteriormente, dallo stesso antografo di Y, esso serve a dimostrarci che Y discende da β non direttamente, ma tramite almeno un intermediario, a cui per esempio risale a 5 l'errato *βεβαίως*.

e dall'altra Y. B e b presentano infatti le stesse lacune (ad es. a 33 *καὶ πάντα – σαυτοῦ* e da 68 alla fine) nei confronti di tutti gli altri codici, con errori separativi di B a 26 (*υποκρυπτου*) e 56 (*ψυχου*) e di b a 46 (omissione di *καὶ*). Y e ζ, poi, che abbiamo visto concordare in errore, sono reciprocamente indipendenti, come dimostrato dagli errori separativi di Y (ad es. a 24 *αὐτοῦς* e a 43 om. di *τὸν*) e da quelli già esaminati di ζ.

Infine è possibile risalire a un archetipo ω origine di a e di β; a 48, infatti, a e Y hanno *ἴσθι* (*ἴσθει*), che quindi era lezione anche di β e perciò di ω: il corretto *ἴθι* di ζ, come *lectio singularis*, è da considerarsi senz'altro una congettura.



Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐπῶν
μετάφρασις παραγγελμάτων περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν.

Ἡσυχίαν μὲν ἐν λόγοις ἐπιτήδευε, ἡσυχίαν δὲ ἐν ἔργοις. Ὡσαύτως
δὲ ἐν γέλῳτι καὶ βαδίσματι· σφοδρότητα δὲ ἀπόφευγε προπετῆ· οὕτω
5 γὰρ ὁ νοῦς διαμενεῖ βέβαιος, καὶ οὐχ ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ταραχώ-
δης γινόμενος ἀσθηνῆς ἔσται καὶ βραχύς περὶ φρόνησιν καὶ σκοτει-
νὸν ὄρων, οὐδὲ ἥττηθήσεται μὲν γαστρμαργίας, ἥττηθήσεται δὲ
ἐπιξέοντος θυμοῦ, ἥττηθήσεται δὲ τῶν ἄλλων παθῶν, ἔτομον αὐ-
τοῖς ἄρπαγμα πρόκειμενος· τὸν γὰρ δὴ νοῦν προσήκει τῶν παθῶν
10 ἐπικρατεῖν ὑψηλὸν ἐφ' ἡσυχου θρόνου καθήμενον ἀφορῶντα πρὸς
θεόν. Μηδὲ μὴν νωχελίας ἀνάπλεως ἔσο περὶ ἔργα, μηδὲ νωθῆς
ἐν λόγοις, μηδὲ ἐν βαδίσμασιν ὄκνου πεπληρωμένος, ἵνα σοι ῥυθμὸς
ἀγαθὸς τὴν ἡσυχίαν κοσμοίῃ καὶ θεοειδὲς τι καὶ ἱερὸν τὸ σχῆμα
15 ὑψαυχενοῦν καὶ κεφαλὴν ἐξηρμένην καὶ βῆμα ποδῶν ἀβρὸν καὶ
μετέωρον. Ἡπία σοι πρὸς τοὺς ἀπαντῶντας ἔστω τὰ ῥήματα καὶ
προσηγορίαι γλυκεῖαι, αἰδῶς δὲ πρὸς γυναῖκας καὶ τὸ βλέμμα

9-10 cfr. IV Machab. 1,9; 2,22.

1 Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ ... ἀρετῶν G, Τοῦ αὐτοῦ (scil. Maximi Confessoris) ἐκ ... ἀρετῶν δ, Κλήμεντος παραγγέλματα S, Τοῦ αὐτοῦ (scil. Macarii) λόγος ἡ' (in margine ξβ'). B, Οὐ τοῦ αὐτοῦ b in textu, Τοῦ αὐτοῦ ὅτι ἀναγκαῖον τῷ ἡσυχάζοντι ἐνδιατρίβειν ταῖς ὑποκειμέναις ἀρεταῖς b in pinace, Περὶ ἡσυχίας Y^a. Τοῦ αὐτοῦ (scil. Macarii) λόγος νοητικὸς περὶ ἡσυχίας Y; 3 ἐν λόγοις ... ἐν ἔργοις β, λόγοις ... καὶ ἔργοις γ, λόγοις ... ἔργοις S; δὲ ἐν] ἐν G; 4 γέλῳτι] γλώττη S; σφοδρότητα α ζ, σφοδρότητι Y^a, σφοδροτάτην Y; προπετῆ] ἀπρεπῆ ε; 5 διαμενεῖ ζ (coniec. Barnard), διαμένει α Y^a Y; βέβαιος] βεβαίως Y^a Y; οὐχ εGSY^a Y, οὐχί ζ, om. C; 6 γινόμενος γ Y^a Y, γενόμενος ζ S; βραχύς] βραχύς καὶ Y; φρόνησιν] φρονήμασιν Y^a; καὶ σκοτεινὸν ὄρων γ (coniec. Barnard), καὶ σκοτεινῶν ὄρων S, καὶ τῶν σκοτεινῶν νοερῶν Y^a Y, om. ζ; 7 ἥττηθήσεται μὲν ... ἥττηθήσεται δὲ ... ἥττηθήσεται δὲ β S, ἥττηθήσεται ... οὐχ ἥττηθήσεται ... οὐχ ἥττηθήσεται γ; γαστρμαργίας β, γαστρμαργία (vel γαστρμαργία) α; 8 αὐτοῖς (ἑαυτοῖς Y) ἄρπαγμα β S, ἄρπαγμα αὐτοῖς γ; 9 δι] (δεῖ C) νοῦν προσήκει β γ, νοῦν δεῖ S; 10 ἐφ' β δ, ἐπ' G, ἐπὶ S; θρόνου] θρόνον S; 11 μηδὲ μὴν νωχελίας ἀνάπλεως ἔσο περὶ ἔργα γ (sed ἀνάπλεως ἔσω G), μηδὲν ὀξυχολίας ἀνάπλεως ἔσω περὶ ἔργα S, μηδὲ νωχελῆς ἔσο περὶ ἔργα ζ, μήτε ἀπὸ νωχελίας ἀνάπλεως ἔσο περὶ ἔργα Y; μηδὲ νωθῆς δ ζ, μηδὲ νοθῆς G, μηδὲ νωθός S, μήτε νωθῆς Y; 12 μηδὲ ἐν βαδίσμασιν α ζ, μήτε ἐν βαδίσματι Y; 13 κοσμοίῃ β γ, κοσμοῖ S, κοσμοῖ Ῥοβινσον; θεοειδὲς] θειῶδες S; ἱερὸν α, νοερὸν Y, οἷον νοερὸν ζ; 14 φαίνονται] γένηται G; τὰ om. G; 15 ὑψαυχενοῦν α, ὑψαυχοῦν β; ἐξηρμένην] ἐξηρτημένην G; 16 ἡπία σοι α, ἡπια δέ σοι Y, ἡπια δέ ζ; ἀπαντῶντας] ἀπατῶντας S; 17 προσηγορίαι γλυκεῖαι β S (sed προσαγορεύει ζ

τετραμμένον εἰς γῆν. Λάλει δὲ περιεσκεμμένως ἅπαντα καὶ τῇ
 φωνῇ τὸ χρήσιμον ἀποδίδου, τῇ χρειᾷ τῶν ἀκουόντων τὸ φθέγμα
 20 μετρῶν, ἄχρι δὴ καὶ ἐξάκουστον εἶη καὶ μήτε διαφεύγοι τὴν ἀκοὴν
 τῶν παρόντων ὑπὸ σμικρότητος, μήτε ὑπερβάλλοι μείζονι τῇ κραυ-
 γῇ. Φυλάττου δὲ ὅπως μηδὲν ποτε λαλήσης ὃ μὴ προσεσκέψω καὶ
 προενόησας· μηδὲ προχείρως καὶ μεταξύ τῶν τοῦ ἐτέρου λόγων
 25 ὑπόβαλλε τοὺς σαυτοῦ· δεῖ γὰρ ἀνὰ μέρος ἀκούειν τε καὶ διαλέ-
 γεσθαι χρόνῳ μερίζοντα λόγον καὶ σιωπῆν· μάνθανε δὲ ἀσμένως
 καὶ ἀφθόνως δίδασκε, μηδὲ ὑπὸ φθόνου ποτὲ σοφίαν ἀποκρύπτου
 πρὸς τοῖς ἐτέροις, μηδὲ μαθήσεως ἀφίστασο δι' αἰδῶ. “Υπεικε
 πρεσβυτέροις ἴσα πατράσι, τίμα θεράποντας θεοῦ· τοῖς δὲ νεωτέ-
 30 τοῖς φίλους μηδὲ χλευαστῆς κατ' αὐτῶν καὶ γελωτοποιός, ψευδός
 τε καὶ δύλον καὶ βριῦν ἰσχυρῶς παραιτοῦ· σὺν εὐφημίᾳ δὲ φέρε καὶ
 τὸν ἐπερήφανον καὶ ὑβριστὴν πρᾶως τε καὶ μεγαλοψύχως. Ἀνηρητή-
 σθω δὲ σοι πάντα εἰς θεὸν καὶ ἔργα καὶ λόγοι, καὶ πάντα ἀνάφερε

23 sq. cfr. Sirach 11,8.

25 sq. cfr. Sap. Salom. 7,13.

27 sq. cfr. I Timoth. 5,1.

γλυκῆαι S), γλυκεῖαι προσηγορίαι γ; αἰδῶς β δ, αἰδός G, αἰδῶ S; δὲ om. ζ;
 τὸ om. S; βλέμμα α, βλέμμα κάτω β; 18 ἅπαντα α, πάντα β; 19 ἀποδί-
 δου ... μετρῶν] ἀπεδίδου... μέτρον S; 20 ἄχρι δὴ ... εἶη codd., ἄχρι ἄν ... ἡ Wi-
 lamowitz; μήτε διαφεύγοι ... μήτε ὑπερβάλλοι β, μήτε διαφεύγειν ... μήτε ὑ-
 περβάλλοι δ (sed ὑπερβάλοι ε), μήτε διαφεύγειν ... μήτε ὑπερβάλλειν G, μήτε
 διαφεύγων ... μήτε ὑποβάλλων S (unde ὑπερβάλλων Mayor, διαφεύγων et ὑπερ-
 βάλλον Wilamowitz); 21 τῶν παρόντων om. G; ὑπὸ] διὰ b; μείζονι α, μείζον β
 22 μηδὲν ποτε] μήποτε δ; λαλήσης] λαλήσεις G; 23 προχείρως καὶ α Y,
 προχείρως ἄκουε ἄλλὰ μηδὲ ζ; τῶν τοῦ ἐτέρου λόγων γ (coniec. Barnard),
 τὸν τοῦ ἐτέρου λόγον Y, τῶν ἐτέρου λόγων ζ, τοῦ ἐτέρου λόγων S; 24 ὑπόβα-
 λε B; σαυτοῦ γ ζ, αὐτοῦ S, αὐτοῦς Y; ἀνὰ μέρος δ ζ, ἀναμέρως G Y, ἓνα μέ-
 ρος S; τε om. S; 25 χρόνῳ] χρόνων S; δὲ om. Y; 26 μηδὲ α, μήτε Y, μή-
 ποτε ζ; ἀποκρύπτου] ὑποκρύπτου B; 27 πρὸς τοὺς ἐτέροις α, πρὸς τοὺς ἐταί-
 ρους Y, τοὺς ἐτέροις ζ; μηδὲ μαθήσεως ἀφίστασο δι' αἰδῶ S, μηδὲ μαθήσεως ἀ-
 φίστασο β, μηδὲ ἀφίστασο δι' αἰδῶ ἕως μάθης γ; ὑπεικε (ὑπείκου S) πρεσβυτέ-
 ροις ἴσα πατράσι (-ν G S) τίμα θεράποντας θεοῦ α (cfr. Greg. Naz., carm. mor. 32, 16,
 PG 37, 917 ἱερεῖς ἐπαίνει πρεσβύτας σεπτῶς ἔχε), δῖωκε δὲ τὸ (τὸ om. Y) πρεσβυ-
 τέροις ἴσα πατράσι τιμᾶν ὡς θεράποντας θεοῦ β (cfr. [Phocylid.], sent. 222 πρέσβυν
 ὀμῆλκα πατρὸς ἴσαις τιμαῖσι γέραιρε); 28 τοῖς δὲ νεωτέροις σαυτοῦ γ B, τοῖς δὲ
 νεωτέροις αὐτοῦ b, τοῖς δὲ νεωτέροις σαυτῶ Y (ex corr.), om. S; 29 ἔσο] ἔσω G;
 30 χλευαστῆς] χλευαστικὸς ε; 31 τε codd., δὲ Wilamowitz; 32 τὸν ἐπερήφα-
 νον καὶ ὑβριστὴν ζ δ S, τὸν ἐπερήφανον καὶ τὸν ὑβριστὴν Y, τὸν ὑβριστὴν καὶ ἐπε-
 ρήφανον G; πρᾶως τε καὶ μεγαλοψύχως. ἀνηρητήσθω] πρᾶως τε καὶ μεγαλοψυχος
 ἀνήρ· κείσθω S; 33 ἔργα καὶ λόγοι] λόγοι καὶ ἔργα δ; καὶ πάντα -σαυτοῦ om ζ;

Χριστῷ τὰ σαυτοῦ, καὶ πυκνῶς ἐπιθεῖν τρέπε τὴν ψυχὴν, καὶ τὸ νόημα
 35 ἐπέρειδε τῇ Χριστοῦ δυνάμει, ὥσπερ ἐν λυμένῳ τινὶ τῷ θεῷ φωτὶ
 τοῦ σωτῆρος ἀναπαυόμενον ὑπὸ πάσης λαλίας τε καὶ πράξεως.
 Καὶ μεθ' ἡμέραν μὲν ἀνθρώποις κοῖνου τὴν σεαυτοῦ φρόνησιν, θεῷ
 δὲ πολλάκις μὲν ἐν ἡμέρᾳ ἐπὶ πλεῖστον δὲ ἐν νυκτί, μήτε μὴν ὕπνος
 ἐπικρατεῖτω πολὺς τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν τε καὶ ὕμνων· θανάτῳ
 40 γὰρ ὁ μακρὸς ὕπνος ἐφάμιλλος. Πᾶσαν μὲν ἡμέραν ἀνθρώποις
 ἀγαθὸν τι ποιῶν ἢ λέγων διατέλει· μέτοχος δὲ αἰεὶ Χριστοῦ καθίστα-
 σο τὴν θεῖαν αὐγὴν καταλάμποντας ἐξ οὐρανοῦ, εὐφροσύνη τέ σοι
 διηλεκτῆς καὶ ἀπαυστος ἔστω Χριστός. Μηδὲ λυε τὸν τῆς ψυχῆς
 τόνον ἐν εὐωχίᾳ καὶ πότων ἀνέσειω μεθιστὰς ἀπὸ τῶν οἰκείων
 45 τῇ διανοίᾳ τέρψεων ὧν οὐδεὶς κόρος· ἱκανὸν δὲ ἡγοῦ τῷ σώματι
 τὸ χρεῖδες καὶ μὴ πρόσθεν ἐπείγου πρὸς τροφὰς πρὶν ἢ καὶ δείπνου
 παρείη καιρός· ἔστω δὲ ἔστω σοι τὸ δείπνον καὶ πόαι γῆς προσέστω-
 σαν καὶ τὰ ἐκ δένδρων ὥραϊα· ἴθι δὲ ἐπὶ τὴν τροφήν εὐσταθῶς καὶ
 μὴ λυσοῶδη γαστριμαργίαν ἐμφαίνων· μηδὲ σαρκόβωρος μηδὲ φίλοι-
 50 νος ἔσο, ὅποτε μὴ νόσου τις ἴασις ἐπὶ ταῦτα ἄγοι. Ἀλλὰ ἀντὶ τῶν ἐν
 τούτοις ἡδονῶν τὰς ἐν λόγοις θεοῖς καὶ ἔμνοις εὐφροσύνας αἰροῦ κἀν
 τῇ παρὰ θεοῦ σοι χορηγουμένη σοφίᾳ, οὐράνως τε αἰεὶ σε φροντίς ἀνα-
 γέτω πρὸς οὐρανόν· καὶ τὰς πολλὰς περὶ σώματος ἀνίει μερίμνας τε-

41 cfr. Hebr. 3,14.

49 cfr. Roman. 14,21.
 51,18-19.

50 cfr. I Timoth. 5,23. 50 sq. cfr. Ephes.
 52 sqq. cfr. Matth. 6,25 (= Luc. 12,22 sq.)

34 νόημα] νόημα δὲ δ; 35 τινι om. β; 36 ἀναπαυόμενον] ἀναπαυόμενος ζ;
 37 ἡμέραν] ἡμέρας ε; κοῖνου] κοίνου S; 38 ἐν ἡμέρᾳ ἐπὶ πλεῖστον δὲ ἐν νυκ-
 τί] ἐπὶ πλεῖστον ἐν νυκτί ὁμοίως καὶ ἐν ἡμέρᾳ S; μήτε μὴν γ, μὴ γὰρ S, μὴ οὖν β;
 ὕπνος] ὕπνος σε S; 39 εὐχῶν] προσευχῶν Y; 40 πᾶσαν- διατέλει om. S;
 41 δὲ αἰεὶ Χριστοῦ] Χριστοῦ αἰεὶ S; καθίστασο <τοῦ> Barnard; 42 τὴν θεῖαν-
 Χριστός om. ζ; τέ σοι διηλεκτῆς (διη Y) καὶ ἀπαυστος ἔστω Χριστός γ Y, γὰρ ἔ-
 στω σοι διηλεκτῆς καὶ ἀπαυστος ὁ Χριστός S; 43 μηδὲ] μὴ ζ; τὸν τῆς S ζ; τὸν
 γ, τῆς Y; 44 εὐωχίᾳ β, εὐοχεία S, εὐωχίαις δ; πότων ἀνέσει γ ζ, πότων ἀνέ-
 σεως Y, ποτῶν ἀνέσει S; μεθιστὰς ἀπὸ τῶν οἰκείων τῇ διανοίᾳ τέρψεων ὧν οὐ-
 δεὶς κόρος γ, μεθιστὰς τῶν οἰκείων τῇ διανοίᾳ τέρψεων ὧν οὐδεὶς ὁ κόρος Y,
 om. S ζ; 46 πρὶν ἢ καὶ δ B Y, πρὶν καὶ G S, πρὶν ἢ b; 47 παρείη β, παρέη S,
 παρῆ γ; δὲ] δ' G; 48 τὰ om. Y; ἴθι ζ (coniec. Mayor), ἴσθι δ S, ἴσθι G Y;
 τὴν om. δ; εὐσταθῶς] εὐσταθῆς δ; 49 λυσοῶδη] λυσοῶδης ε; ἐμφαίνων ζ
 ἐκφαίνων Y, ἐπιφαίνων α; 50 ἔσο β δ S (ante corr.), ἔσω G S (post corr.); ὅπο-
 τε μὴ νόσου τις ἴασις ἐπὶ ταῦτα ἄγοι γ, ὅποτε μὴ νόσου τις ἴασις ἐπὶ ταῦτα ἄγει Y,
 ὅποτε μὴ νόσου τις ἴασω ἐπὶ ταῦτην ἄγοι S, om. ζ; ἀλλὰ β G, ἀλλ' δ S; 51 αἰ-
 ροῦ] ἐροῦ S; κἀν γ, καὶ β, om. S; 52 τε om. β; 53 περὶ β S, περὶ τοῦ γ, ἀνίει

θαρρηκῶς ἐλπῖσι ταῖς πρὸς θεόν, ὅτι σοι τὰ γε ἀναγκαῖα παρέξει
 55 διαρκῆ, τροφήν τε τὴν εἰς ζωὴν καὶ κάλυμμα σώματος καὶ χειμερινῶν
 ψυχῶν ἀλεξητήρια· τοῦ γὰρ δὴ σοῦ βασιλέως γῆ τε ἅπασα καὶ ὅσα
 ἐκφύεται γῆς· μέλει δὲ αὐτῷ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων ὑπερβαλλόντως
 καὶ περιέπει καθάπερ ἱερὰ καὶ ναοὺς αὐτοῦ. Διὰ δὲ τοῦτο μὴδὲ νόσους
 ὑπερβαλλόντως δέδιθι μὴδὲ γῆρως ἔφοδον χρόνῳ προσδοκωμένον
 60 παύσεται γὰρ καὶ νόσος ὡς τῷ σῶ δοκεῖ βασιλεῖ καὶ ὅταν ἦ σοι πρὸς
 τὴν ψυχὴν τοῦτο καλόν, τὸ δὲ σὸν γῆρας ὡσπερ εἰ πτέρυξι τῇ θείᾳ
 σκεπάσει δυνάμει περιβαλῶν. Ταῦτα εἰδὼς καὶ πρὸς νόσους ἰσχυ-
 ρὰν κατασκεύαζε τὴν ψυχὴν, εὐθαρσῆς ὢν ὡσπερ τις ἀνὴρ ἐν
 σταδίοις ἀγωνιστῆς ἄριστος ἀτρέπτῳ τῇ δυνάμει τοὺς πόνους ὑφίστα-
 65 ται. Μὴδὲ ὑπὸ λύπης πάνυ πιέξου τὴν ψυχὴν, εἴτε νόσος ἐπικειμένη
 βαρύνει εἴτε ἄλλο τι συμπίπτει δυσχερές, ἀλλὰ γενναῖον ἀνθίστη τοῖς
 πόνοις τὸ νόημα, χάριτας ἀνάγων θεῶ καὶ ἐν μέσοις τοῖς ἐπιπόνοις
 πράγμασι ἕτε δὴ σοφώτερα τε ἀνθρώπων φρονοῦντι καὶ ἅπερ οὐ
 δυνατὸν οὐδὲ ῥάδιον ἀνθρώποις εὐρεῖν. Ἐλεεί δὲ κακουμένους καὶ

58 cfr. I Corinth. 3,16 et 6,19.

61 cfr. Psalm. 16,8 et Ruth 3,9.

67 cfr. I Thess. 5,18 (Eph. 5,20).

γ ἀνίου S, ἀνεΐη Y, ἕα ζ; τεθαρσικῶς S; 54 τὰ γε] γε τὰ S; 55 ζῶν καὶ]
 ζῶν Y; 56 ψυχῶν ε G S b Y, ψυχῶν B, ξίφους C; ἀλεξητήρια C S, ἀλεξι-
 τήρια β ε G; δὴ om. ζ; 57 γῆς γ, ἐκ γῆς β, om. S.; μέλει G C, μέλλει β ε,
 ὡς μέλη S; δὲ β S, δ' γ; αὐτῷ αὐτοῦ S; αὐτοῦ Stählin, αὐτοῦ codd.; ὑπερ-
 βαλλόντως om. ζ; 58 καὶ¹ om. S; ἱερὰ καὶ ναοὺς αὐτοῦ β S (αὐτοῦ Stählin),
 ἱερὰ καὶ νεῶς ἑαυτοῦ G, ἱεραξ (ὁ ἱεραξ D) νεοσσὸν ἑαυτοῦ δ; 59 ὑπερβαλλόν-
 τως] ὑπερβαλοῦσας S; δέδιθι S (δέδιθι Barnard), δεδίει γ, δεδίει β; γῆρως]
 γῆρος G; 60 παύσεται] παύσετε G; ὡς τῷ σῶ δοκεῖ βασιλεῖ γ, ἐπὶ τῷ σῶ
 δοκῆ βασιλεῖ β, ὅταν ὀλοψύχῳ προθέσει ποιῶμεν τὰς αὐτοῦ ἐντολάς S; καὶ ὅ-
 ταν- περιβαλῶν om. S; πρὸς τὴν β, πρὸς γ; 61 τὸ δὲ- ὑφίσταται om. ζ; σὸν G,
 σοι Y, om. δ. ὡσπερ εἰ ὡσπερ G, ὡσπερ Y; 62 περιβαλῶν γ (tuam au-
 tem senectutem sicuti alis divina deus proteget vi cingens), περιβάλλων Y; πρὸς
 νόσους ἰσχυρὰν κατασκεύαζε (κατάσκευε G) τὴν ψυχὴν α, πρὸς νόσους τῆς ψυ-
 χῆς ἰσχυροὺς Y; 63 εὐθαρσῆς ὢν γ Y, εὐθάρασησον S; 64 ἀγωνιστῆς om. S;
 ἀτρέπτῳ .α, ἀτρέπτως Y; ὑφίσταται γ Y, ὑφίστασθαι S; 65 μὴδὲ α, μὴδ' β
 πάνυ α, πάνυ τι β; πιέξου ζ S, πιέζει Y, βιάζου γ; εἴτε νόσος ἐπικειμένη βαρύνει
 εἴτε ἄλλο τι συμπίπτει δυσχερές α (sed βαρύνει ... συμπίπτει D, βαρύνου ... συμ-
 πίπτου G C), εἴτε νόσους ἐπικειμένη μὴ βαρύνου μὴδ' εἴτε ἄλλο σοι συμπίπτει
 δυσχερές Y, εἴ δὲ νόσος εἴη ἐπικειμένη μὴ βαρύνου μὴδ' εἴτε ἄλλο σοι συμπίπτει
 δυσχερές ζ; 66 γενναῖον] γενναίως S; ἀνθίστη ε G, ἀνθίστει C, ἀνθίστα S, ἀνίστα ζ, ἀν-
 ῆς Y; τοῖς πόνοις om. ζ; 67 τὸ νόημα α Y, τὸν νοῦν ζ; 68 ἄτε δὴ usque ad fi-
 nem om. ζ; τε om. G; 69 ῥάδιον α, ῥάον Y; κακουμένους γ Y, καλουμέ-

70 τὴν παρὰ θεοῦ βοήθειαν ἐπ' ἀνθρώποις αἰτοῦ· ἐπινεύσει γὰρ αἰτοῦντι τῷ φίλῳ τὴν χάριν καὶ τοῖς κακουμένοις ἐπικουρίαν παρέξει, τὴν αὐτοῦ δύναμιν γινώσκον ἀνθρώποις καθιστάται βουλούμενος, ὡς ἂν εἰς ἐπίγνωσιν ἐλθόντες ἐπὶ θεὸν ἀνίωσι καὶ τῆς αἰωνίου μακαριώτητος ἀπολαύσωσιν, ἐπειδὴν ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς παραγένηται τὰ ἀγαθὰ τοῖς
75 ἰδίῳ ἀποκαθιστῶν.

72 cfr. Roman. 9,22.

74 sq. cfr. Act. Apost. 1,6.

νοῖς S; 70 παρὰ γ Y, παρὰ τοῦ S; ἐπ' G C S, ἐπὶ Y, om. ε; 71 τὴν αὐτοῦ (αὐτοῦ Stählin) δύναμιν γ Y, τῇ αὐτοῦ δυνάμει S; 72 βουλούμενος γ Y, βουλομένοις S; 73 ἐλθόντες α, ἐλθόντι Y; ἀνίωσι GCFY, ἀνίωσι D, ἀνίωση S; 74 τὰ om. S; ἰδίῳ α δικαίῳ Y; 75 ἀποκαθιστῶν SY, ἀποκαθιστάς γ; in fine titulum iterat G: παραγγελμάτων μετάφρασις περὶ ὀρθοῦ βίου καὶ ἀρετῶν.

AUGUSTO GUIDA