

ERGA-LOGOI

Rivista di storia, letteratura, diritto
e culture dell'antichità

7 (2019) 1

La produzione ateniese di vasellame in bronzo in epoca arcaica e classica: forme, stile, caratteristiche <i>Chiara Tarditi</i>	6
Euripides and the Origins of Democratic «Anarchia» <i>Jonah F. Radding</i>	57
Lysias, Isocrates and the Trierarchs of Aegospotami <i>Aggelos Kappellos</i>	85
The Political and Paideutic Function of Pleasure in Plato's Philosophy <i>Artur Pacewicz</i>	103
Sulla dote di Pudentilla nell' <i>Apologia</i> di Apuleio <i>Silvia Stucchi</i>	137
La favola in Gregorio di Nazianzo <i>Marco Settecase</i>	149
Note sull'origine delle rubriche di D. 18, 2 (<i>De in diem addictionem</i>) e D. 18, 3 (<i>De lege commissoria</i>) <i>Daniil Tuzov</i>	187

RECENSIONI

REVIEWS

<i>Fabrizio Gaetano</i> C. Sánchez Mañas, <i>Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa</i> (2017)	203
--	-----

La favola in Gregorio di Nazianzo*

Marco Settecase

DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/erga-2019-001-sett>

ABSTRACT: Exercises based upon the Aesopian μῦθος (προγυμνάσματα) were common in imperial schools of rhetoric. Being educated in such schools, Gregory of Nazianzus dealt with the fable: clear evidence lies in his oeuvre, where fable items are indeed widespread. By analyzing these items, the article aims to study why Gregory used and adapted them to Christianity (i.e. why he Christianized them).

KEYWORDS: cristianizzazione; Esopo; exempla; favola; Gregorio di Nazianzo; intertestualità; mito; προγυμνάσματα; retorica – Aesop; Christianization; exempla; fable; Gregory of Nazianzus; intertextuality; myth; προγυμνάσματα; rhetoric.

In età imperiale la favola rientra tra i προγυμνάσματα¹ previsti nell'insegnamento delle scuole di retorica, dove è chiamata μῦθος e definita λόγος ψευδῆς εικονίζων ἀλήθειαν². Tale definizione dimostra quanto essa sia adatta a transcodificare in immagine situazioni di vita e considerazioni esistenziali³, una prerogativa che le consente di essere usata a fini didascalici. La favola, infatti, sfruttando l'elemento seduttivo dell'εἰκόν⁴, propone insegnamenti facilmente assimilabili (soprattutto per i giovani⁵)

* Questo contributo costituisce la forma ampliata e riveduta di un mio intervento (*Gregory of Nazianzus' Reuse of the Aesopian Fable and Its Imagery*) tenuto in occasione del convegno *Mutatas dicere formas: Multimedia Transformations in and of Antiquity* (Monaco di Baviera, 26-28 ottobre 2018). Colgo l'occasione per ringraziare i Professori Nicola Pace e Lucia Floridi per i preziosi suggerimenti che mi hanno offerto.

¹ Teone, ad esempio, propone agli allievi di scrivere favole da una morale assegnata e viceversa: cf. Gangloff 2002, 28. Su μῦθος e προγυμνάσματα cf. almeno van Dijk 1997, Rodríguez Adrados 1999-2003, Gangloff 2002, 25-38 e Pirovano 2013, 237-242.

² «Racconto fittizio che ritrae la verità» (Theon 72, 28 Spengel). Cf. anche Nicol. Myr. *Prog.* 6, 9-10 Felten.

³ Ciò giustifica l'importanza attribuita alla πησανότης di una favola: in assenza di una definizione di questo concetto, cf. Theon 76, 32 - 77, 9 Spengel, dove si illustra il significato del suo contrario (τὸ ἀπίθανον).

⁴ Cf. Gangloff 2002, 36: «les rhéteurs insistent [...] sur la séduction active et immédiate de la fable, importante pour la formation morale de l'élève».

⁵ Cf. Hermog. *Prog.* 1, 1-3 Rabe: τὸν μῦθον πρῶτον ἀξιούσι προσάγειν τοῖς νέοις, διότι τὰς ψυχὰς αὐτῶν πρὸς τὸ βέλτιον ῥυθμίζειν δύναται· ἔτι οὖν αὐτοὺς ἀπαλοὺς ὄντας ἀξιούσι πλάττειν.

ed è adatta all'impiego in ambito oratorio⁶ e poetico⁷. Ne è consapevole anche Gregorio di Nazianzo, data la sua formazione retorica⁸: la sua definizione di μῦθος⁹ è analoga a quella nelle raccolte progimnastiche, mentre la maggiore diffusione di elementi favolistici nelle poesie, indirizzate ai giovani¹⁰, testimonia il riconoscimento del loro potenziale seduttivo ed educativo¹¹.

1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI¹²

Protagonisti per eccellenza della favola sono gli animali¹³, che però ricorrono anche in altri generi letterari¹⁴. Per comprendere se un'immagine animale (o di qualunque altra natura) costituisca una ripresa favolistica, occorre verificare che la stessa non sia condizionata da contesti altri rispetto alla favola; se ciò avviene, devono essere individuati elementi collegabili con sicurezza al repertorio esopico¹⁵. Facilmente riconoscibili

⁶ Cf. Gangloff 2002, 37, n. 27.

⁷ Cf. Nicol. Myr. *Prog.* 5, 19 - 6, 7 Felten.

⁸ Cf. Radford Ruether 1969, 18-28, Norris 1998 e Moreschini 2006, 8-9.

⁹ *Or.* 5, 38: εἶτε ἀλήθεια ταῦτά ἐστιν εἶτε μῦθος παραδεικνὺς τὴν ἀλήθειαν ἐν τοῖς πλάσμασιν.

¹⁰ Cf. *Carm.* 2, 1, 11, 6-8 (παίζει δὲ μέτρον τῆς ἀνίας φάρμακον, | παιδεύμα καὶ γλύκασμα τοῖς νέοις ἅμα, | τερπνὸν παρηγόρημα) e 2, 1, 39, 37-44 (δεύτερον δὲ τοῖς νέοις, | καὶ τῶν ὄσσοι μάλιστα χαίρουσι λόγοις, | ὥσπερ τι τερπνὸν τοῦτο δοῦναι φάρμακον, | πειθοῦς ἀγωγὸν εἰς τὰ χρησιμώτερα, | τέχνη γλυκάζων τὸ πικρὸν τῶν ἐντολῶν. | φιλεῖ δ' ἀνίσθαι τε καὶ νευρᾶς τόνος: | εἰ πῶς θέλεις καὶ τοῦτο· εἰ μὴ τι πλέον, | ἀντ' ἁσμάτων σοι ταῦτα καὶ λυρισμάτων). Su *Carm.* 2, 1, 39 cf. Milovanovic-Barham 1997 e la ricca bibliografia offerta in Crimi 2012, 389, n. 2, mentre sulla concezione di poesia di Gregorio cf. Moreschini *et al.* 1994, 15-18.

¹¹ Pur non avanzando alcuna pretesa di esaustività assoluta, presenterò e analizzerò quanto più materiale favolistico (cf. § 1.) nell'opera di Gregorio. Le favole esopiche saranno citate secondo la numerazione di Perry (P.), Chambry (Ch.) e Hausrath (H.), mentre i μῦθοι nell'opera di Libanio, Aftonio e Sintipa seguiranno la numerazione di Hunger in Hausrath - Hunger 1959.

¹² Nonostante il concetto stesso di favola sia dibattuto (cf. van Dijk 1997, 4-78 e 112-115), in questo contributo si intende come favola esopica «un breve componimento favolistico a sfondo morale che ha per lo più animali come protagonisti» (Mordegli 2016, 735, n. 4).

¹³ Tuttavia, non mancano favole dove agiscono piante, esseri umani o divinità: cf. ad esempio § 2.1.2.

¹⁴ Si pensi ai proverbi, alle leggende popolari o a generi come la poesia giambica, dove spicca la clamorosa testimonianza di Semon. fr. 7 West.

¹⁵ Nel caso di Gregorio non bisogna dimenticare la simbologia animale della Bibbia (cf. Ciccarese 2002, 17-60), che egli senz'altro conosce assieme alle rielaborazioni proposte da autori coevi o anteriori.

sono i passi in cui un autore racconta una favola esistente o ne inventa una nuova secondo le regole del genere; in altri casi, invece, i riferimenti favolistici si annidano nell'insidioso terreno dell'allusione¹⁶, la quale può essere colta soltanto attraverso l'individuazione di indicatori intertestuali¹⁷ riconducibili a uno specifico *μῦθος*¹⁸. A esemplificazione di ciò si offrono alcuni esempi-guida.

1.1. *Carme 1, 2, 25*

Composto tra l'inizio di marzo e il 16 aprile, il carme 1, 2, 25 rientra tra le opere scritte nella Quaresima del 382, durante la quale Gregorio si vota a un silenzio e un digiuno totali¹⁹. Causa di un'ascesi così rigorosa è il fallimento della missione episcopale a Costantinopoli: il poeta non riesce a realizzare i propri propositi ed è persino vinto dai malvagi *ἐπίσκοποι* che tramano contro di lui. Adirato per la sconfitta, rinuncia all'episcopato e si chiude nel silenzio: parlare significherebbe alimentare il male che cova dentro di sé, e odiare i propri nemici è contrario all'insegnamento di Dio. Unico rimedio a tale sofferenza è la poesia: comporre consente di riflettere, e riflettere di metabolizzare la rabbia, motivo per cui affronta per iscritto²⁰ le poche comunicazioni che, in quanto urgenti, gli impongono una risposta.

Sotto il profilo retorico, il carme risulta particolarmente elaborato. Tra i molti *exempla* che vi occorrono, utile ai nostri fini è un detto contro l'ira di Costanzo II, imperatore della *pars Orientis* dal 337 al 361 e dal 350 anche della *Occidentis* (vv. 299-303):

«τί τῆς μελίσεως ἐστὶν ἡμερώτερον;
300 ἀλλ' οὐδ' ἐκεῖνη τῶν τρυγόντων φεῖδεται».
ἤκουσε· «πῶς οὐκ οἶδα, ὃ βέλτιστε σύ,

¹⁶ Cf. Bernardelli 2000, 37. L'allusione, assieme alla narrazione, rientra nell'antica categoria retorica dell'*exemplum*, da Demoen 1996, 25 definito «the evoking of a history (from the Bible or from pagan tradition) which has or has not actually occurred, which is similar or related to the matter under discussion, which is implicitly or explicitly connected with this matter as argument (evidence or model) or as ornament, and which takes the form of a narration, a name-mentioning or an allusion».

¹⁷ Cf. Bernardelli 2013, 38.

¹⁸ Per altre considerazioni metodologiche cf. almeno Thomas 1986, 174, Conte - Barchiesi 1989, Pasquali 1994 e, con riferimento specifico alla favola, van Dijk 1997, 115.

¹⁹ Sulla datazione e il contesto del carme cf. Oberhaus 1991, 1-10, mentre sul silenzio di Gregorio Storin 2011 e Crimi 2012 (in part. pp. 389-391, con relativa bibliografia).

²⁰ Cf. *Ep.* 112.

ὡς οὐδ' ἐκείνη κέντρον ἐστὶν ἀσφαλές;
παίει μέν, αὐτὴ δ' εὐθέως ἀπόλλυται». ²¹

«Che cosa c'è di più mite dell'ape? Eppure, neanche lei risparmia chi raccoglie il suo miele». [Costanzo] ascoltò [e rispose]: «Come fai a non sapere, carissimo, che nemmeno per lei il pungiglione è sicuro? Colpisce, certo, ma poi lei stessa muore sul colpo».

I vv. 302-303, secondo Oberhaus e Demoen ²², alludono alla favola di Zeus e delle api ²³. In effetti, sia il detto di Costanzo II che il μῦθος esopico si riferiscono alla morte della μέλισσα che ha usato il pungiglione. Tuttavia, ciò non è sufficiente per parlare di allusione: la caratteristica dell'ape a cui l'imperatore fa riferimento è nota a chiunque ²⁴ ed è attestata anche in altri contesti letterari ²⁵. In assenza di indicatori intertestuali precisi non si può affermare che l'*exemplum* dell'ape alluda a Esopo.

1.2. *Carme 2, 2, 3*

Datato da Caillau al 375 ²⁶ e prima di tre lettere in versi composte da Gregorio per conto di altri ²⁷, il carme 2, 2, 3 è indirizzato a Vitaliano a nome del figlio Pietro, il quale mira a riconciliare sé e il fratello Foca con il padre in seguito alla rottura definitiva dei rapporti. I due ragazzi nutrono profonda stima per il genitore, in cui riconoscono un uomo di grande prestigio e cultura; egli, però, è travolto da un'ira inflessibile: non solo ha cacciato di casa i figli giacché disubbidienti, ma ha anche vietato loro di presentarsi al matrimonio della sorella. Secondo Pietro e Foca la rabbia del padre non ha alcun senso: ogni figlio appartiene al genitore come i semi alla spiga, sicché un buon padre deve preoccuparsi sia della

²¹ Dove non altrimenti segnalato, i testi di Gregorio sono citati secondo Migne 1857 per le poesie, Gally 1964-1967 per le lettere e Moreschini *et al.* 2012 per le orazioni, mentre le traduzioni italiane sono mie per le poesie, di C. Sani e M. Vincelli (in Moreschini *et al.* 2012) per le orazioni e di Conte 2017 per le epistole.

²² Cf. Oberhaus 1991, 128 e Demoen 1996, 354 e 425.

²³ Aesop. 163 P. (= 234 Ch. = 172 H.): per proteggere il proprio miele dagli uomini, le api chiedono a Zeus di concedere loro di uccidere col pungiglione chiunque si avvicini all'alveare. Il dio accoglie la richiesta, ma, sdegnato, impone loro di perdere la vita insieme al κέντρον, quando usato.

²⁴ Infatti, all'interlocutore ignaro di questo *locus communis* Costanzo II domanda con stupore come ciò sia possibile: cf. vv. 301-302.

²⁵ Cf. almeno Arist. *Hist. an.* 626a e Nic. *Ther.* 805-810 (passo segnalato anche in Oberhaus 1991, 128).

²⁶ Cf. Migne 1857, 1479.

²⁷ Le altre sono *Carm.* 2, 2, 4-5.

prole buona che di quella cattiva (anzi, della seconda molto più che della prima, se è vero che anche le medicine sono somministrate ai malati e non a chi è in salute). Allo stesso modo (vv. 92-96):

[...] οὐδέ τις ὄρνιν
ἐζόμενον κλαδεῶνι, καὶ ἥερί ταρσὸν ἰέντα,
ἧς δ' ἀπὸ τῆλε πεσόντα φίλης ἐλέηρε καλιῆς,
95 ἢ γναμπτοῖς ὄνυχεςσι πεπαρμένον ὠμοβόροιο
ἴρηκος, καὶ στυγνὸν ὑποτρύζοντα πόδεσσι.

Nessuno ha pietà di un uccello posato su un ramo o che si slancia con le sue ali nell'aria, bensì di quello che precipita lontano dal suo caro nido o che viene trafitto dagli artigli ricurvi del carnivoro sparvierio e pigola tristemente sotto di lui.²⁸

Secondo Demoen²⁹, l'*exemplum* allude alla favola esiodea dell'usignolo e dello sparvierio³⁰. Diversamente che in Esiodo, però, in Gregorio non si fa alcuna menzione di un usignolo canoro, né il pennuto catturato implora pietà al proprio cacciatore. Più che alludere all'apologo esiodeo, il Teologo³¹ introduce lo sparvierio dotandolo della caratteristica che, a partire da Esiodo, gli diviene proverbiale³²: essere l'ὄρνις cacciatore per eccellenza. Di conseguenza, mancano gli indicatori intertestuali necessari per affermare che Gregorio allude alla favola.

1.3. Orazione 43

L'orazione 43 è composta in occasione del terzo anniversario della morte di Basilio (primo gennaio 382), quando Gregorio si trova a Cesarea per celebrare l'amico. È probabile che il discorso non sia stato pronunciato così come ci è giunto: mancano cenni su Elladio, successore di Basilio; il Nazianzeno inserisce molte vicende della propria vita, quasi aggiungendo la propria biografia a quella dell'amico; il defunto è oggetto non solo di elogio, ma anche di critiche³³. Più che commemorare Basilio, Gregorio intende proporre il ritratto del vescovo ideale, tanto che Bernardi ritiene

²⁸ Trad. di I. Costa (in Crimi - Costa 1999).

²⁹ Cf. Demoen 1996, 354 e 425.

³⁰ *Op.* 202-212: catturato da uno sparvierio, un usignolo prega il rapace di lasciarlo andare, ma quello, giacché più forte, gli annuncia che deve arrendersi.

³¹ Su questo e altri appellativi attribuiti a Gregorio cf. Settecase 2018, 303 e 305.

³² Questa tradizione è attestata anche nella favola: cf. Aesop. 4 P. (= 8 Ch. = 4 H.) e Phaedr. 1, 31.

³³ Cf. anche Bernardi 1995, 273-274, Castelli 2005, 371 e Moreschini *et al.* 2012, LXXX-LXXXI.

che l'orazione 43 formi un dittico assieme alla 42³⁴, scritta contro i cattivi vescovi (l'autore, in fondo, è ancora addolorato per quanto accaduto al concilio di Costantinopoli³⁵).

Utile come esempio-guida è un passo in cui Basilio è elogiato per la propria integrità morale e difeso da possibili critiche (§ 64):

τίς γὰρ ἐκείνου [τοῦ Βασιλείου] μᾶλλον ἢ ἀρετὴν ἐτίμησεν ἢ κακίαν ἐκόλασεν ἢ χρηστός ὤφθη τοῖς κατορθοῦσιν ἢ τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἐμβριθής, οὗ καὶ τὸ μειδίωμα πολλάκις ἔπαινος ἦν καὶ τὸ σιωπᾶν ἐπιτίμησις, οἰκείῳ συνειδότε τὸ κακὸν βασανίζουσα; εἰ δὲ μὴ στωμύλος τις ἦν μηδὲ γελοιαστὴς καὶ ἀγοραῖος, μηδὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκων ἐκ τοῦ πᾶσι πάντα γίνεσθαι καὶ χαρίζεσθαι, τί τοῦτο; οὐκ ἐπαινετός μᾶλλον ἢ μεμπτέος τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν; εἰ μὴ καὶ τὸν λέοντα αἰτιῶτό τις ὅτι μὴ πιθήκειον βλέπει, ἀλλὰ βλοσυρὸν καὶ βασιλικόν, οὗ καὶ τὰ σκιρτήματα γενναῖα καὶ μετὰ θαύματος ἀγαπώμενα.

Chi, infatti, onorò più di Basilio la virtù, chi punì il vizio, chi fu visto buono verso coloro che stanno sulla retta via e chi più duro con i peccatori? Il suo sorriso spesso era segno di elogio, segno di disapprovazione il silenzio, che metteva alla prova il peccato di ogni coscienza. Se, poi, non fu un chiacchierone, né un buffone di piazza, né uno di quelli che sono graditi alle masse con il presentarsi in tutti gli aspetti per divertire gli altri, che significa questo? Non va elogiato piuttosto che accusato, almeno da parte di quanti hanno giudizio? A meno che uno non incolpi il leone perché non ha un portamento da scimmia, ma fiero e regale, perché, anche, i suoi balzi sono impetuosi, oggetto di meraviglia e di stupore.

Benché austero e severo, Basilio non deve essere biasimato: la bontà e la lotta contro il peccato lo rendono regale e irreprensibile. Criticare il vescovo equivarrebbe a rimproverare il leone, re degli animali (in quanto βλέπει [...] βασιλικόν), perché non si atteggia da ignobile scimmia: sfruttando il dualismo leone-scimmia come simbolo dell'antitesi regalità-ignobilità³⁶, Gregorio converte in immagine quanto detto in precedenza sull'amico. Il πίθηκος e il λέων a rappresentare, rispettivamente, ignobilità/bruttezza e regalità/maestà sono ampiamente attestati nella favola antica³⁷, ma ciò non è sufficiente per sostenere che Gregorio rielabori materiale favolistico: le due associazioni, divenute proverbiali, occorrono

³⁴ Cf. Bernardi 1995, 231.

³⁵ Sul periodo costantinopolitano cf. §§ 2.1.6. e 2.2.2.

³⁶ La contrapposizione leone-scimmia è tipica in Gregorio: cf. almeno *Or.* 26, 10, *Carm.* 1, 2, 27, 1-2; 1, 2, 33, 96; 2, 1, 39, 80.

³⁷ Sul leone come re degli animali cf. Aesop. 334 P. (= 195 Ch.); 258 P. (= 205 Ch.); 339 P. (= 207 Ch.), Phaedr. 1, 5 e Babr. 67; 102. Sulla scimmia come simbolo di ignobilità e bruttezza cf. Aesop. 14; 73 P. (= 39; 305 Ch. = 14; 75 H.), Babr. 81 e Syntip. 14.

anche in altri contesti culturali e letterari³⁸, sicché non si può affermare con sicurezza che le immagini proposte nell'orazione costituiscano un riuso del repertorio esopico.

2. IL μῦθος NELL'OPERA DI GREGORIO NAZIANZENO³⁹

Nel paragrafo precedente sono state analizzate alcune immagini animali che solo apparentemente alludono⁴⁰ alla tradizione esopica, in quanto non presentano indicatori intertestuali sufficienti o significativi. In questo secondo paragrafo, invece, si tratteranno i passi sicuramente riconducibili al repertorio del μῦθος. Come si è visto, la forma principale di

³⁸ Il leone, ad esempio, indica regalità anche nella simbologia cristiana: cf. Ciccarese 2007, 11-48 (in part. 11). Sulla scimmia, invece, cf. almeno Semon. fr. 7, 71-82 West, Ar. *Eccl.* 1071-1073 e Regali - Caciagli - De Sanctis 2016 (più in generale cf. McDermott 1938).

³⁹ Un utile inventario delle favole in Gregorio è Demoen 1996, 425 s.v. *Fables*, dove si contano diciassette *exempla*. Tuttavia, da questo elenco occorre rimuovere le immagini dell'ape e dello sparviero (rispettivamente in *Carm.* 1, 2, 25, 302-303 e 2, 2, 3, 92-96) e i seguenti passi:

- *Carm.* 1, 2, 8, 89-90: benché ampiamente attestato nella favola (cf. Aesop. 70 P. = 143 Ch. = 71 H., Babr. 36, Aphth. *Fab.* 36, Avian. 16), l'*exemplum* del vento in grado di spezzare la quercia ma non la flessuosa canna è proverbiale (cf. Ps.-Lucill. *Anth. Pal.* 10, 122, 5-6 = 136, 5-6 Floridi e Macr. *Sat.* 7, 8, 6), sicché non può essere considerato una ripresa favolistica (cf. van Dijk 1997, 677). L'*exemplum* occorre anche in altre varianti: cf. Nisbet - Hubbard 1978, 161-162 e Floridi 2014, 564. Suggestivo è anche *3Macc.* 2, 22, benché si riferisca alla sola canna piegata dal vento.
- *Carm.* 1, 2, 26, 1-6: questi versi sono da ascrivere alla diatriba, come confermato dal seguito del carme (a riguardo cf. Settecase c.d.s.).
- *Carm.* 1, 2, 29, 187-212: la storia del rossore di vergogna non può essere definita una favola esopica, dato che ha per protagonisti una donna e Dio; è menzionata la pioggia infuocata di Sodoma; non è un λόγος ψευδῆς εικονίζων ἀληθειαν ma, piuttosto, spiega le origini del rossore derivato dall'αἴσχος in opposizione a quello procurato dai cosmetici, ragione per cui è un mito eziologico (cf. n. 113).
- *Or.* 104, 8: il racconto della vecchia da cui nasce la poesia deriva, come segnalato in Moreschini *et al.* 2012, 1217, n. 406, dalla storia di Iambe, a cui gli antichi ascrivono l'invenzione della poesia giambica. Pur attribuendo alla vecchia la nascita dell'arte poetica in generale, Gregorio recupera questa celebre tradizione, ascrivibile a mito eziologico. A ciò si aggiunga che Demoen 1996, 425 segnala come unico parallelo del racconto nazianzenico un passo in Cherobosco (cf. Lefherz 1958, 46-52), quando in realtà ne esiste un altro ben più importante (Athen. 10, 445a).

Se si tiene conto di queste esclusioni, gli *exempla* si riducono a undici. A questi, però, occorre aggiungerne tre sfuggiti agli studiosi: cf. §§ 2.1.5, 2.1.6 e 2.2.2.

⁴⁰ Thomas definisce questi casi «apparent references». Cf. Thomas 1986, 190-193, in part. 190: «I use the term [apparent reference] of a context which seems clearly to recall a specific model but which on closer investigation frustrates that expectation».

rielaborazione di materiale favolistico è l'*exemplum*, a cui negli antichi manuali di retorica sono assegnate tre funzioni: prova, modello e ornamento⁴¹. Benché ogni *exemplum*, in quanto immagine, presenti un valore ornamentale di base e benché spesso, nello stesso *exemplum*, siano compresenti più funzioni, agli *exempla* analizzati sarà attribuito un valore, quello ritenuto predominante, per analizzare in quale modo e a quale fine Gregorio ricorra a materiale favolistico.

2.1. Poesie

2.1.1. Carme 1, 1, 6

Il carme 1, 1, 6, assieme a quello che lo precede, tratta della provvidenza. Dopo avere rivolto critiche a quanti non credono in Dio (come se la possibilità di esserne salvati incutesse loro timore), Gregorio spiega che il progetto provvidenziale del Signore non è insensato, ma solo difficile da capire. Spesso, difatti, patisce la sorte peggiore proprio chi appare al culmine della fortuna (vv. 88-96):

βοῶν ποτ' εἶδες τὸν μὲν ἐν φάτῃ μέγαν,
ἐπηρμένον, στίλβοντα τῇ εὐσαρκίᾳ,
90 τραχηλιῶντα, τὸν δὲ κάτω νενευκότα,
ῥικνόν, δυσειδῆ συμβόλοις γεωργίας·
ἔπειτα τὸν μὲν εἰς σφαγὴν τηρούμενον,
τὸν δὲ τρέφονθ' αὐτόν τε καὶ τὸν δεσπότην.
τούτων τίς ἐστὶν εὐτυχέστερος, δοκεῖς;
95 οὐχ ὁ στενός τε, καὶ ζυγῶ τετρυμμένος;
εὐδῆλον.

Avrai pur visto qualche volta un grosso bue alla mangiatoia, feroce, lucente di pinguedine, superbo nell'alzare il collo; un altro, invece, volgeva il muso verso il basso, era rugoso, deforme per i segni che aveva lasciato su di lui il lavoro dei campi. Ma il primo era tenuto da conto perché doveva essere scannato, mentre il secondo nutriva se stesso e il suo padrone. Sei in grado di capire quale di questi due sia il più fortunato? Non forse quello che è magro e consunto dal giogo? È evidente.⁴²

La storia dei due buoi, tratta da Esopo⁴³, dimostra quanto affermato in precedenza: è difficile comprendere il progetto provvidenziale di Dio

⁴¹ Cf. Demoen 1997, 129-133.

⁴² Trad. di Moreschini 1986.

⁴³ Cf. Aesop. 300 P. (= 92 Ch. = 270 H. = Babr. 37) e Avian. 36: una giovenca commiserata un bue poiché lo vede al lavoro. Giunto il giorno di festa, però, la prima viene immolata, mentre l'altro liberato del giogo.

e chi appare fortunato può essere prossimo alla rovina. L'*exemplum*, quindi, ha valore di prova: Gregorio punta sulla semplicità e l'immediatezza dell'immagine per rendere più facilmente assimilabili le questioni dottrinali relative alla provvidenza. È significativo che in un carme *περὶ Προνοίας* sia raccontata una favola avente per protagonisti due buoi, dato che il quadrupede, a partire da Paolo, assume profondi significati simbolici⁴⁴: da un lato rappresenta il lavoro, la fatica, l'attività evangelizzatrice e persino gli apostoli, mentre dall'altro è simbolo negativo di chi ignora Dio poiché avido di beni terreni. Il lettore che conosce questa simbologia può trarre un ulteriore insegnamento dai versi di Gregorio: l'amore per i beni terreni (bue grasso) conduce alla rovina, mentre l'onesta fatica e il nutrirsi del Vangelo⁴⁵ (bue magro) sono forieri di salvezza.

2.1.2. Carme 1, 2, 2

I carmi 1, 2, 1-7 sono dedicati a un tema molto caro a Gregorio, la *παρθενία*. Il primo di questi (1, 2, 1) è quello più importante perché introduce i principi dottrinali che giustificano la superiorità della vita verginale rispetto a quella matrimoniale: la verginità riconduce alla condizione umana anteriore al peccato e rende somiglianti a Dio⁴⁶. Una volta illustrata la dottrina della *παρθενία*, Gregorio può servirsi del carme 1, 2, 2 per impartire a chi ha intrapreso la via della verginità (*παρθένοις*⁴⁷) dei precetti morali, tra i quali l'astensione dagli amori carnali e peccaminosi. Ciò, però, non implica che i vergini non debbano amare affatto, perché l'amore per genitori, nonni e fratelli è talmente puro da non potere essere biasimato (vv. 246-247):

οὐ φθόνος, οὐδὲ πικρὸν καὶ ἀνάρσιον ἐνθάδε Μῶμος
ὄμμα βαλεῖ, τρίζειν καὶ σάνδαλα πολλάκι φάσκων.

[Questo amore] non sarà oggetto di odio, né Momo guarderà a esso con amarezza e disappunto, lui che afferma che persino i sandali [di Afrodite] molte volte scricchiolano.

Giacché traduce in immagine l'irreprensibilità di chi ama puramente i propri congiunti, l'*exemplum* riveste una funzione ornamentale. La men-

⁴⁴ Ciò potrebbe spiegare perché Gregorio sostituisca la giovenca con un secondo bue.

⁴⁵ Cf. *1Cor.* 9, 4.8-10.14 e Ciccarese 2002, 214, n. 4.

⁴⁶ Sui carmi dedicati alla verginità cf. Moreschini *et al.* 1994, 28-29.

⁴⁷ Come nota giustamente Caillau, l'assenza di articolo nel titolo del componimento (*Υποθήκαι παρθένοις*) indica che Gregorio si riferisce sia ai maschi che alle femmine: cf. Migne 1857, 578.

zione di Momo e dei sandali⁴⁸ costituisce un indicatore intertestuale sufficiente per provare che Gregorio allude al μῦθος⁴⁹, perché questa associazione occorre soltanto in una favola in stile esopico attestata in Elio Aristide, Filostrato e Giuliano l'Apostata⁵⁰. Benché non si disponga di dati sufficienti per stabilire se tale favola derivi da un racconto di Esopo perduto o se sia solo un προγύμνασμα, la peculiarità dell'associazione di Momo e dei sandali dimostra senza dubbio che Gregorio allude a materiale favolistico.

2.1.3. Carme 1, 2, 28

Pur non contenendo elementi che ne consentano una datazione sicura, il carme 1, 2, 28⁵¹ offre un quadro significativo di una problematica socio-economica che affligge il IV secolo: pur di arricchirsi, i latifondisti sfruttano i contadini riducendoli in estrema povertà. Tale situazione costituisce la genesi del componimento, nel quale, però, non si rivolgono accuse ai ricchi in generale, ma solo a quanti sono mossi da cattiva πλεονεξία⁵², non fanno buon uso dei propri beni e desiderano accrescerli in maniera illegale o contraria agli insegnamenti divini⁵³. Tra le altre empietà, Gregorio rinfaccia agli avidi l'insaziabile desiderio di ampliare proprietà e patrimoni, un desiderio che li porta a odiare chiunque vanti ricchezze pari o superiori alle loro. Ciò ingenera comportamenti inumani, perché i ricchi, pur di coprire le proprie malefatte, ricorrerebbero all'inganno ed escogiterebbero assurde giustificazioni (vv. 232-247):

πρὸς ταῦτα καὶ τι μυθολογήσαι σοι θέλω,
εἰ δεῖ τι παίζειν ἐν μέσῳ τῶν συμφορῶν,
μῦθον πρέποντα τοῖσδε τοῖς σοφίσμασι.
235 τὴν γλαυκὴν ἐπέσχωπτέ τις· ἦδ' ἐφύγγανε

⁴⁸ È quantomeno ironico che in un carme dedicato alla verginità Gregorio introduca, legati come sono a un immaginario erotico, dei sandali: cf. almeno *Anacr.* 22, 15-16 West e il ricco materiale artistico illustrato da Torelli in Cultraro - Torelli 2009, 184-192.

⁴⁹ Aesop. 455 P.

⁵⁰ Cf. Aristid. *Or.* 28, 136, Philostr. *Ep.* 37 e Julian. *Ep.* 82, 445-446.

⁵¹ La poesia è influenzata dalla cosiddetta diatriba, situazione che rende appropriata la ripresa di elementi favolistici da parte dell'autore: cf. Beuckmann 1988, 12.

⁵² Il Cappadocce distingue due tipologie di avidità, una cattiva, che consiste nel desiderio di accumulare quante più ricchezze possibile, e una buona, che considera Dio come il vero πλοῦτος e, di conseguenza, induce a operare per il suo raggiungimento. A riguardo, cf. Beuckmann 1988, 19-20. Sulla ricchezza in Gregorio è utile anche Coulié 1985.

⁵³ Per una più dettagliata contestualizzazione cf. Beuckmann 1988, 11-19.

- τῶν σκωμμάτων ἕκαστον εὐστόχῳ λόγῳ·
«ὄσον κάρηνον – τοῦ Διὸς δὲ πηλίκον –
ἢ γλαυκότης δέ – τοῦτο τῆς Γλαυκώπιδος. –
φθέγγη δύσηχον. – ἢ δὲ κίττα καὶ πλέον. –
240 τὸ λεπτόπουν πῶς; – ψῆρ δέ σοι τί φαίνεται;».
ἐπεὶ δὲ πάντα διέδρασε ῥαδίως,
ἐνὶ κρατεῖται, καὶ σοφὴ περ οὐσ' ὄμως.
«ἀλλ', ὦ σοφὴ, σκόπησον, ὡς τούτων μὲν ἐν
ἐνὶ πρόσεστι, σοὶ δ' ἅπαντα καὶ λίαν·
245 γλαυκὴ, δύσηχος, λεπτόπους, βαρύκρανος».
τούτοις ἀπῆλθεν ἐντραπεῖσ' ἢ φιλάτη.
σὺ δ' οὐδὲ τοῦτο, ἀλλὰ κὰν μύθῳ πολὺ
ἔστι τις ὄρνις σῆς φρενὸς σοφώτερος.
ἐνὸς τὰ πάντα· τοῦτό σου τὸ δυσχερές.

A questo proposito voglio raccontarti una specie di favola, se possiamo pur scherzare nel bel mezzo delle sciagure. Si tratta di una favola che s'addice ai mezzucci di cui si è parlato. Un tale motteggiava la civetta. E quella, con una risposta azzeccata, sfuggiva ad ognuna delle accuse. «Che testa grossa!». «Ma quella di Zeus quant'è?». «E gli occhi glauchi!». «Anche Atena, la glaucòpide, ce li ha così!». «Hai la voce stridula!». «La gazza anche di più!». «Che zampette deboli!». «E dello storno che te ne pare?». Ma, dopo che ebbe facilmente ogni accusa, da una fu superata (ep-pure era ben scaltra!): «Ehi tu, sapientona, guarda che ognuno, di difetti, ne ha uno solo, mentre tu ce li hai tutti e in abbondanza. Occhi glauchi, voce stridula, zampette deboli, testa voluminosa». A tali parole, quella furbastra si volse e se ne andò via. E tu neppur questo sai fare: quel certo uccello della favola ha una testa molto più fina della tua. Tu, da solo, ce li hai tutti, i vizi: questa è la tua disgrazia.⁵⁴

Pur non occorrendo altrove, la favola della civetta può essere considerata un μῦθος esopico, dato che l'uccello presenta le caratteristiche che gli sono attribuite nella tradizione favolistica (dove è simbolo di furba intelligenza⁵⁵) e la sua presenza è attestata negli esercizi retorici di Libanio e Aftonio⁵⁶; il racconto di Gregorio è dunque un προγύμνασμα⁵⁷. Demean⁵⁸ attribuisce all'*exemplum* una funzione di prova. Il racconto, però, dapprima traduce in immagine il comportamento degli avidi precedentemente descritto (valore ornamentale), ma poi introduce considerazioni

⁵⁴ Trad. di C. Crimi (in Moreschini *et al.* 1994).

⁵⁵ Cf. Phaedr. 3, 16, dove l'uccello usa la propria intelligenza per arrestare il frinire di una cicala.

⁵⁶ Cf. Lib. *Fab.* 3 (= *Prog.* 1, 3 Foerster) e Aphth. *Fab.* 31.

⁵⁷ In assenza di paralleli, peraltro, nulla esclude che la storia della γλαύς sia invenzione dello stesso Gregorio.

⁵⁸ Cf. Demean 1996, 425.

nuove. Se la γλαύξ, pur essendo furba e intelligente, può essere ingannata e vinta con le sue stesse armi, allora uno sciocco come il destinatario del carme, per non fare la sua fine, deve cominciare a comportarsi da buon cristiano: questo ruolo della civetta conferisce all'*exemplum* un valore prevalentemente di modello.

Nei versi successivi, Gregorio propone alcuni modi per fare buon uso di un ricco patrimonio. Il migliore è usarlo per beneficiare i più bisognosi, ma se ciò appare eccessivo, è sufficiente che l'avidio cessi dalla propria spregiudicata tirannide (vv. 332-339):

[...] εἰ δὲ μὴ, σὲ μὲν τάφου
 μνήσω, τὸ πάντων τῶν κακῶν ἔστιν πέρας,
 ὃν πᾶσιν ἕξεις ἴσα, κἂν Ἡρακλέους
 335 Στήλας παρέλθης, καὶ πύλας τὰς Κασπίας,
 τὰ τῶν συνοίκων κτώμενος καὶ γειτόνων·
 ὃν ἄλλος, οἶοιμ', ἐξολεῖ τοῦ σοῦ τρόπου,
 τὸ λοξὰ βαίνειν ἐκ πορείας σῆς ἔχων,
 χεῖρων μαθητῆς τοῦ σοφοῦ διδασκάλου.

Altrimenti, richiamerò alla tua memoria il destino ultimo di tutti i malvagi, l'avello: lo avrai come tutti, anche se, a furia di acquisire i terreni di confinanti e vicini, riuscissi ad oltrepassare le colonne di Eracle e le porte caspie. Lo distruggerà, io penso, un altro eguale a te nell'animo. Camminerà storto, seguendo il tuo stesso incedere: sarà discepolo peggiore dell'ottimo maestro!⁵⁹

Beuckmann⁶⁰, seguito da Demoen⁶¹, afferma che τὸ λοξὰ βαίνειν allude «forse»⁶² a una favola di Babrio⁶³. L'allusività dell'espressione, però, non è ipotetica, ma sicura: λοξά con funzione avverbiale in dipendenza da βαίνειν occorre soltanto in Babrio e Gregorio (escluse attestazioni in autori molto più tardi⁶⁴); nel carme 1, 2, 32⁶⁵ il Cappadoce utilizza la medesima, rarissima, giuntura riferendosi esplicitamente a un granchio, l'animale protagonista della favola di Babrio. Di conseguenza, è evidente che Gregorio conosca e riusi la favola pagana: d'altronde, in Babrio la madre rinfaccia al figlio di camminare storto pur facendolo anche lei,

⁵⁹ Trad. di C. Crimi (in Moreschini *et al.* 1994).

⁶⁰ Cf. Beuckmann 1988, 118-119.

⁶¹ Cf. Demoen 1996, 425.

⁶² Cf. Beuckmann 1988, 118: «möglichlicherweise».

⁶³ Cf. Babr. 109: la madre ordina al figlio, un granchio, di non camminare storto (μὴ λοξὰ βαίνειν) sugli scogli umidi, ma quello le risponde che lo farà solo quando vedrà anche lei non farlo.

⁶⁴ Cf. Eustazio di Tessalonica, *De emendanda vita monachica* 193.

⁶⁵ Cf. § 2.1.5.

così come nel carme 1, 2, 28 il patrimonio del ricco sarà distrutto da un altro individuo malvagio come lui⁶⁶.

2.1.4. Carme 1, 2, 29

Scritto contro le donne che si truccano⁶⁷, il carme 1, 2, 29 rappresenta uno dei prodotti artistici più complessi e raffinati di Gregorio: in esso si annidano numerosi e dotti riferimenti alle letterature pagana e cristiana⁶⁸. Causa di una tale elaborazione è l'importanza che il Cappadoce attribuisce al tema trattato: chi si trucca commette un peccato gravissimo, dato che occulta la propria immagine, splendida giacché somigliante a Dio, con una falsa e ridicola⁶⁹. Truccarsi non solo è blasfemo, ma anche pericoloso: i defunti che si recano da Dio truccati non possono esserne riconosciuti. Chi è schiavo dei cosmetici, poi, rischia di diventare oggetto di scherno una volta struccatosi (vv. 55-58):

55 πῶς δὲ σύ γ' εἶδος ἔχουσα κολοίον, εἴ γε κολοίον
εὐπτερον ἀλλοτρίοις ἄνθεσι μῦθος ἔχων
αὐθις γυμνὸν ἔθηκε γελοῖον, οὐκ ἀλεγίζεις
αἰσχεὸς ὑστατίου, κάλλεος ὀλλυμένου;⁷⁰

Ma tu, che hai l'aspetto di una cornacchia (specie se è vero che esiste una favola con una cornacchia che, bella nel piumaggio grazie alle penne altrui, una volta tornata nuda suscita il riso), come fai a non preoccuparti dell'estrema bruttezza, quando la bellezza viene meno?

La storia della cornacchia, tratta dal repertorio esopico⁷¹, ha valore ornamentale poiché non mira a provare nulla né a proporre modelli morali,

⁶⁶ Siccome l'immagine del camminare storto si limita a esemplificare la malvagità comune al ricco e a colui che ne distruggerà il patrimonio, l'*exemplum* ha valore ornamentale.

⁶⁷ Sulla bellezza posticcia cf. Knecht 1972 e Floridi 2007, 218-224 con relative bibliografie.

⁶⁸ Cf. Moreschini *et al.* 1994, 39-41 e, soprattutto, Knecht 1972, 39-55 (assieme al suo commento al carme).

⁶⁹ Gregorio, quando ritiene blasfemo modificare il proprio aspetto, si rifà a *Gen.* 1, 26-27.

⁷⁰ Testo di Knecht 1972.

⁷¹ Cf. v. 56. La favola a cui allude Gregorio è Aesop. 101 P. (= 162 Ch. = 103 H.), attestata anche in Babr. 72, Aphth. *Fab.* 31 e Hor. *Ep.* 1, 3, 15-20. La storia racconta che gli uccelli, quando Zeus dichiara di volere eleggere il loro re, vanno a lavarsi presso un fiume. La cornacchia, conscia della propria bruttezza, raccoglie le penne cadute agli altri ὄρνιθες durante il bagno e le attacca sul proprio corpo. Zeus, affascinato dalla sua bellezza multicolore, sta per nominarla regina, ma gli altri uccelli le tolgono le piume ed essa torna all'originaria bruttezza. Sulla fortuna di questo μῦθος cf. Sternbach 1935.

bensì si limita a convertire in immagine la ridicolezza di chi, bello grazie a interventi artificiali, ritorna poi nella propria condizione naturale. Dell'*exemplum* potrebbe sorprendere una contraddizione interna, in realtà solo apparente⁷²: se la donna che si trucca ha l'aspetto di una cornacchia, e la cornacchia della favola, perse le piume degli altri pennuti, diventa oggetto di riso in quanto brutta, allora anche la donna può essere derisa per la stessa ragione una volta struccatasi; pare quasi che Gregorio rida della bruttezza dell'*εἰκὼν* originaria della donna. In realtà, ciò che egli considera ridicolo è l'atto di sovrapporre al proprio volto un'immagine transitoria completamente differente da esso: è il mutamento di aspetto, il passaggio da un volto all'altro, ciò che scatena il riso del poeta.

2.1.5. Carme 1, 2, 32

Il carme 1, 2, 32, purtroppo non databile con sicurezza, contiene una lunga serie di precetti morali, ognuno dei quali occupa lo spazio di un distico. Particolarmente interessante ai nostri fini è l'insegnamento proposto ai vv. 121-122:

εἰ λοῦξὰ μὴ βαίνουσι καρκίνων γόνοι,
πεῖραν λάβωσι μητρικῶν βαδισμάτων.

Se si vuol vedere se i nati dai granchi non camminano di traverso, si esaminino il modo di camminare delle madri loro.⁷³

Il distico allude alla favola dei due granchi, la stessa che Gregorio richiama allusivamente nel carme 1, 2, 28, 338-339⁷⁴. In un componimento come il carme 1, 2, 32, privo di un vero e proprio contesto perché ogni coppia di versi è in sé conchiusa, l'*exemplum* esopico non può avere valore né di prova né di ornamento, ma soltanto di modello: i due granchi insegnano che per conoscere il comportamento di qualcuno è sufficiente esaminare quello di sua madre. Il modo in cui Gregorio riprende la favola di Babrio rivela la sua raffinata capacità compositiva: egli varia l'*exemplum* non solo nel circuito chiuso della propria opera (nel carme 1, 2, 28 esso ha valore ornamentale⁷⁵ ed è privo di morale), ma anche rispetto al modello, dove la favola insegna che prima di criticare un'altra persona si deve essere certi di non commetterne lo stesso errore.

⁷² Il dettaglio non è discusso nel commento di Knecht 1972, 74.

⁷³ Trad. di C. Moreschini (in Moreschini *et al.* 1994).

⁷⁴ Cf. § 2.1.3.

⁷⁵ Cf. n. 66.

2.1.6. Carme 2, 1, 12

Posto a capo del Concilio del 381 da parte degli altri padri, Gregorio tenta di risolvere le controversie interne alla Chiesa, finendone però soffocato. Propone le proprie dimissioni come estremo tentativo per fare ragionare le parti, ma con sommo sgomento constata che nessuno si oppone alla sua proposta. Questo clima di tensione lo induce a comporre il carme 2, 1, 12, nel quale utilizza il giambico non solo per scagliarsi contro i vescovi costantinopolitani, ma anche per proporre il proprio modello di *ἐπίσκοπος* ideale. Il componimento, sotto il profilo stilistico, colpisce per la presenza di elementi prosastici (con recuperi dai discorsi) e la scarsa elaborazione sintattica: Meier ipotizza che non sia stato rivisto o che sia stato pubblicato dalle carte di Gregorio senza il suo consenso⁷⁶.

Amareggiato com'è, il Cappadoce ha molti motivi per essere indignato con i vescovi radunati a Costantinopoli. Tra questi rientra la loro scarsa preparazione dottrinale dovuta all'esercizio di attività lontane dalla sfera religiosa (vv. 163-175):

ἄλλοι δὲ τεχνῶν ἐμπύρων τὴν ἄσβόλην
οὐπω τελείως σαρκὸς ἐκνεμιμένοι,
165 μαστιγίαί τε καὶ μυλώνων ἄξιοι
πρὶν καὶ τὸ τίμημ' εἰσενεγκεῖν δεσπόταις,
μικρὰν τιν' ἂν εὐρωσι παύλαν τῶν πόνων,
ἔπειθ' ὑπερμαζῶσι καὶ δήμου τινὰς
κλέψαντες, ἢ πείσαντες ἢ τυραννικῶς,
170 ἄνω τρέχουσι κἀνθάροι πρὸς οὐρανὸν
πόλον στρέφοντες, οὐ τὸν ἐκ κόπρων ἔτι,
οὐδ' ἐξόπισθεν, ὡς τὸ πρὶν, νενευκότες,
αὐτῶν δ' ἔχειν δοκοῦντες τῶν ἄνω κράτος,
ἀριστερὰ λαλοῦντες οὐδὲ τοὺς πόδας
175 αὐτῶν ἀριθμεῖν εἰδότες ἢ τὰς χεῖρας.⁷⁷

Altri [vescovi], che non hanno neppure fino in fondo deterso il corpo dalla fuliggine del loro mestiere di fabbro, sono marioli da frusta e degni di girare la mola. Prima di pagare il prezzo del riscatto ai loro padroni, se mai possano trovare una modesta sosta alle loro fatiche, si fanno insolenti ed ingannano qualcuno del popolo, o con la persuasione o con la violenza. Corrono verso l'alto, come scarabei in volo verso il cielo, facendo girare la palla del mondo, non più quella di sterco, senza volgersi, come prima, verso terra: credono di avere il potere degli stessi esseri celesti e ciarlano in modo sinistro, senza neppure saper contare i piedi o le mani.⁷⁸

⁷⁶ Cf. Meier 1989, 15-18.

⁷⁷ Testo di Meier 1989.

⁷⁸ Trad. (con lievi modifiche) di C. Crimi (in Crimi - Costa 1999).

I superbi vescovi che, benché impreparati, accedono al concilio di Costantinopoli sono rappresentati dagli scarabei di un *exemplum*⁷⁹ allusivo, secondo Meier e Demoen⁸⁰, a una favola esopica⁸¹: in entrambi i testi l'insetto vola con una palla di sterco. Esopo, però, non è l'unico modello a cui Gregorio potrebbe essersi ispirato, dato che il medesimo *exemplum* è attestato anche in tre commedie aristofanee⁸². L'occorrenza più vicina al nostro passo si trova nella *Pace*: Trigeo monta su uno scarabeo gigante per raggiungere gli dei nel cielo⁸³ e difendere la Grecia dai pericoli della guerra del Peloponneso. Sebbene Aristofane, diversamente che Esopo e Gregorio, non introduca una palla di sterco, ciò non esclude che egli possa essere il modello del Cappadoce⁸⁴: che lo scarabeo produca palle ἐκ κόπρων è un *locus communis* ben noto nell'antichità⁸⁵. In ogni caso, qualunque sia il modello di Gregorio, l'*exemplum* da lui proposto ha sicuramente natura favolistica: nelle *Vespe*, Aristofane ascrive esplicitamente a Esopo la paternità della propria immagine⁸⁶, mentre nella *Pace* fa raccontare a Trigeo metà della favola dello scarabeo⁸⁷, sicché già il riuso aristofaneo si configura come favolistico. Ciò che colpisce della rielaborazione proposta da Gregorio è il ribaltamento contestuale del modello, qualunque esso sia, secondo il principio ellenistico della *oppositio in imitando*⁸⁸: se nella favola e nella commedia lo scarabeo (o colui che se ne serve) ha intenzioni salvifiche (verso una lepre o l'Ellade), nel carne di Gregorio

⁷⁹ L'*exemplum* ha funzione ornamentale.

⁸⁰ Cf. Meier 1989, 93-94 e Demoen 1996, 347 e 425.

⁸¹ Aesop. 3 P. (= 4 Ch. = 3 H.): inseguita da un'aquila, una lepre chiede aiuto a uno scarabeo. Questo implora l'uccello di salvare la sua protetta, ma viene deriso (e la lepre divorata). Memore della promessa fatta, l'insetto vola sul nido dell'aquila e fa cadere le sue uova. Essa allora, spaventata, chiede aiuto a Zeus, il quale le consente di deporre le uova nel suo grembo. Non arrossosi, lo scarabeo vola fino al grembo del dio e lo sporca con la palla di sterco: per pulirsi, Zeus fa cadere inavvertitamente le uova dell'aquila.

⁸² Meier 1989, 93 segnala soltanto *Pax* 129ss. e *Vesp.* 1446 ss., ma bisogna aggiungere *Lys.* 695 ss. Su questi passi cf. van Dijk 1997, 194-197, 203-210 e 216-219.

⁸³ Meier 1989, 93 sostiene che Gregorio riprenda la 'Himmelsfahrt' degli scarabei proprio dalla *Pace*. Benché non sia esplicitato, però, anche nella favola esopica lo scarabeo vola nel cielo, dato che si dirige verso Zeus: cf. van Dijk 1997, 205.

⁸⁴ *Contra* cf. Meier 1989, 94: «daß τὸν ἐκ κόπρων als Mistkugel zu verstehen ist, macht die Vorlage (Aesop) klar».

⁸⁵ Cf. almeno Arist. *Hist. an.* 552a.

⁸⁶ Cf. van Dijk 1997, 195.

⁸⁷ Cf. van Dijk 1997, 205.

⁸⁸ Cf. Giangrande 1967 e Thomas 1986, 185: «this process [la *oppositio in imitando*] is quite straightforward, at least in its working principles: the poet provides unmistakable indications of his source, then proceeds to offer detail which contradicts or alters that source». Nel nostro caso, l'indicazione 'unmistakable' consiste nella 'Himmelsfahrt' dello scarabeo.

esso assume un atteggiamento potenzialmente distruttivo, dato che simboleggia i vescovi che rischiano di compromettere i lavori del concilio di Costantinopoli.

In un passo successivo, Gregorio biasima i vescovi per il loro comportamento camaleontico: pur non avendo la dottrina necessaria per rivestire l'incarico loro assegnato, essi fingono di esserne in possesso, tentando di adattare la propria natura a ciò che le è estraneo. Questo atteggiamento, al quale sono preferibili il riconoscimento del proprio livello dottrinale e il conseguente tentativo di migliorarsi, non solo è dannoso, ma anche destinato ad autodenunciarsi (vv. 696-708):

αἰσχρῶν μὲν οὖν αἰσχιστον ἢ τρόπου πλάσις.
ὁμῶς φύλασσε καὶ μ' ἐπαινέτην ἔχεις.
νῦν δ' οἷόν ἐστι τοῦτο καὶ τῷ προσφερές;
ἄρ' ἔστι καὶ παιζαί τι τερπνῶ πλάσματι
700 σπουδῆς μεταξὺ; καὶ γέλως ἐν δακρύοις·
γαλῆν καθίζει μῦθος εἴσω παστάδος·
νύμφην γὰρ εἶχε νυμφικῶς ἐσταλμένην·
ἔδνα, κρότοι, γέλωτες· ἦν λαμπρὸς γάμος.
ἢ δ' ὡς ἴδεν μὴν διατρέχοντ' ἐν τῷ μέσῳ,
705 νύμφη μὲν ἦν, γαλῆ δέ· τῷ φανέντι γὰρ
ἐπιδραμοῦσα δεῖπνον εἶχεν, οὐ γάμον.
τοιοῦτός ἐστι πᾶς νόθος διδάσκαλος.
τὸ γὰρ πεφυκὸς οὐ ταχέως μεθίσταται.⁸⁹

Camuffare il carattere è dunque la più turpe delle turpitudini. Sorvegliarlo, comunque, e avrai in me chi ti elogia. Ma ora di che cosa si tratta? A cosa assomiglia? È possibile scherzare un pochino in mezzo alle cose serie raccontando una gradevole favola? Si ride pur tra le lagrime! La storia pone dentro il talamo nuziale una gatta, tutta adorna e acconciata come una sposa: doni di nozze, battimani, risate: un matrimonio splendido. Ma essa, quando vide un sorcio che correva lì in mezzo – era una sposa sì, ma pur sempre una gatta –, lo assalì appena apparve: fece pranzo, non nozze. Di tale specie è ogni falso maestro. La natura non si modifica facilmente.⁹⁰

Occultare la propria natura fingendo di essere qualcos'altro non è possibile, così come una gatta trasformata in sposa resta pur sempre una gatta: l'*exemplum*, tratto dal repertorio esopico⁹¹, riveste una funzione dichia-

⁸⁹ Testo di Meier 1989.

⁹⁰ Trad. di C. Crimi (in Crimi - Costa 1999).

⁹¹ Cf. Aesop. 50 P. (= 76 Ch. = 50 H.) e Babr. 32: innamoratasi di un giovane, una gatta chiede ad Afrodite di renderla umana. La dea, impietosa, accetta, e così il ragazzo porta in casa la giovane un tempo felina. Per valutare se, assieme al corpo, anche l'indole è cambiata, Afrodite getta nella stanza da letto un topo: vistolo, la ragazza lo insegue come fosse ancora gatta e quindi la dea, indignata, la riporta allo stato originario.

ratamente ornamentale⁹². A questa funzione, poi, se ne sovrappone una ulteriore, ben più importante: la favola vuole essere un modello a cui il lettore deve ispirarsi, perché la gatta è usata come esortazione a dominare il proprio carattere, anziché a camuffarlo⁹³. Dal punto di vista compositivo, la storia presenta alcune caratteristiche interessanti: è introdotta da una formula che assimila il μῦθος a una forma di divertimento non troppo elevato letterariamente⁹⁴ e si conclude con una morale esplicita (τὸ γὰρ πεφυκὸς οὐ ταχέως μεθίσταται).

Successivamente, l'interlocutore fittizio del carne annovera la libertà di parola tra i beni fondamentali. Gregorio condivide parzialmente questa posizione, perché la *παρρησία* è un bene solo quando sapientemente utilizzata (vv. 761-763): se il corrotto si contraddistingue per impudenza e audacia, il saggio, invece, è nobile d'animo e conciso nel parlare, anche se, quando l'occasione lo richiede, diviene un oratore così potente che a nulla vale la scaltrezza di chi si vanta dei propri beni terreni e si ritiene potente in quanto vescovo di una grande città. D'altronde (vv. 784-786):

κάνθων δὲ τίς ποτ' ἀστικῶν ἄλλου πλέον
785 κάνθωνος ἐζήτησεν ἀγροίκου φέρειν;
ἀλλ' ἔστιν ὥσπερ ἔστι, κἂν οἰκῆ πόλιν.⁹⁵

Qual asino di città cercò mai di aver la meglio su un altro asino, quello di campagna? È sempre quello che è, anche se abita in città.⁹⁶

Il vescovo di città, sebbene potente, non può cessare dalla propria corruzione né avere la meglio sull'onesto, anche se semplice, vescovo di campagna⁹⁷: l'*exemplum* degli asini traduce in immagine questa situazione e dunque ha valore ornamentale. L'uso di due animali della stessa specie per rappresentare l'opposizione tra campagna e città ricorre anche nella fortunatissima favola esopica dei due topi⁹⁸, a cui Gregorio allude pur

⁹² Ciò è ulteriormente provato dal v. 698, col quale il Cappadoce introduce il racconto.

⁹³ Cf. v. 697.

⁹⁴ Tale considerazione non è isolata: cf. *Carm.* 1, 2, 28, 232-234.

⁹⁵ Testo di Meier 1989.

⁹⁶ Trad. di C. Crimi (in Crimi - Costa 1999).

⁹⁷ Con l'espressione *κάνθων ἀγροίκος* credo che Gregorio si riferisca a se stesso, dato che proviene dalla campagnola località di Arianzo (cf. Moreschini 2006, 7).

⁹⁸ Cf. Aesop. 352 P. (= 243 Ch. = 245 H. = Babr. 108) e Aphth. *Fab.* 26: il topo di campagna invita quello di città a pranzo, ma viene disprezzato per i cibi frugali che offre. Di conseguenza, il roditore cittadino invita l'altro a casa propria per offrirgli un pranzo raffinato. Il loro pasto, però, è interrotto più volte dall'arrivo di improvvise minacce, sicché il topo di campagna se ne va, affermando di preferire la propria frugalità. Il racconto, il cui primo riuso è attestato in Hor. *Sat.* 2, 6, 79-117, è presente perfino in Jean de La Fontaine e Carlo Porta.

cambiandone i protagonisti. È probabile che Gregorio sostituisca l'asino al topo per l'ambivalenza simbolica che il primo assume in ambito cristiano⁹⁹: la possibilità di rappresentare al contempo la persona mite e laboriosa e quella peccatrice e gravata dal vizio lo rendono perfetto per simboleggiare il vescovo onesto e quello corrotto¹⁰⁰.

2.1.7. Carme 2, 1, 88

Nel carme 2, 1, 88, forse contemporaneo a 1, 2, 28 e quindi risalente al 380¹⁰¹, Gregorio si rivolge in dimetri giambici catalettici alla propria anima per offrirle ammonimenti morali: non servono a nulla l'anello di Gige¹⁰², il potere di Mida o ricchezze terrene incomparabili, né occorre affaticarsi per la gloria, dato che tutto ciò che è umano è per natura effimero. Anziché sperperare il proprio tempo nel tentativo di ottenere tali vanità, la ψυχή del Teologo deve impegnarsi a diventare simile a Dio, così da raggiungerlo nell'alto dei cieli. A tal fine, anche il corpo, benché inferiore all'anima, deve essere mantenuto in vita, purché sia nutrito con cibi frugali e tenuto lontano da ogni lusso (vv. 131-140):

Ἀλλ' οὐ τὰδ' ἀρκέσει σοι;
τετρημένῳ ποθεῖς δὲ
πίθῳ κακῶς ἐπαντλεῖν
τὰς ἡδονὰς ἀπλήστως;
135 ἄλλον πόθει ποριστήν.
ἔμοι γὰρ οὐ σχολή σε
θάλλειν σύνοικον ἐχθρόν,
ἴν' ὡς ὄφις κρυμθεῖς,
θέρμη δ' ἔπειτα λυθείς,
140 ἐγκόλπτιός με τρώσης.

⁹⁹ Le variazioni, comunque, sono tipiche delle allusioni. Cf. Pasquali 1994, 278, che su un'allusione virgiliana a Vario scrive: «nell'egloga VIII il v. 88 [...] riproduce tale e quale un verso di Vario. Macrobio [...] ci mostra che Virgilio, perché il complimento non sfuggisse, l'ha collocato, come Vario, in una similitudine: colà il termine di confronto è un cane da caccia, in Virgilio una giovenca. E della variazione ingegnosa il poeta nuovo si sarà compiaciuto».

¹⁰⁰ Sulla simbologia dell'asino cf. Ciccarese 2002, 155-176 (e in part. p. 157 sulla sua ambivalenza simbolica).

¹⁰¹ Cf. Werhahn 1953, 7-9. Secondo Caillau, invece, il carme è composto dopo il 383: cf. Migne 1857, 1435.

¹⁰² Per un simile riferimento a Gige cf. *Anacr.* 8, 1-2 West e, in Gregorio, almeno *Or.* 43, 21, 3 (dove si esprime anche il disprezzo per l'oro di Mida). Il metro scelto dal Cappadoce, assieme ad altri elementi stilistici (anafora), linguistici (il ricorso al verbo θέλω) e tematici (il rifiuto della ricchezza), consente di considerare il carme 2, 1, 88 anacreontico: cf. Rosenmeyer 1992, 77-79, 82-85, 101 e 160-161.

Non ti sono sufficienti queste cose¹⁰³? E desideri scelleratamente di approfondire in te, come in una botte forata, i piaceri, che così non possono renderti sazio? Desidera, allora, che un altro te li procuri. Io, infatti, non sono disposto a covarti come un nemico che coabita con me, così che tu mi ferisca nascosto nel seno, come un serpente che, irrigidito per il freddo, si rilascia, poi, per il caldo.¹⁰⁴

La pericolosità dei piaceri e del lusso è esemplificata attraverso l'*exemplum* del serpente, che secondo Demoen consiste nella narrazione della favola del contadino e dell'ὄφις¹⁰⁵. Tuttavia, l'assenza della figura del γεωργός e il fatto che nessuno viene ucciso dal rettile inducono, piuttosto, a ritenere l'*exemplum* un'allusione. L'allusività è provata dalla precisazione che l'ὄφις «irrigidito per il freddo, si rilascia, poi, per il caldo»¹⁰⁶, nonché dalla constatazione che la morale dei due racconti, benché implicita in Gregorio, è la stessa: non bisogna fomentare i propri nemici, pena l'esserne sopraffatti. Nonostante l'insegnamento che trasmette, l'*exemplum* del serpente ha valore ornamentale, dato che è introdotto come un paragone (ὥς, v. 138).

2.2. Orazioni

2.2.1. Orazione 4

L'orazione 4 costituisce il primo dei due discorsi στηλεντικοί¹⁰⁷ scritti contro l'Apostata: presentata come un inno a Dio per la morte di Giuliano (avvenuta il 26 giugno 363¹⁰⁸), essa difende la vera παιδεία in contrapposizione allo Ἑλληνισμός promosso dall'imperatore con la riforma scolastica del 17 giugno 363, la quale, di fatto, escludeva i Cristiani dall'insegnamento. Il defunto è poi tacciato di disonestà intellettuale, dato che si appropria dell'Ellenismo e dell'Atticismo come fossero di sua proprietà, quando invece nascono dai contributi culturali provenienti dalle più disperate popolazioni (§ 107):

¹⁰³ Pane, polenta, acqua e, al massimo, aceto.

¹⁰⁴ Trad. di I. Costa (in Crimi - Costa 1999).

¹⁰⁵ Aesop. 176 P. (= 82 Ch. = 62 H.), Phaedr. 4, 20, Babr. 143, Syntip. 25: un contadino trova un serpente intirizzito dal freddo e, impietosito, lo salva mettendolo al caldo. Una volta ripresosi, però, il rettile lo uccide col proprio morso. Della favola esiste anche una versione ulteriore, i cui protagonisti sono un viandante e una vipera.

¹⁰⁶ Cf. n. 105. Nell'*exemplum* Gregorio parla di un ὄφις e non, specificamente, di un ἔχις: ciò significa che il poeta allude alla versione della favola avente per protagonisti un contadino e un serpente.

¹⁰⁷ L'altro è Or. 5. Sul valore dell'aggettivo στηλεντικός cf. Lugaresi 1993, 217-218.

¹⁰⁸ La datazione precisa dell'orazione, però, è piuttosto dibattuta: cf. Lugaresi 1993, 39-48.

σὸν τὸ ἐλληνίζειν; εἰπέ μοι· τί δέ, οὐ Φοινίκων τὰ γράμματα, ὡς δέ τινες, Αἰγυπτίων, ἢ τῶν ἐτι τούτων σοφωτέρων Ἑβραίων, οἱ καὶ πλαξὶ θεοχαράκτοις ἐγγραφῆναι τὸν νόμον παρὰ Θεοῦ πιστεύουσι; σὸν τὸ ἀττικίζειν; τὸ πεττεῦν δὲ καὶ ἀριθμεῖν καὶ λογιζεσθαι δακτύλοις, μέτρα τε καὶ σταθμὰ καὶ ἔτι πρὸ τούτων τὰ τακτικὰ καὶ πολεμικὰ, τίνος; οὐκ Εὐβοέων εἶπερ Εὐβοεὺς ὁ Παλαμῆδης, ὁ πολλῶν εὐρετῆς καὶ διὰ τοῦτο ἐπίφθορος καὶ μέντοι καὶ δίκας τῆς σοφίας ἀπαιτηθεὶς καὶ κατακριθεὶς τοῖς ἐπὶ Ἰλίου στρατεύασσι; τί οὖν ἂν Αἰγύπτιοι καὶ Φοίνικες, Ἑβραῖοί τε, οἷς ἡμεῖς συγγράμεθα πρὸς τὴν ἡμετέραν παιδευσιν, τί δ' ἂν οἱ τὴν νῆσον ἔχοντες Εὐβοίαν μεταποιῶνται τούτων ὡς αὐτοῖς διαφερόντων κατὰ τὰς σὰς ὑποθέσεις, τί δράσομεν ἢ τί δικαιολογησόμεθα πρὸς αὐτοὺς, τοῖς οἰκείοις ἐαλωκότες νόμοις; ἢ πᾶσα στέρεσθαι τούτων ἀνάγκη, καὶ τὸ τοῦ κολοιοῦ πάσχειν, γυμνοὺς εἶναι τῶν ἀλλοτρίων περιαιρεθέντας πτερῶν καὶ ἀσχήμονας;

L'ellenismo è tuo? Dimmi: forse l'alfabeto appartiene ai Fenici, o secondo altri, agli Egizi, o agli Ebrei, che erano ancor più saggi di loro e credono che la Legge sia stata scritta da Dio sulle tavole con caratteri tracciati di sua mano? L'atticismo è tuo? Contare con i sassolini e calcolare e numerare sulle dita, le misure ed i pesi, ed oltre a ciò le strategie e le tattiche di guerra, di chi sono? Non sono degli Eubei, se è vero che era eubeo Palamede, autore di molte scoperte e per questo oggetto d'invidia, costretto infine a pagare il fio della sua abilità e giustiziato da coloro che assediavano Troia? E dunque, se gli Egizi e i Fenici, se gli Ebrei, dai quali noi abbiamo preso per la nostra educazione, se coloro che abitano l'isola di Eubea si appropriassero di questi mezzi come se, seguendo i tuoi ragionamenti, tali mezzi fossero loro esclusivo possesso, che cosa faremmo o come ci difenderemmo da loro, una volta che siano stati fatti prigionieri dalle nostre stesse regole? Non sarebbe assolutamente inevitabile esser privati di quei mezzi e subire la sorte della cornacchia, cioè restare nudi e confusi, spogliati delle penne altrui?

Dato che mira a rappresentare la povertà culturale dell'Ellenismo e dell'Atticismo senza i contributi di altri popoli, l'*exemplum* della cornacchia ha valore ornamentale. Introdotto come τὸ τοῦ κολοιοῦ, un'espressione che ne indica la notorietà e, implicitamente, la derivazione esopica, esso deve essere molto caro a Gregorio, che infatti lo impiega anche nel carne 1, 2, 29¹⁰⁹. Qui la cornacchia riveste valore negativo nell'ambito di una questione teologica ed estetica, mentre nell'orazione assurge a paradigma positivo all'interno di una riflessione sulla cultura¹¹⁰. Questa, però, non è l'unica variazione a cui l'*exemplum* è sottoposto, perché ne emerge una anche rispetto al modello. Nell'orazione, diversamente che

¹⁰⁹ La duplice occorrenza è segnalata (ma non approfondita) sia in Kurmann 1988, 357 che in Lugaresi 1993, 389.

¹¹⁰ In tal senso, non si ha la contraddizione osservata in *Carm.* 1, 2, 29, 55-58 (cf. § 2.1.4.).

nel carne, la morale esopica, ovvero che la bellezza posticcia è foriera di danni, viene ribaltata secondo il principio della *oppositio in imitando*: gli interventi altrui sono addirittura essenziali per il progresso culturale. L'uso antitetico della stessa favola e la variazione rispetto a Esopo dimostrano la formazione retorica del Cappadoce e la sua domestichezza con i προγυμνάσματα.

2.2.2. Orazione 26

Risalente al 380, l'orazione 26 è legata alla questione Massimo¹¹¹, il filosofo cinico che, battezzato da Atanasio e giunto a Costantinopoli in seguito ai tafferugli esplosi per la morte del vescovo, tradisce la fiducia accordatagli da Gregorio denigrandolo dinnanzi a Pietro, nuovo ἐπίσκοπος di Alessandria e capo della Chiesa d'Egitto. Massimo, infatti, vuole essere nominato vescovo di Costantinopoli al posto del Nazianzeno (il quale non lo è ufficialmente, in assenza di un decreto imperiale) e si prodiga per raggiungere il proprio scopo: convinto Pietro, va a Costantinopoli e, pur subendo attacchi dai cittadini, diviene ἐπίσκοπος nel corso di una cerimonia a casa di un flautista. Pur insistendo con Teodosio e Pietro circa i diritti che gli spettano in quanto vescovo, Massimo non ottiene quanto vuole, motivo per cui si rivolge persino a Damaso, Ambrogio e agli altri vescovi riuniti ad Aquileia nel 381 contro l'Arianesimo. In questo clima di tensione, l'orazione 26 si colloca dopo il tradimento di Massimo col vescovo Pietro: Gregorio, addolorato, ha abbandonato Costantinopoli per riflettere su quanto accaduto. Pur essendo fortissima la voglia di ritirarsi in asceti, egli torna in città con gioia, spinto dall'amore per i fedeli, per illustrare il frutto delle proprie riflessioni. Tra le altre cose, racconta che un giorno, camminando lungo la costa, nota che il mare è mosso, immagine che gli ricorda la condizione degli esseri umani: l'acqua rappresenta l'amarezza della vita, mentre il vento i pericoli e gli incidenti che l'uomo deve affrontare ogni giorno. È importante affrontare tali pericoli e incidenti, perché così ha fatto Cristo per liberare gli esseri umani dai peccati (§ 10):

ἐπεὶ δὲ ἅπαξ εἰς τούτους κατέστην τοὺς λόγους καὶ πρὸς ἑτέραν ἦλθον εἰκόνα, σφόδρα τοῖς παροῦσι συμβαίνουσαν. τάχα με γέροντα καὶ μυθολόγον νομίσετε, ἂν καὶ ὑμῖν ταύτην γνωρίσω· γνωριστέον δ' οὖν, ἐπεὶ καὶ τὴν Γραφὴν οἶδα πολλάκις τοιοῦτοις χρωμένην εἰς σαφεστέραν δῆλωσιν. ἔστι τι μῦθος φυτόν, ὃ θάλλει τεμνόμενον καὶ πρὸς τὸν σίδηρον ἀγωνίζεται· καὶ εἰ δεῖ παραδόξως εἰπεῖν περὶ παραδόξου πράγματος, θανάτω ζῆ, καὶ τομῇ φύεται, καὶ αὖξεται

¹¹¹ Cf. Moreschini *et al.* 2012, LXVIII-LXXII.

δαπανώμενον. ταῦτα μὲν οὖν ὁ μῦθος καὶ ἡ αὐτονομία τοῦ πλάσματος· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ σαφῶς τοιοῦτον εἶναι τι ὁ φιλόσοφος. εὐδοκιμεῖ τοῖς πάθεσι, καὶ ὕλην ἀρετῆς ποιεῖται τὰ λυπηρά, καὶ τοῖς ἐναντίοις ἐγκαλλωπίζεται· μήτε τοῖς δεξιόις ὄπλοις τῆς δικαιοσύνης αἰρόμενος, μήτε τοῖς ἀριστεροῖς καμπτόμενος· ἀλλ' ὁ αὐτὸς οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ διαμένων, ἢ καὶ δοκιμώτερος, ὥσπερ ἐν καμίνῳ χρυσός, εὕρισκόμενος.

Una volta che mi fui soffermato su queste considerazioni, ecco che arrivai a un'altra immagine, ben calzante alla situazione attuale. Voi forse crederete che io sia diventato un vecchio che ama raccontare storielle, ma, comunque, voglio farvi conoscere questa: bisogna conoscerla, infatti, perché io so che spesso la Scrittura si serve di simili espedienti per esprimersi in maniera più chiara. Una leggenda racconta di una pianta che fiorisce quando viene recisa, e che resiste al ferro. Se bisogna esprimersi in modo paradossale su un fatto paradossale, essa vive grazie alla morte, fiorisce quando viene recisa e cresce quando viene diminuita. Questo racconta la leggenda, con piena libertà di invenzione. Ma a me pare evidente che qualcosa di simile avviene anche al filosofo. Acquista gloria con le sofferenze, fa delle sciagure materia di virtù, si adorna delle avversità; non si esalta per le armi, a lui propizie, della giustizia, né si abbatte per quelle sfavorevoli, ma resta sempre lo stesso in tutte le circostanze che non sono le stesse, anzi acquista sempre più provato valore, come l'oro passato al vaglio del fuoco.

L'*exemplum* della pianta che cresce benché morta, come specificato da Gregorio stesso (ἐμοὶ δὲ δοκεῖ σαφῶς τοιοῦτον εἶναι τι ὁ φιλόσοφος), serve ad anticipare in forma di immagine ciò che accade al vero filosofo, motivo per cui ha valore ornamentale. Esso, giacché rielaborazione di una leggenda popolare¹¹², è diverso dagli *exempla* analizzati finora perché trasmette radici culturali e tradizioni collettive, caratteristica tipica del mito¹¹³ più che della favola. Ciononostante, il modo in cui Gregorio lo racconta induce a pensare che esso sia da lui percepito come una favola¹¹⁴, in quanto transcodifica in immagine una situazione reale¹¹⁵ (σφόδρα

¹¹² Anticamente si credeva che il leccio o l'elce crescessero benché morti: cf. Moreschini *et al.* 2012, 1302, n. 50. L'*exemplum* non figura nel *corpus Aesopicum* né è tratto dalla Bibbia, dato che Gregorio afferma che è opportuno divulgarlo ἐπεὶ καὶ τὴν Γραφήν οἶδα πολλάκις τοιοῦτοις χρομένην εἰς σαφεστέραν δῆλωσιν.

¹¹³ Cf. Gangloff 2002, 36: «les mythes sont omniprésents dans leurs manuels [quelli degli autori di προγύμνασματα], en tant qu'ils font partie d'une culture et d'une sorte de proto-histoire partagées par tous: leur fonction est avant tout celle de racines, dont on a besoin comme d'un matériau commun à tous, qu'il faut s'entraîner à manipuler avec aisance, sans pouvoir encore chercher à tirer parti de toute leur force de persuasion».

¹¹⁴ Possiamo definire 'favolizzazione' l'atto di dotare un genere letterario (in questo caso il mito) delle caratteristiche della favola.

¹¹⁵ Come si è visto, i retori definiscono la favola λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν e così anche Gregorio: cf. nn. 2 e 9.

τοῖς παροῦσι συμβαίνουσιν) per offrirne una spiegazione più chiara (εἰς σαφεστέραν¹¹⁶ δήλωσιν) e presenta, benché implicita, una morale, ovvero che il buon cristiano deve comportarsi come il perfetto filosofo e affrontare tutti i rischi della vita senza alcun turbamento. A ciò si aggiunga che sono attestate diverse favole esopiche aventi delle piante per protagoniste¹¹⁷ e che Gregorio definisce eloquentemente l'*exemplum* come un μῦθος narrato da un μυθολόγος¹¹⁸.

2.3. Epistole

2.3.1. Epistola 51

Dopo l'insuccesso a Costantinopoli, Gregorio passa gli ultimi anni di vita (384-390) nella tenuta ad Arianzo, dove si dedica allo studio e alla letteratura. In questa delicata fase esistenziale, compone le epistole 51-54 per il pronipote Nicobulo. Le quattro lettere offrono al giovane una specie di manuale sull'epistolografia, dato che illustrano i principi dello stile epistolare (συντομία, σαφήνεια e χάρις¹¹⁹). Nell'epistola 51, in particolare, si consiglia di attenersi alla giusta misura, ricorrendo ad artifici retorici solo dove necessario e senza eccedere, cosicché la lettera sembri quanto più conforme possibile a natura (§ 7):

πέρας τοῦ λόγου, ὅπερ τῶν κομψῶν τινος ἤκουσα περὶ τοῦ ἀετοῦ λέγοντος, ἠνίκα ἐκρίνοντο περὶ βασιλείας οἱ ὄρνιθες καὶ ἄλλος ἄλλως ἦκον ἑαυτοὺς κοσμήσαντες, ὅτι ἐκείνου κάλλιστον ἦν τὸ μὴ οἴεσθαι καλὸν εἶναι. τοῦτο κἀν ταῖς ἐπιστολαῖς μάλιστα τηρητέον τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ὅτι ἐγγυτάτω τοῦ κατὰ φύσιν.

¹¹⁶ L'impiego di questo aggettivo, nell'ottica di una favolizzazione, è di notevole interesse, dato che la σαφένεια, assieme a συντομία e πιθανότης (cf. n. 3), rappresenta una delle tre caratteristiche che non devono mancare a una favola. Cf. a riguardo Theon *Prog.* 79, 20-22 Spengel: ἀρεταὶ δὲ διηγήσεως τρεῖς, σαφήνεια, συντομία, πιθανότης. διὸ μάλιστα μὲν, εἰ δυνατόν ἐστιν, ἀπάσας τὰς ἀρετὰς ἔχειν δεῖ τὴν διήγησιν.

¹¹⁷ Cf. e.g. Aesop. 70 P. (= 143 Ch. = 71 H.).

¹¹⁸ Su questi due termini cf. Demoen 1996, 215. Dato che il mito del leccio è stato favolizzato, si può ipotizzare che Gregorio impieghi il termine μῦθος nel senso di 'favola', ponendosi così nel solco della tradizione progymnasmatica, nella quale μῦθος indica la favola mentre i suoi derivati (e.g. τὸ μυθικόν) il mito: cf. Gangloff 2002, 26-27 e 32. Si noti, infine, che la storia della pianta che cresce benché morta è introdotta da un riferimento alla vecchiaia in quanto età ciarlieria (τάχα με γέροντα καὶ μυθολόγον νομίζετε) che Gregorio fa anche in altri contesti in cui indulge al piacere di raccontare storie: cf. *Carm.* 1, 2, 29, 188.

¹¹⁹ Cf. Conte 2017, 8-10 e 109, n. 363.

A conclusione del mio discorso farò menzione di quel che udii narrare da un uomo arguto sull'aquila: nel tempo in cui gli uccelli erano in contrasto per stabilire chi dovesse essere il re e ciascuno d'essi si faceva innanzi menando in vari modi di sé vanto, quello che dell'aquila si rivelò somma beltà fu il non creder d'esser bella affatto. Anche le epistole occorre siano il più possibile prive di fregi e quanto mai conformi a quello che è naturale.

Dato che traduce in immagine il principio della giusta misura precedentemente esposto, l'*exemplum* dell'aquila ha valore ornamentale. Benché non attestato altrove, esso si configura come favola esopica perché presenta il *topos* dell'elezione del re degli animali¹²⁰ e ha per protagonista l'aquila, un uccello che occorre in molti μῦθοι¹²¹. A meno che non sia una finzione letteraria per nascondere la propria identità autoriale, Gregorio afferma di avere udito la favola «da un uomo arguto» (τῶν κομψῶν τινοῦς); in assenza di dati ulteriori, non si può stabilire se essa risalga a un archetipo esopico perduto, a un προγύμνασμα o all'estro creativo dell'uomo menzionato nel testo.

2.3.2. Epistola 114

Durante la Quaresima del 382, Gregorio scrive tre epistole (112-114) a Celeusio, un notevole della città di Nazianzo¹²². Nella prima di queste lettere, dopo avere espresso la propria rabbia nei confronti del corrispondente, colpevole di avere infranto il digiuno quaresimale e di avere proposto giochi immorali alla collettività, il Cappadoce risponde all'accusa di essere taciturno e rude in contrasto con la loquacità di Celeusio. L'argomento è trattato anche nelle epistole 113-114, che propongono due risposte differenti, ma complementari, al rimprovero del magistrato bizantino. Difatti, se nell'epistola 113 si risponde in maniera cristiana grazie a un'allusione alla lettera di Paolo ai Romani¹²³, nella 114, invece, si racconta un μῦθος:

¹²⁰ Cf. almeno Aesop. 220 P. (= 145 Ch. = 246 H.).

¹²¹ Cf. e.g. Aesop. 1-3 P. (= 3; 5; 4 Ch. = 1-3 H.), Phaedr. 1, 28, Babr. 137, Aphth. Fab. 19 e Syntip. 9; 24. L'uccello diviene anche un fondamentale simbolo cristiano: cf. Ciccariello 2002, 109-138.

¹²² Su questa figura cf. almeno Conte 2017, 169, n. 616.

¹²³ Cf. il testo dell'epistola nazianzenica: μὴ κρίνέ με σιγῶντα, οὐδὲ γὰρ ἐγὼ σὲ φεγγόμενον, ὃ περὶ τῶν βρωμάτων ὁ Παῦλος ἐνομοθέτησεν. εἰ δὲ κρίνεις, φοβοῦ τὴν γλῶσσαν, μὴ κατὰ σοῦ κινήθῃ πρῶτον, εἴ σε λάβοι τοῦ σιωπᾶν ἄξιον. Quando scrive ὃ περὶ τῶν βρωμάτων ὁ Παῦλος ἐνομοθέτησεν, Gregorio si riferisce a *IRom.* 14, in particolare a 14, 3: ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενεῖτω, ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρίνετω, ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο.

ΤΩΙ ΑΥΤΩΙ (ΚΕΛΕΥΣΙΩΙ)

ἐπειδή μοι τὴν σιωπὴν ἐγκαλεῖς καὶ τὴν ἀγροικίαν, ὦ λάλε καὶ ἀστικέ, φέρε σοι διαμυθολογήσω μῦθον οὐκ ἄμουσον, εἴ πως, ἀλλὰ ταύτη γε, δυναίμην ἐπισχεῖν σε τῆς φλυαρίας, ἐπέσκωπτον αἱ χειλιδόνες τῶν κύκνων τὸ μὴ θέλειν ὀμιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις μήτε δημοσιεύειν τὴν μουσικὴν, ἀλλ' ἀμφὶ τοὺς λειμῶνας διάγειν καὶ τοὺς ποταμούς, καὶ τὴν ἐρημίαν ἀσπάζεσθαι, καὶ βραχέα μὲν ἄδειν, ἃ δὲ καὶ ἄδοιεν ἄδειν ἐν σφίσιν αὐτοῖς, ὥσπερ αἰσχυνομένους τὴν μουσικὴν. «ἡμῶν δέ, ἔφασαν, αἱ πόλεις καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ θάλαμοι, καὶ περιλαλοῦμεν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὰ ἡμέτερα διηγούμεθα, ταῦτα δὴ τὰ ἀρχαῖα καὶ ἀττικά, τὸν Πανδίονα, τὰς Ἀθήνας, τὸν Τηρέα, τὴν Θράκην, τὴν ἀποδημίαν, τὸ κῆδος, τὴν ὕβριν, τὴν ἐκτομήν, τὰ γράμματα, καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸν Ἴτυν, καὶ ὡς ἐγενόμεθα ἐξ ἀνθρώπων ὄρνιθες.» καὶ οἱ μόλις μὲν αὐτὰς ἠξίωσαν καὶ λόγου τῆς ἀδολεσχίας μισήσαντες, ἐπεὶ δὲ ἠξίωσαν· «ἀλλ' ἡμῶν μὲν ἔνεκεν, ἔφασαν, ὧ αὐται, κἄν εἰς τὴν ἐρημίαν ἀφίκοιτό τις ὥστε ἀκοῦσαι τῆς μουσικῆς, ὅταν ἀνῶμεν τῷ Ζεφύρῳ τὰς πτέρυγας ἐμπνεῖν ἠδὴ τι καὶ ἐναρμόνιον· ὥστ' εἰ μὴ πολλὰ καὶ ἐν πολλοῖς ἄδομεν, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο κάλλιστόν ἐστιν ἡμῶν ὅτι μέτρῳ φιλοσοφοῦμεν τὸ μέλος καὶ οὐκ ἀναμίγνυμεν θορύβους τὴν μουσικὴν. ὑμᾶς δὲ καὶ εἰσοικιζομένας οἱ ἄνθρωποι δυσχεραίνουσι καὶ ἀδούσας ἀποστρέφονται· καὶ μάλα ἐν δίκῃ, αἶ γε οὐδὲ ἐκτμηθεῖσαι τὴν γλῶτταν δύνασθε σιωπᾶν, ἀλλ' αὐταὶ τὴν ἀφωνίαν ὑμῶν ὀδύρομεναι καὶ τὸ ἐφ' ὑμῖν πάθος, ἔπειτὰ ἔστε λαλίστεραι τίνος οὐχὶ τῶν εὐγλωττῶν καὶ μουσικῶν;» σύνες ὁ τοι λέγω, φησὶν ὁ Πίνδαρος, κἄν εὖρης τὴν ἐμὴν ἀφωνίαν ἀμείνω τῆς σῆς εὐγλωττίας, παῦσαι καταφλυαρῶν ἡμῶν τῆς σιωπῆς· ἢ σοι παροιμίαν ἐρῶ μάλα μὲν ἀληθῆ, μάλα δὲ σύντομον, ὅτι τότε ἄσσονται κύκνοι ὅταν κολοιοὶ σιωπήσωσιν.

AL MEDESIMO (CELEUSIO)

Poiché m'impuniti a colpa il silenzio e l'essere privo d'urbanità, o tu che sei facondo e manierato, orsù, ch'io possa narrarti una favola non priva d'arguzia, se in qualche modo, con essa almeno, riesca ad arginare la tua ciancia. Le rondini si facevano beffe dei cigni poiché essi ricusavano il commercio con gli uomini né offrivano pubblicamente il proprio canto, ma trascorrevano la vita nei prati e lungo i fiumi, traendo dalla solitudine diletto e cantando poco, e quel poco ch'essi cantavano lo intonavano tra di loro, quasi avessero disdoro del proprio canto. «Spettano a noi, invece», esse dicevano, «le città, gli uomini e le loro dimore, con gli uomini noi tra i garriti discorriamo e ad essi narriamo le nostre vicende, dei remoti miti attici, di Pandione, Atene, Tereo, la Tracia, la partenza, il coniugio, l'oltraggioso misfatto, l'amputazione, la lettera e più di ogni altra cosa di Iti e come da esseri umani ci mutammo in uccelli». I cigni a stento le stimarono degne d'ottenere risposta, avendo essi in uggia il loro garrire; allorché poi si degnarono dissero: «Ma è a cagion vostra, o voi, se v'è qualcuno che raggiunse i luoghi deserti così da udire la nostra melodia, allorché abbandoniamo a Zefiro le ali perché risuonino d'armonia soave; quindi se non cantiamo spesso e innanzi a molti, è proprio questa la nostra somma virtù: con misura pratichiamo il canto e non mesciamo insieme la musica ai clamori. Quanto a voi, invece, gli uomini vi hanno

in uggia allorché prendete dimora nelle loro case e tengono in spregio il vostro canto; e certo a ragione, dacché voi, neppure con la lingua recisa, potete tacere, ma deplorando la vostra afonia e la sventura che ne fu cagione, non siete nondimeno più ciarliere d'uccelli facondi e canterini?». *Intendi quel ch'io dico*, dice Pindaro, e se trovi che il mio tacere sia da preferirsi alla tua eloquenza, astieniti dal pronunciare motteggi sul nostro silenzio; in caso contrario a te farò menzione d'un proverbio, che non v'è dubbio che dica il vero brevemente: i cigni canteranno nel tempo in cui le cornacchie taceranno.

L'epistola 114 è quasi totalmente occupata dalla riscrittura di una favola esopica che prova che la loquacità non è un pregio¹²⁴. Nel contesto di una rigida ἄσκησις che arriva a contemplare il silenzio assoluto¹²⁵, è notevole che Gregorio scelga di rispondere a Celeusio attraverso una favola: si ha l'impressione che l'autore riporti un racconto altrui non solo per rispondere in maniera brillante al proprio interlocutore, ma anche per violare il silenzio in modo più attenuato di quanto farebbe se scrivesse parole proprie. Anche la scelta di presentare il μῦθος con maggiore dovizia di dettagli ed elaborazione formale riveste particolare interesse: all'accusa di essere taciturno e, soprattutto, ἄγρικος, il Teologo risponde ironicamente dimostrando la propria bravura da cigno¹²⁶ nell'arte della composizione. La caratteristica più sorprendente della favola, però, è il dittico che essa forma con l'epistola 113, dove Gregorio difende la propria indole con un'allusione scritturale¹²⁷: μῦθος pagano (qui con funzione di prova) e religione cristiana si intrecciano e creano un'argomentazione inoppugnabile.

¹²⁴ Aesop. 377 P. (= 350 Ch. = 258 H.): una rondine inizia a raccontare molti aneddoti su di sé alla cornacchia. Le narra anche di quando le hanno tagliato la lingua, al che l'interlocutrice, stupita, si domanda quanto la rondine sarebbe chiacchierona se avesse ancora la lingua, dato che parla troppo anche quando non ce l'ha. Nel passo nazianzenico, a differenza della favola esopica, al posto della κορόνη compare un cigno. Ciò si spiega col fatto che Gregorio utilizza il μῦθος per rappresentare se stesso e Celeusio (il quale, essendo loquace, è assimilato a una rondine petulante). Siccome il Cappadoce si paragona spesso a un κύκνος (cf. almeno 2, 1, 39, 55), il motivo per cui la cornacchia viene sostituita da un cigno diviene chiaro (sul κύκνος in *Ep.* 114 cf. anche Storin 2011, 242-243). Si noti che Demoen 1996, 425 annovera l'*exemplum* tra le favole nazianzeniche senza segnalare il modello esopico.

¹²⁵ Cf. Oberhaus 1991, 5: «Gregors Schweigen war vollständig. War eine Kommunikation unumgänglich, wurde sie schriftlich geführt».

¹²⁶ Cf. n. 124.

¹²⁷ Cf. n. 123.

3. SI PUÒ PARLARE DI CRISTIANIZZAZIONE DELLA FAVOLA PAGANA DA PARTE DI GREGORIO?

Vivendo nella stessa società e frequentando le stesse scuole, Pagani e Cristiani possiedono lo stesso retroterra culturale e comunicativo. Quando compone un'opera, quindi, l'autore cristiano «si limita ad adattare a un contenuto nuovo il linguaggio su cui si era formato e che evidentemente non aveva motivo di cambiare»¹²⁸: comunicare secondo strategie familiari a ogni lettore è l'unico modo per realizzare il duplice obiettivo di soddisfare il pubblico dei fedeli e raggiungere quello dei Pagani. Tale obiettivo, però, non richiede uno sforzo solo sul piano del linguaggio, ma anche su quello dei contenuti: i Pagani sono più inclini a fruire di un'opera cristiana se in essa individuano i prodotti della propria cultura. Per soddisfare questa necessità, l'autore cristiano è costretto a riprendere motivi ed elementi della letteratura pagana¹²⁹, anche se con cautela, perché deve trascegliere¹³⁰ solo il materiale che può essere sottoposto a una ὀρθὴ χρῆσις¹³¹, ovvero quello che può essere privato di ogni elemento pericoloso e piegato ai principi dottrinali del Cristianesimo. Quando ciò avviene, si realizza la cosiddetta cristianizzazione, definibile quindi come l'inserzione¹³² in un'opera cristiana di materiale accuratamente scelto e rielaborato secondo i principi del Cristianesimo¹³³.

¹²⁸ Agosti 2009, 316.

¹²⁹ I Cristiani, comunque, ritengono che appartenga a Dio tutto ciò che di buono l'uomo produca, sicché è inevitabile che i prodotti più alti della cultura pagana debbano essere utilizzati per il suo culto: cf. Gnilka 1984, 16.

¹³⁰ Trattasi di quella che Gnilka definisce 'diakritischer Anstrengung'. Cf. Gnilka 1984, 12-13: «die durch die christliche Religion bewirkte Metamorphose der mittelmee-rischen Kultur ist ihrerseits das Ergebnis bewußt gestaltender, umformender Arbeit, ist das Resultat sorgsam auswählender, prüfender, sichtender und sondernder, kurzum: diakritischer Anstrengung. [...] Die christliche Kultur bildete sich nicht durch das unkontrollierte Verfließen verschiedener geistiger Strömungen, nicht durch zufällige Zusammenballung unterschiedlicher Gedankenelemente, nicht innerhalb religiöser Stimmungen einer dumpfen Masse: sie entstand vielmehr aus der klarbewußten, energischen, zielgerichteten Arbeit vieler einzelner Persönlichkeiten, vieler christlicher Denker, Dichter, Literaten, Künstler. [...] Sie standen mit beiden Füßen auf festem Boden: sie wußten, warum sie die antike Bildung benutzen durften und benutzen mußten. Und sie hatten klare Vorstellungen von Methode und Ziel ihres Tuns».

¹³¹ Cf. Gnilka 1984, 25-29.

¹³² Come puntualizza Demoen 1996, 294-296, non bisogna correlare la cristianizzazione alla sola inserzione di materiale pagano in opere cristiane: trattasi di una causa necessaria ma non sufficiente per parlare di questo fenomeno. Una prova evidente giace nello stesso termine cristianizzare, che significa 'rendere cristiano': la mera inserzione non rende cristiano il materiale pagano, ma si limita a produrre una sovrapposizione di materiali di differente natura.

¹³³ Cf. Demoen 1996, 295-296: «to my mind, one can speak only of the latter [di

Il processo di cristianizzazione descritto, come dimostra Gnilka¹³⁴, si realizza anche in Gregorio; grazie ai dati raccolti nei paragrafi precedenti si può determinare se a tale processo sia sottoposta anche la favola pagana. Il serpente del carne 2, 1, 88¹³⁵, ad esempio, rappresenta il nemico da cui occorre guardarsi esattamente come nell'archetipo esopico. Tuttavia, Gregorio plasma l'immagine in modo da adattarla al nuovo contesto cristiano, perché in Esopo il rettile simboleggia un nemico generico, mentre nel carne 2, 1, 88 esso assume contorni precisi ed è identificato con l'anima corrotta dal lusso e dal peccato, un male in cui il buon cristiano non deve incappare. Notevole è anche la favola della civetta nel carne 1, 2, 28¹³⁶. In questo caso la cristianizzazione è ancora più evidente rispetto al carne 2, 1, 88, dato che Gregorio non riprende una favola esistente, ma ne inventa una nuova in grado di integrarsi perfettamente nel contesto della poesia. A ciò si aggiunga che la civetta, simbolo di furba intelligenza nella favola¹³⁷, nel carne rappresenta specificamente l'astuzia dei ricchi che inventano pretesti per nascondere i propri peccati. Un'ulteriore modalità di cristianizzazione della favola emerge nei passi in cui Gregorio cambia l'animale del proprio modello. Nel carne 1, 1, 6 la giovenca e il bue divengono due buoi, mentre nel carne 2, 1, 12 i due topolini sono sostituiti da due asini: in entrambi i casi, la sostituzione avviene con animali che, nella dottrina cristiana, sono carichi di significati simbolici.

Il fatto che Gregorio cristianizzi la favola esopica, però, non deve indurre a ritenere che ogni *exemplum* da lui proposto sia cristianizzato. Nel carne 1, 2, 2, ad esempio, i vergini sono esortati ad amare genitori, nonni e fratelli poiché questa forma di affetto è priva di ogni peccato¹³⁸. Per sottolineare il concetto, Gregorio allude alla favola di Momo e del sandalo di

cristianizzazione] when the myth obtains a new, typically Christian *Eigenbedeutung*, when it is recovered so as to be part of the Christian theology or morality. [...] Christianization has to do with interpretation, I think, not with incorporation». Sul concetto di 'Eigenbedeutung' (ed 'Ernstbedeutung') cf. Lausberg 1960, § 421.

¹³⁴ Cf. Gnilka 1984, 73-76 e 117-118.

¹³⁵ Cf. § 2.1.7. Il carne, come si è visto, è anacreontico. Sulla cristianizzazione di questo tipo di componimenti cf. Rosenmeyer 1992, 228: «The Christian anacreontic movement, however, put the conventions to a completely different use, namely that of religious praise and conversion. [...] The church fathers must have had to acknowledge the popularity of the verse form, and decided to concede to the literary tastes of their times, while turning it all to their own advantage. They adopted the metrical framework but not its content, so that the familiar Anacreontic form could convert its readers to Christianity and effectively argue against pagan hedonism in the very words which before had been used to glorify such a life».

¹³⁶ Cf. § 2.1.3.

¹³⁷ Cf. n. 55.

¹³⁸ Cf. § 2.1.2.

Afrodite, il cui messaggio, ovvero che c'è sempre qualcuno pronto a giudicare le nostre azioni, risulta invariato rispetto al modello e dunque non cristianizzato: il poeta si limita a riprendere il modello come esemplificazione ulteriore in difesa dei sentimenti dei vergini verso i loro congiunti.

4. RIFLESSIONI GENERALI SUL VALORE DEL $\mu\theta\omicron\varsigma$ IN GREGORIO

Per lo studio dei dati raccolti nei paragrafi precedenti possono risultare utili alcune tabelle riassuntive:

Tabella 1. – Distribuzione degli exempla analizzati (14) nell'opera di Gregorio.

CARMI	ORAZIONI	EPISTOLE
10 (71,43%)	2 (14,28%)	2 (14,28%)

Tabella 2. – Funzione degli exempla analizzati (14) nell'opera di Gregorio.

ORNAMENTO	PROVA	MODELLO
9 (64,28%)	2 (14,28%)	3 (21,43%)

Tabella 3. – Distribuzione degli exempla analizzati (10) nei carmi.

MORALIA	ALTRO
5 (50%)	5 (50%) ¹³⁹

Tabella 4. – Funzione degli exempla analizzati (10) nei carmi.

ORNAMENTO	PROVA	MODELLO
6 (60%)	1 (10%)	3 (30%)

4.1. La favola come strumento didattico

Molti dati denunciano la funzionalità didascalica della maggior parte degli *exempla* analizzati. Innanzitutto, la loro distribuzione: il 71,43% occorre nei carmi, che Gregorio dedica ai giovani per impartire loro amari insegnamenti grazie alla dolcezza della poesia¹⁴⁰.

¹³⁹ Tre di questi *exempla* ricorrono nel solo *Carm.* 2, 1, 12, quindi il dato deve essere impiegato con cautela.

¹⁴⁰ Cf. n. 10. La poesia, grazie al proprio ritmo, è più semplice da memorizzare e quindi facilita l'assimilazione dei precetti trasmessi: cf. *Carm.* 2, 1, 39, 43-44 ([...] εἰ μὴ τὶ πλεόν, | ἀντ' ἁσμάτων σοὶ ταῦτα καὶ λυρισμάτων).

D'altronde, la favola si presta perfettamente all'edificazione catechetica, dato che reca con sé una morale che talvolta l'autore preferisce persino esplicitare. Si pensi alla storia del serpente nel carne 2, 1, 88, significativamente inserita dopo una serie di attacchi rivolti al lusso e alle ricchezze: l'anima deve nutrire il corpo in cui risiede con cibi frugali perché solo in questa maniera può vivere libera dal peccato; se pretende il lusso, invece, diverrà malvagia e sarà covata come un serpente che, inizialmente incapace di muoversi perché infreddolito, diviene poi mortale una volta riscaldatosi. L'immagine del rettile esorta il lettore a non darsi alla sfrenatezza¹⁴¹. Si consideri, poi, la favola della gatta nel carne 2, 1, 12: pur trasformato in donna, il felino non può soffocare la propria indole, dimostrando che è inutile tentare di camuffare la propria natura; piuttosto, si deve essere consapevoli del proprio essere e avviare, forti di tale consapevolezza, un processo costante di auto-miglioramento. Questo prezioso insegnamento è suggellato da una morale esplicita: τὸ γὰρ πεφυκὸς οὐ ταχέως μεθίσταται (v. 708).

Ancor più che nel materiale desunto dal *corpus Aesopicum*, l'utilità didattica del μῦθος emerge nelle favole inventate dallo stesso Gregorio: egli si sforza di elaborare nuovi *exempla* perché riconosce in essi un'alta efficacia didattica dovuta all'uso dell'immagine¹⁴², un veicolo sicuramente più piacevole rispetto al severo ammonimento. Eloquente in tal senso è la favola della civetta nel carne 1, 2, 28 perché esemplifica il caso del ricco che, anziché comportarsi da buon cristiano, inventa giustificazioni per coprire i propri crimini.

Dato che il 64,28% degli *exempla* ha funzione ornamentale, però, si potrebbe obiettare che Gregorio non riconosce alla favola valore didattico. In realtà, anche quando ornamentale, la favola si presta all'edificazione morale perché converte in immagine un insegnamento precedentemente proposto e lo offre così due volte di seguito in forme differenti; l'insegnamento, di conseguenza, è ribadito e al contempo presentato in una forma piacevole, quella appunto dell'immagine, che consente al lettore di apprenderlo con più facilità. Si pensi di nuovo alla favola della gatta nel carne 2, 1, 12. Prima di introdurla, il poeta afferma che non si può occultare la propria natura e fingere di essere qualcos'altro (vv. 696-697):

αἰσχυρῶν μὲν οὖν αἰσχιστον ἢ τρόπον πλάσις.
ὄμως φύλασσε καὶ μ' ἐπαινέτην ἔχεις.¹⁴³

¹⁴¹ Cf. n. 135.

¹⁴² Ogni buon conoscitore della retorica (e Gregorio lo è!) è consapevole del potenziale seduttivo delle immagini: cf. n. 5.

¹⁴³ Testo di Meier 1989.

Camuffare il carattere è dunque la più turpe delle turpitudini. Sorveglialo, comunque, e avrai in me chi ti elogia.¹⁴⁴

A queste considerazioni segue la favola, che, rappresentando l'insegnamento contenuto nei vv. 696-697, ne offre una seconda versione, più piacevole della precedente poiché in forma di immagine.

Che il μῦθος sia un utile strumento catechetico, in fondo, lo ammette Gregorio stesso, dato che nell'orazione 26, 10 scrive che racconti dall'andamento favolistico (τοιούτους) sono utilizzati εἰς σαφεστέραν δῆλωσιν persino nella Bibbia.

4.2. *La favola come strumento di riflessione metaretorica*

Alcune favole proposte da Gregorio costituiscono uno strumento di riflessione metaretorica, dato che da esse si possono trarre considerazioni di ordine retorico. La favola della civetta nel carne 1, 2, 28, ad esempio, è indirizzata ai ricchi che ricorrono a παραδείγματα (v. 215) per nascondere i propri peccati e arricchirsi sempre di più (vv. 215-231):

- 215 πρὸς τὰ παραδείγματ' εὐθέως ἀνατρέχει.
τί τοῦτο, Χριστέ; πῶς δέδωκας τοῖς κακοῖς
τὰ τῶν ἀρίστων ἔστιν ὧν προσκρούσματα,
ὡς ἂν τιν' εὐρίσκουσι τοῦ τρόπου φυγῆν;
καλὸν μὲν οὐδεῖς, καὶ πλέον, λογίζεται,
220 κακὸν δέ, καὶ μικρόν τι, γίνεται πίναξ
τοῖς ἀφρονεστέροις τε καὶ κακωτέροις.
καλοῖς σίδηρος, κηρὸς ἐν τοῖς χεῖροσιν
εἰσὶ, τὸ χεῖρον ῥαδίως τυπούμενοι.
«οὐ σωφρονῶ· τί δ'; ἄλλος οὐχ εὐρίσκεται
225 τοιοῦτος;» οἴμοι! καὶ σοφῶν λέξει τινά.
«κτείνω· τί δ'; οὐχὶ κἀνθάδ' εὐρεθήσεται
τῶν τις παλαιῶν, ἢ νέων; Πλουτῶ κακῶς·
ἔθνη δέ τ' ἄλλος καὶ πόλεις ἐκτήσατο.
ὄρκου δέ τις οὐκ οἶδεν ἄρνησις πόσον
230 χεῖρων;» Ἔπειτ' ἄρνησις ἐπλάσθη τινός,
εἰς συγκάλυψιν τραυμάτων ἐλασσόνων.

Il malvagio fa ricorso con prontezza agli esempi. Perché, o Cristo? Perché ai malvagi hai fatto conoscere le macchie di taluni uomini, peraltro ottimi? Hanno potuto così trovare una sorta di alibi per la loro disonestà! Nessuno considera il bene, anche quando è vistoso, mentre il male, anche se minuscolo, si propone ad esempio di dissennati e di disonesti. Costo-

¹⁴⁴ Trad. di C. Crimi (in Crimi - Costa 1999).

ro son ferro rispetto ai buoni esempi, molle cera rispetto a quelli cattivi: riescono a riprodurre con facilità quanto c'è di peggio. «Non son casto. E allora? Non se ne trovano altri della mia stessa specie?». E, ahimè!, mi citerà qualche sapiente. «Sono un omicida. E allora? Non se ne troveranno altri tra gli antichi o i contemporanei?». «Sì, mi arricchisco disonestamente. Altri, così facendo, possiedono popoli e città!». «Chi non lo sa quanto lo spergiuro sia peggiore del giuramento?». E poi si inventa lo spergiuro di qualcuno per coprire delitti minori.¹⁴⁵

La favola della civetta, come si evince dal testo citato, dimostra che gli *exempla* (παράδειγματα) addotti dai ricchi non hanno alcun valore, considerazione che ha carattere metaretorico: per Gregorio la retorica deve essere usata a fin di bene, mai come mezzo a sostegno di comportamenti disonesti; contenuto e rettitudine sono sempre superiori a elaborazione formale e vane parole¹⁴⁶.

Un'altra favola che propone considerazioni di carattere metaretorico è quella dell'aquila nell'epistola 51: il pennuto del μῦθος simboleggia come andrebbe scritta una lettera, ovvero senza troppi orpelli retorici così da essere quanto più conforme possibile a natura (ὄτι ἐγγυτάτω τοῦ κατὰ φύσιν)¹⁴⁷.

4.3. La favola come strumento di riflessione metaletteraria

Dal modo in cui sono introdotti alcuni μῦθοι si possono ricavare considerazioni di ordine metaletterario su come Gregorio concepisca la favola. Per lui, essa è un genere letterario popolare e piacevole, la cui natura scherzosa contribuisce ad abbassare i toni di un discorso divenuto troppo serio¹⁴⁸. Tuttavia, ciò non implica che sia priva di dignità letteraria, come emerge dall'orazione 26 (§ 10):

¹⁴⁵ Trad. di C. Crimi (in Moreschini *et al.* 1994).

¹⁴⁶ Gregorio stesso dichiara di essere disposto a sacrificare orpelli retorici e stile a favore del contenuto: εἰ μὲν γὰρ οὐδέν εἰσιν οἱ γεγραμμένοι | λόγοι, τοσοῦτον πῶς ἐπαιζόμεν χρόνον | ἢ πῶς θαλάσσης ψάμμον ἠρίθμουν μάτην, | νύκτας συνάπτων ἡμέραις ἐν τοῖς πόνοις, | ὡς ἂν τις ἔλθοι εἰς γε ρυτίδας λόγος; | εἰ δ' εἰσιν ὡσπερ εἰσιν, εὖ γεγραμμένοι, | μὴ ὄφθ ἀράχνηαι τὸν δικαίων τοὺς πόνους. | πέξευέ μοι τὴν λέξιν, ἀγροικοστόμει, | οὐδὲν διοίσου· οἶδα καὶ βαίνειν κάτω (*Carm.* 2, 1, 12, 288-296; testo di Meier 1989). Inoltre, egli non esita a definire spregiativamente come sofismi gli artifici retorici usati a fin di male: cf. *Carm.* 1, 2, 28, 234.

¹⁴⁷ Il valore metaretorico di questo *exemplum* è valorizzato anche da Conte 2017, 8: «Gregorio [...], nell'enunciare il principio dell'opportuna modestia, a conclusione della lettera a Nicobulo sui precetti epistolari, riferisce un altrimenti ignoto apologo dell'aquila, che unica tra gli uccelli rivela di possedere quale 'somma beltà [...] il non credere d'esser bella affatto'».

¹⁴⁸ Cf. § 2.2.2.

τάχα με γέροντα καὶ μυθολόγον νομίζετε, ἄν καὶ ὑμῖν ταύτην γνωρίσω· γνωριστέον δ' οὖν, ἐπεὶ καὶ τὴν Γραφὴν οἶδα πολλάκις τοιοῦτοις χρωμένην εἰς σαφεστέραν δῆλωσιν.

Voi forse crederete che io sia diventato un vecchio che ama raccontare storielle, ma, comunque, voglio farvi conoscere questa: bisogna conoscerla, infatti, perché io so che spesso la Scrittura si serve di simili espedienti per esprimersi in maniera più chiara.

Non solo Gregorio riconosce alla favola una funzione chiarificatrice (εἰς σαφεστέραν δῆλωσιν)¹⁴⁹, ma soprattutto ne ammette la dignità letteraria affermando che essa è attestata anche nella Bibbia: la menzione della *summa auctoritas* ratifica il prestigio e l'utilità del μῦθος, a cui il Cappadocce può quindi indulgere con piacere¹⁵⁰.

MARCO SETTECASE
Università di Bologna
settecase.marco@hotmail.it

ABBREVIAZIONI

Felten	J. Felten (ed.), <i>Nicolai Progymnasmata</i> , Lipsiae 1913.
Floridi	L. Floridi (a cura di), Stratone di Sardi, <i>Epigrammi. Testo critico, traduzione e commento</i> , Alessandria 2007.
Floridi	L. Floridi (a cura di), Lucillio, <i>Epigrammi. Introduzione, testo critico, traduzione e commento</i> , Berlin - Boston 2014.
Foerster	R. Foerster (ed.), <i>Libanii opera</i> , VIII, <i>Progymnasmata, Argumenta orationum Demosthenicarum</i> , Lipsiae 1915.
Rabe	H. Rabe (ed.), <i>Hermogenis opera</i> , Lipsiae 1913.
Spengel	L. Spengel (ed.), <i>Rhetores Graeci</i> , II, Lipsiae 1854.
West	M.L. West (ed.), <i>Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati</i> , II, <i>Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora adespota</i> , Oxonii 1972.
West	M.L. West (ed.), <i>Carmina Anacreontea</i> , Lipsiae 1984.

BIBLIOGRAFIA

Agosti 2009	G. Agosti, Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale, <i>CrSt</i> 31 (2009), 313-335.
Bernardelli 2000	A. Bernardelli, <i>Intertestualità</i> , Firenze 2000.

¹⁴⁹ Cf. § 4.1. Sulla gravidanza dell'aggettivo σαφεστέραν, invece, cf. n. 116.

¹⁵⁰ Cf. *Carm.* 1, 2, 28, 232-234 e 2, 1, 12, 698-700.

- Bernardelli 2013 A. Bernardelli, *Che cos'è l'intertestualità*, Roma 2013.
- Bernardi 1995 J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)*, Paris 1995.
- Beuckmann 1988 U. Beuckmann (hrsg.), Gregor von Nazianz, *Gegen die Habsucht (Carmen 1,2,28). Einleitung und Kommentar*, Paderborn 1988.
- Castelli 2005 C. Castelli, Gregorio di Nazianzo nell'*Epitafio per Basilio il Grande*, in I. Gualandri - F. Conca - R. Passarella (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, 371-389.
- Ciccarese 2002 M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, I, *Agnello-gufo*, Bologna 2002.
- Ciccarese 2007 M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, II, *Leone-zanzara*, Bologna 2007.
- Conte 2017 A. Conte (a cura di), Gregorio Nazianzeno, *Epistole*, Roma 2017.
- Conte - Barchiesi 1989 G.B. Conte - A. Barchiesi, Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, *La produzione del testo*, Roma 1989, 81-114.
- Coulie 1985 B. Coulie, *Les richesses dans l'œuvre de Saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique*, Louvain-la-Neuve 1985.
- Crimi 2012 C. Crimi, La dimensione pubblica del silenzio in Gregorio Nazianzeno, in *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, Augustinianum, 6-8 maggio 2010)*, Roma 2012, 389-396.
- Crimi - Costa 1999 C. Crimi - I. Costa (a cura di), Gregorio Nazianzeno, *Poesie*, II, Roma 1999.
- Cultraro - Torelli 2009 M. Cultraro - M. Torelli, Status femminile e calzature, *Ostraka* 18 (2009), 175-192.
- Demoen 1996 K. Demoen, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Turnholt 1996.
- Demoen 1997 K. Demoen, A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical *Exemplum* in Ancient and Imperial Greek Theory, *Rhetorica* 15, 2 (1997), 125-158.
- Floridi 2014 L. Floridi (a cura di), Lucillio, *Epigrammi. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Berlin - Boston 2014.
- Gallay 1964-1967 P. Gallay (éd.), Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, Paris 1964-1967.
- Gangloff 2002 A. Gangloff, Mythes, fables et rhétorique à l'époque impériale, *Rhetorica* 20, 1 (2002), 25-56.
- Giangrande 1967 G. Giangrande, 'Arte Allusiva' and Alexandrian Epic Poetry, *CQ* 17, 1 (1967), 85-97.

- Gnilka 1984 C. Gnilka, *ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, I, Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel - Stuttgart 1984.
- Knecht 1972 A. Knecht (hrsg.), Gregor von Nazianz, *Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick, und Kommentar*, Heidelberg 1972.
- Kurmann 1988 A. Kurmann, Gregor von Nazianz, *Oratio 4, Gegen Julian. Ein Kommentar*, Basel 1988.
- Lausberg 1960 H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik, I*, München 1960.
- Lefherz 1958 F. Lefherz, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, Bonn 1958 (Diss.).
- Lugaresi 1993 L. Lugaresi (a cura di), Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata, Orazione IV*, Firenze 1993.
- McDermott 1938 W.C. McDermott, *The Ape in Antiquity*, Baltimore 1938.
- Meier 1989 B. Meier (hrsg.), Gregor von Nazianz, *Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Paderborn 1989.
- Milovanovic-Barham 1997 C. Milovanovic-Barham, Gregory of Nazianzus: *Ars Poetica* (In suos versus: Carmen 2.1.39), *J ECS* 5, 4 (1997), 497-510.
- Migne 1857 J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* (SG), XXXVII, Lutetiae Parisiorum 1857.
- Mordeglia 2016 C. Mordeglia, Lo stile della favola esopica. Il caso di Fedro e Aviano e dei loro rifacimenti tardoantichi e mediolatini, *Maia* 68, 3 (2016), 735-765.
- Moreschini 1986 C. Moreschini (a cura di), Gregorio Nazianzeno, *I cinque discorsi teologici*, Roma 1986.
- Moreschini 2006 C. Moreschini, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Brescia 2006.
- Moreschini *et al.* 1994 C. Moreschini - I. Costa - C. Crimi - G. Laudizi (a cura di), Gregorio Nazianzeno, *Poesie*, I, Roma 1994.
- Moreschini *et al.* 2012 C. Moreschini - C. Sani - M. Vincelli - C. Crimi (a cura di), Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Milano 2012.
- Nisbet - Hubbard 1978 R.G.M. Nisbet, M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes*, II, Oxford 1978.
- Norris 1998 F.W. Norris, The Theologian and Technical Rhetoric: Gregory of Nazianzus and Hermogenes of Tarsus, in J. Petruccione (ed.), *Nova and Vetera: Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton*, Washington 1998, 84-95.
- Pasquali 1994 G. Pasquali, Arte allusiva, in C.F. Russo (a cura di), *Giorgio Pasquali. Pagine stravaganti di un filologo*, II, Terze

- pagine stravaganti, Stravaganze quarte e supreme*, Firenze 1994, 275-282.
- Pirovano 2013 L. Pirovano, *I progymnasmata nelle Etymologiae di Isidoro*, in L. Cristante - T. Mazzoli (a cura di), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, V, Trieste 2013, 235-265.
- Radford Ruether 1969 R. Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969.
- Regali - Caciagli - De Sanctis 2016 M. Regali - S. Caciagli - D. De Sanctis, s.v. Scimmia, in *Lessico del comico*, 2016, <http://www.lessicodelcomico.unimi.it/>.
- Rosenmeyer 1992 P.A. Rosenmeyer, *The Poetics of Imitation: Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge 1992.
- Rodríguez Adrados 1999-2003 F. Rodríguez Adrados, *History of the Graeco-Latin Fable*, Leiden 1999-2003.
- Settecase 2018 M. Settecase, Storia e fortuna di una similitudine nazianzenica: οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἄοριστον, *Philologus* 162, 2 (2018), 291-315.
- Settecase c.d.s. M. Settecase, Gregorio Nazianzeno, *Carm.* 1.2.26. Edizione critica, commento testuale e parafrasi bizantine inedite, *Prometheus* c.d.s.
- Sternbach 1935 L. Sternbach, De cornicula Horatiana, in *Commentationes Horatianae*, Cracoviae 1935, 158-212.
- Storin 2011 B.K. Storin, In a Silent Way: Asceticism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus, *J ECS* 19, 2 (2011), 225-257.
- Thomas 1986 R.F. Thomas, Virgil's Georgics and the Art of Reference, *HSPb* 90 (1986), 171-198.
- van Dijk 1997 G.-J. van Dijk, *Αἴτιοι, Λόγοι, Μῦθοι: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden 1997.
- Werhahn 1953 H.M. Werhahn (ed.), *Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίωv*, Wiesbaden 1953.