

# Studi di poesia greca tardoantica

a cura di  
Daria Gigli Piccardi e  
Enrico Magnelli



ADRIANO UNIVERSITÀ  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

STUDI E TESTI  
di Scienze dell'Antichità

31

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE  
DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA



# STUDI DI POESIA GRECA TARDOANTICA

Atti della Giornata di Studi  
Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012

a cura di  
DARIA GIGLI PICCARDI ed ENRICO MAGNELLI

FIRENZE UNIVERSITY PRESS  
2013



Studi di poesia greca tardoantica : atti della giornata di studi università degli studi di firenze, 4 ottobre 2012 / a cura di Daria Gigli Piccardi e Enrico Magnelli. – Firenze : Firenze University Press, 2013.

(Studi e Testi di Scienze dell'Antichità ; 31)

<http://digital.casalini.it/9788866554882>

ISBN 978-88-6655-487-5 (print)

ISBN 978-88-6655-488-2 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

*Certificazione scientifica delle Opere*

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

*Consiglio editoriale Firenze University Press*

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M. Verga, A. Zorzi.

© 2013 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy

<http://www.fupress.com>

Printed in Italy

## GLI AUTORI

**Idalgo Baldi** si è laureato presso l'Università degli Studi di Firenze e ha conseguito il dottorato di ricerca in filologia greca e latina presso la medesima sede con una tesi sugli *Inni* di Sinesio (ora pubblicata nei "Beiträge zur Altertumskunde": *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, Berlin-Boston 2011). Autore di vari studi su Sinesio e sulla poesia tardoantica, lavora attualmente presso l'Università di Roma "La Sapienza" al progetto *Codices Graeci Antiquiores*.

**Cristiano Berolli**, laureatosi presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sul poemetto *Ai sofferenti* di Dorotheos (*P. Bodmer XXXIV*, da lui riedito in "APapyrol" 25, 2013, 83-173), è dottorando di ricerca in scienze dell'antichità presso l'Università degli Studi di Udine. Si occupa di agiografia greca tardoantica e protobizantina, analizzando in modo particolare gli aspetti formali che caratterizzano la prosa d'arte tra il V ed il VII secolo d.C.

**Valentina Cecchetti** si è laureata presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sulla lingua delle anonime *Argonautiche Orfiche* ed è dottoranda di ricerca in filologia greca e latina presso la medesima sede. Si occupa di poesia epica ellenistica e tardoantica: attualmente sta lavorando sul testo della *Batracomiomachia* e prepara un nuovo commento alle suddette *Argonautiche Orfiche*.

**Federica Giommoni**, laureatasi presso la sede aretina dell'Università degli Studi di Siena con una tesi sugli epigrammisti minori del *Ciclo* di Agazia, è dottoranda di ricerca in filologia greca e latina presso l'Università degli Studi di Firenze. Si occupa di epigramma tardoantico, in particolare della silloge agaziana, e di eredità della tradizione classica nella produzione epigrammatica bizantina.

**Arianna Gullo**, laureatasi presso l'Università degli Studi di Pisa con una tesi sugli epigrammi funerari di Giuliano d'Egitto, allieva del corso ordinario presso la Scuola Normale Superiore, è perfezionanda in discipline filologiche, linguistiche e storiche classiche presso la medesima istituzione e borsista presso la American Academy in Rome. Il suo principale campo d'indagine è l'epigramma tardoantico: attualmente sta curando l'edizione critica con commento del *corpus* epigrammatico di Giuliano, di Giovanni Barbutalco e di Eratostene Scolastico, e, in collaborazione con Guido Paduano, l'edizione BUR del VII libro dell'*Antologia Palatina*.

**Sara Lanna** si è laureata presso l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" e ha conseguito il dottorato di ricerca in antichità classiche e loro fortuna presso la medesima Università con la tesi *Mesomede, Inno a Physis. Introduzione, testo critico, traduzione e commento* (ora pubblicata nei "Quaderni di SemRom", Roma 2013). Si occupa di letteratura e religione di età imperiale, in particolare di orfismo e culto isiaco.

**Lucia Maddalena Tissi** si è laureata presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sugli inni magici al Sole nei *Papyri Graecae Magicae* (uno dei quali ha riedito e commentato in "APapyrol" 25, 2013, 175-208) e sta attualmente concludendo il dottorato di ricerca in filologia greca e latina presso la stessa sede. Il suo lavoro di ricerca riguarda principalmente la *Teosofia di Tubinga*, della quale sta preparando un commento testuale.

**Francesco Valerio**, laureatosi presso l'Università Ca' Foscari di Venezia con una tesi sui frammenti di Ione di Chio, sta concludendo il dottorato di ricerca in filologia classica presso la medesima Università. Si occupa di poesia greca, in prevalenza elegia ed epigramma, di critica del testo, di paleografia greca e codicologia, di papirologia letteraria, di storia degli studi classici. È autore di *Ione di Chio. Frammenti elegiaci e melici* (Bologna 2013) e di vari articoli e recensioni, e prepara adesso una nuova edizione critica degli epigrammi di Agazia.

**Nicola Zito**, laureatosi presso l'Università degli Studi di Firenze e dottore di ricerca in filologia greca e latina (Università di Firenze – Université de Paris Ouest Nanterre La Défense), si occupa di epica greca tardoantica e in particolare del *Περὶ καταρχῶν* di Massimo, di cui sta curando una nuova edizione critica con commento. È attualmente professore a contratto di lettere antiche e moderne in un liceo francese.

Daria Gigli Piccardi - Enrico Magnelli

## LE RAGIONI DI UN CONVEGNO

ὅπου γὰρ . [ . . . ]ν συντρέχουσιν οἱ λόγοι,  
τὸν ποικίλον νοῦν τῶν ποιητῶν σωφρόνως  
ἔλκουσιν...

(Pamprepio, fr. 3.2-4 Livrea)

Questo volume raccoglie gli atti di una giornata di studi su “La poesia greca tardo-antica” svoltasi il 4 ottobre 2012 presso l’allora Dipartimento di Scienze dell’Antichità, Medioevo e Rinascimento e Linguistica dell’Università di Firenze. L’iniziativa si iscriveva nel quadro delle attività del dottorato fiorentino in Filologie e Linguistica, coordinato da Rita Pierini. È peraltro significativo che gli ideatori e i promotori di essa siano stati due studiosi brillanti ma ancora accademicamente ‘non strutturati’, ossia Lucia Maddalena Tissi, che mentre questo libro prende forma sta giustappunto ultimando la sua dissertazione di dottorato, e Nicola Zito, che aveva conseguito il titolo di dottore di ricerca nel marzo 2012. L’impegno di Lucia e Nicola, assistiti e consigliati da Daria Gigli Piccardi, fece sì che il progetto prendesse forma e giungesse ad un compimento che non esitiamo a definire di alto livello scientifico. Tanto più per questo ci preme sottolineare che, oltre ai due organizzatori, anche tutti gli altri relatori della giornata o erano dottorandi, o lo erano stati fino a poco tempo prima.

Un seminario e i relativi atti dedicati alla poesia imperiale e tardoantica non hanno certo bisogno di giustificazione. Stiamo vivendo un periodo di eccezionale fioritura degli studi dedicati alle ultime fasi di ciò che chiamiamo mondo antico, o mondo classico *lato sensu* (si cita assai spesso la nota “esplosione di tardoantico” che ha dato il titolo a uno studio di Andrea Giardina<sup>1</sup>, e ve n’è ben motivo). Si moltiplicano convegni, iniziative scientifiche e culturali, associazioni accademiche; la rivista programmaticamente chiamata “Antiquité Tardive” ha ormai superato i venti anni di attività e gode, a quanto sembra, di ottima salute. Se c’è una specificità di questo volume, è proprio il fatto che esso è interamente costituito da lavori di studiosi ‘giovani’ (ci si perdoni l’uso di questo epiteto, troppo usato e spesso abusato nel mondo accademico), studiosi cioè che, pur provvisti di ingegno e dottrina, si trovano ancora in una fase non avanzata della loro carriera scientifica. Ciò non è una novità assoluta: se un tempo imprese di questo genere sareb-

<sup>1</sup> A. Giardina, *Esplosione di tardoantico*, “Studi Storici” 40, 1999, 157-180.

bero parse eccentriche, oggi gli incontri di studio che vedono protagonisti dottorandi e giovani ricercatori stanno diventando sempre più frequenti – a nostro avviso, è un bene che sia così. Ma nel nostro caso si tratta precisamente di studiosi per i quali lavorare sulle età post-ellenistiche non è un πάρεργον, bensì costituisce la cifra fondamentale del loro profilo scientifico.

L'iniziativa si articola essenzialmente intorno a tre anime che costituiscono altrettanti aspetti della poesia greca tardoantica: la poesia esametrica, quella innodica e quella epigrammatica, cui segue uno sconfinamento finale nella letteratura bizantina, seppur nelle sue primissime fasi. Si tratta di un percorso per niente scontato, in quanto prende in esame testi che finora sono rimasti un po' ai margini degli studi e da cui dunque c'è da attendersi sviluppi ermeneutici importanti. È il caso del lavoro di Lucia Tissi, dedicato alla poesia oracolare teologica confluita nella raccolta della cosiddetta *Theosophia Tubingensis*, che per quanto sia stata oggetto di due nuove edizioni in anni recenti, ancora attende un commento in grado di rendere conto del suo spessore letterario e dei suoi rapporti con la poesia epica nonniana e post-nonniana. Così anche le cure dedicate ormai da alcuni anni da Nicola Zito al testo astrologico di Massimo di Efeso, al di là dei problemi legati alla *constitutio textus*, in cui qui lo studioso si cimenta, tendono a recuperare un'opera sinora relegata nello spazio di un arido tecnicismo, inserendola invece nel clima culturale neoplatonico, che caratterizza l'entourage dell'imperatore Giuliano, consentendo in tal modo una lettura del *Περὶ καταρχῶν* culturalmente e storicamente più articolata. Molto inoltre c'è da attendersi dallo studio delle *Argonautiche Orfiche*, cui si sta dedicando Valentina Cecchetti, un'opera di controversa interpretazione e che non si sa ancora collocare in un preciso ambiente culturale, caratterizzata da una lingua eccentrica e con un testo tuttora reso incerto da numerosi problemi di non facile soluzione.

Ma trovano posto nel volume anche ambiti più esplorati, come la poesia epigrammatica dei poeti del *Ciclo* di Agazia con un ventaglio di approcci che spazia da questioni di intertestualità, come è il caso dello studio di Francesco Valerio sul debito di Agazia nei confronti di Callimaco, che raccoglie, sistematizza e valorizza i passi in cui è possibile stabilire un rapporto di imitazione fra i due poeti; ad analisi tematiche, come lo studio di Arianna Gullo sugli epigrammi di Giovanni Barbucallo dedicati al terremoto che distrusse Berito a metà del VI secolo, per finire con un testo, come quello di Federica Giommoni, che ha lo scopo di evidenziare l'interazione di retorica e iconografia negli epigrammi e nelle iscrizioni della tarda antichità.

Dell'innodia d'età imperiale è qui rappresentata quella decisamente più controcorrente scritta in metri lirici, quella di Mesomede e di Sinesio, caratterizzate entrambe, seppur a livelli di diversa intensità e complessità, da venature filosofiche, per mano di due giovani specialisti in materia. Sara Lanna

propone una rilettura dell'*Inno a Iside* di Mesomede: offrendo una nuova sistemazione ai problemi testuali di non facile soluzione che tormentano i versi centrali del componimento, ne evidenzia l'afflato iniziatico. Idalgo Baldi, di cui abbiamo già potuto apprezzare l'importante monografia dedicata alle vicende testuali del corpus degli *Inni* del vescovo di Cirene, si cimenta qui con un problema contenuto nella preghiera dell'inno VII: con un'analisi trasversale che mette a frutto alcune epistole sinesiane, giunge a dare una soluzione convincente al problema relativo all'identificazione dei parenti per i quali si chiede la protezione divina nei versi in esame.

Conclude il volume uno studio in cui Cristiano Berolli si confronta con un testo di Giorgio di Pisidia – non nelle vesti più consuete del poeta, ma in quelle meno note di prosatore – alla ricerca di tracce di *colores* poetici, vere gemme nel tessuto linguistico di una prosa peraltro segnata dai modi della retorica. Così l'*Encomio di S. Anastasio* finisce per essere un esempio significativo dell'agiografia antiquaria dell'epoca di Eraclio, tutta tesa ad una riscrittura che guarda più ad impreziosire che a valorizzare dei modelli di santità.

Tutti questi contributi che, come abbiamo visto, spaziano da problematiche critico-testuali ad altre più propriamente storico-letterarie, sono contraddistinti da solidità di metodo ed evidenziano in modo inequivocabile la preparazione di questi giovani studiosi nell'ambito della tarda antichità. Un'età questa che chiede di essere finalmente compresa nella sua specificità culturale; a questo proposito riteniamo stimolante e proficuo il riconoscimento di una certa percezione della classicità che sarà propria di altri momenti della storia, ugualmente affascinati dall'ellenismo.

Per questi autori alle soglie dell'età bizantina la mimesi, principio incontrastato di tutta la letteratura greca, non è un gioco sofisticato fine a se stesso al riparo delle mura di una biblioteca, bensì uno ζῆλος, un impulso che implica uno spirito di emulazione e un'ammirazione incondizionata nei confronti della cultura del passato, in grado di promuovere socialmente chi scrive, e capace altresì di conferirgli la convinzione di far parte di una catena di eccellenza, che dalle altezze dei 'classici' si riverbera sugli imitatori e infine su chi li ascolta, in una sorta di teatro metatemporale in cui si consuma un dotto agone (per riprendere una bella immagine dello Ps.-Longino, *Subl.* 14). Emblematico da questo punto di vista è l'ambiente culturale della Scuola di Gaza, così come emerge dalle *Anacreontee* di Giovanni, in cui poeta e pubblico si intendono per mezzo di un codice cifrato dove aleggia continuamente la nostalgia del mito, simbolo di un'élite tutta rivolta al passato e che nell'accentuazione del preziosismo stilistico trova un appagamento prettamente estetico. Un ambiente parnassiano *ante litteram* potremmo dire, alla ricerca di una bellezza nascosta dietro le cose – come ormai recita la

nuova visione del bello delineata da Plotino – e che si detta regole che invitano a fruire dell'artificio più che della natura (si pensi a Joris-Karl Huysmans e al suo *À rebours*); e allora si capirà meglio la predilezione tipica di quest'epoca per la descrizione di opere d'arte e per l'uso di metafore teatrali: la vita viene colta nel momento in cui è già rappresentata in forme artistiche.

Anche in campo religioso va colta la specificità di quest'epoca: l'affermarsi del cristianesimo porta, anche in chi si arrocca in mezzo ai valori del vecchio mondo, un modo nuovo di percepire le divinità del pantheon greco: si poté essere tentati di sovrapporre ed assimilare per quanto era possibile i vecchi dèi al dio cristiano, oppure di evocarli sulla via di un esilio (come accade nella poesia oracolare teologica tardoantica) che sarà ancora cantato come tale con varie sfumature e finalità dai poeti romantici.

Un'epoca nuova, dunque, capace anche di formulare progetti culturali di alto livello, come quello delineato da Sinesio di Cirene nel *Dione*, pervaso da un'aspirazione a rivisitare la *paideia* classica nel segno di un'unità di letteratura, scienza e filosofia, che non si può spezzare se non al prezzo di formare soltanto dei tecnici e degli esperti e non degli intellettuali che siano prima di tutto uomini. Un progetto culturale che potrebbe essere visto come il primo atto di un umanesimo a venire.

\*

Rivolgiamo un sincero ringraziamento a Lucia Tissi e a Nicola Zito, che hanno concepito questa iniziativa e ne sono stati l'anima e la forza motrice: senza il loro operato e il loro costante entusiasmo, essa non si sarebbe mai tradotta in realtà. Ringraziamo tutti i partecipanti per la loro amichevole disponibilità non meno che per la qualità dei loro contributi; ringraziamo Rita Pierini e Concetta Bianca, che hanno favorito in ogni modo questo progetto, ed Angelo Casanova, che ha dato un contributo determinante alla pubblicazione del presente volume. Siamo lieti che questa giornata di studi abbia avuto luogo proprio a Firenze, dove l'attenzione per la letteratura greca tardoantica – ma potremmo parlare anche del latino, della storia e dell'archeologia – attraversa un periodo di particolare rigoglio: basti pensare ai pionieristici studi sulla *Parafrasi* nonniana portati avanti da Enrico Livrea e dalla sua scuola, nonché alla recente edizione BUR delle *Dionisiache*<sup>2</sup>. Siamo tuttavia ancor più contenti che all'iniziativa abbiano aderito studiosi di altri atenei (Pisa, Roma, Venezia; Cristiano Berolli è di formazione fiorentina, ma frequenta ora il dottorato a Udine), segno tangibile di quanto sia ormai diffuso l'interesse per un *Graecarum litterarum hortus* non più ritenu-

<sup>2</sup> Uno dei quattro curatori vive e lavora da tempo in quel di Pisa, ma la prima fase della sua formazione scientifica si svolse qui, e qui egli è sempre di casa.

to *emoriens*<sup>3</sup> bensì apprezzato nella sua costante evoluzione. E ciò che più conta, siamo felici di sottolineare quanta ricchezza di idee vi sia ancora – nonostante le molteplici difficoltà che tutti conosciamo fin troppo bene – nel dottorato di ricerca dell’università italiana. Perché per i dottorandi, e in generale per chi è loro vicino dal punto di vista dell’anagrafe e da quello del curriculum, configurarsi come attivi produttori di risultati scientifici di prim’ordine è un diritto ancor prima che un naturale approdo. Finché vi sarà la possibilità che ciò avvenga, avremo ragione di non essere troppo pessimisti sul futuro dei nostri studi.

Firenze, ottobre 2013.

<sup>3</sup> “Ultimam emorientis Graecarum litterarum horti rosam haud inepte dixeris” (*l’Ero e Leandro* di Museo secondo un celebre giudizio di Hermann Koechly, *De Musaei grammatici codice Palatino*, Heidelbergae 1865, vii).





Valentina Cecchetti

LA PRESENZA DI ATENA IN *ORPH. ARG.* V. 31

In un periodo incerto compreso presumibilmente tra la fine del IV e la prima metà del V sec. d.C., un poeta anonimo decide di condensare in soli 1376 versi la storia dell'impresa argonautica, da tempo inesplorata dalla poesia epica e narrata invece ampiamente e con straordinaria ricchezza di sfumature da Apollonio Rodio. Le misteriose *Argonautiche Orfiche* (*AO*), molto spesso indicate come prodotto di un poeta poco abile e privo di ispirazione, si aprono, prima della narrazione vera e propria, con un ampio proemio (vv. 1-55) che include, immediatamente dopo la tradizionale invocazione alla divinità (vv. 1-6), una sezione catalogica in cui il narratore, che si presenta niente di meno che sotto le spoglie del mitico cantore Orfeo, elenca con accenni piuttosto sommari una serie di opere che dovevano appunto circolare sotto tale pseudonimo e che appartenevano ad una fase letteraria considerata ormai superata in vista di una composizione completamente nuova quale la narrazione argonautica. Ci troviamo dinanzi ad un nucleo estremamente ricco di riferimenti non solo alla figura stessa di Orfeo, ma soprattutto a riti misterici e a cerimonie di iniziazione che dovevano in qualche modo esser connessi a tali scritti del passato (si notino le parole dell'anonimo ai vv. 10-11: φρικώδεα κῆλ' ἐπίφασκον, / [...] μεγάλη' ὄργια μύσταις).

Nel corso degli anni, gli studiosi che si sono cimentati nell'analisi del poema hanno a più riprese tentato di sfruttare le molteplici indicazioni contenute nel catalogo per fornire un profilo e soprattutto una collocazione cronologica all'anonimo autore, senza però concentrarsi su quella che sembra essere la necessità fondamentale, ossia la comprensione dell'effettiva natura e della funzione di questa sezione. Voglio a tal proposito ricordare le parole di Martin West<sup>1</sup>, che pur essendosi occupato in modo molto limitato delle *AO* nella sua importante monografia, centra perfettamente il punto della questione: "What he (*scil.* il poeta anonimo) means in detail is not always clear, but the general picture resembles the one we have constructed for ourselves by studying the fragments. If we could identify all the poems and date the *Argonautica*, we should have an exact record of the state of Orphic literature as seen by one person at a known epoch; but the first can never be done, and the second has not been done yet". Cercare di dare un riferimento preciso e concreto ad ogni dato del catalogo si rivela senza dubbio un'impresa estremamente complessa e per questo tentare di sfruttare simili elementi per for-

<sup>1</sup> West 1983, 138.

nire un'identità certa al poeta non è forse la soluzione più congeniale. D'altro canto lo sforzo nell'analisi dei singoli elementi della sezione risulterebbe oltremodo prezioso per la comprensione dei reali intenti dell'anonimo autore. Nel complesso dei tentativi che sono stati effettuati, per lo più con scarso successo, in questa direzione, ritengo tuttavia doveroso ricordare quelli di Raffaele Luiselli<sup>2</sup> e di Oliver Schelske<sup>3</sup>, forse gli unici che abbiano preso posizioni ben definite – seppur molto distanti tra loro – in merito alla funzione del catalogo. Il primo mette in luce la svolta nell'esperienza letteraria del poeta Orfeo: se fino a quel momento si era esclusivamente dedicato a poesia di carattere religioso (e pertanto la possessione divina da parte di Apollo e Dioniso poteva considerarsi stimolo necessario alla creazione e dunque alla rivelazione di tali contenuti), da quel momento in poi egli si sarebbe occupato di un soggetto completamente diverso e nuovo, la profana saga argonautica, con il preciso obiettivo di ottenere fama in qualità di poeta (cfr. *AO* 3 σὺ δέ μοι κλέος ἐσθλὸν ὀπάσσαις). L'anonimo rinuncia dunque in qualche modo al passato per votarsi completamente a questa nuova fatica letteraria<sup>4</sup>. Schelske al contrario sottolinea come non esista un netto contrasto tra l'Orfeo del passato (che ricordiamo, era spinto dal κέντρον di Bacco e Apollo e la cui esperienza è enucleata nel proemio) e l'attuale Orfeo argonauta, bensì un cambiamento del contesto in cui tale personaggio opera, con la persistenza di alcuni aspetti dell'esperienza anteriore in quella presente. Lo studioso, con una nutrita serie di paralleli con testi religiosi orfici (in particolare laminette) e filosofici neoplatonici, mostra dunque come l'eroe Orfeo non abbia lasciato alle proprie spalle il ruolo di τελεστής e avanza l'ipotesi completamente nuova di una rilettura allegorica delle *AO*, posizione chiaramente ben distante da quella di un Orfeo 'laico' sostenuta da Luiselli.

Ciò che possiamo affermare con sicurezza in merito alla sezione proemiale è di avere a che fare con un nucleo originale, non tanto per il suo valore chiaramente programmatico, quanto perché, all'interno di un'opera qualitativamente non molto brillante, esso rappresenta uno dei rari casi curati e dettagliati in cui l'anonimo sembra 'tradirsi' e lasciar in certo modo parlare il proprio *ego* anziché quello del cantore che si trova ad impersonare. Egli è sempre piuttosto attento a rispettare la fisionomia del personaggio mitico, ma in questi versi pare riecheggiare la sua voce, proprio nel momento in cui, in

<sup>2</sup> Luiselli 1993.

<sup>3</sup> Schelske 2011, 20-28, 42-51.

<sup>4</sup> In realtà, com'è evidente dalla lettura complessiva del testo, il poeta dissemina la narrazione di molteplici motivi ascrivibili proprio alla sfera puramente rituale e misterica, ad esempio l'iniziazione degli eroi ai misteri di Samotraccia (vv. 466-470), i riti di propiziazione di Rea sul Dindimo (vv. 601-617), etc. Come Luiselli 1993, 299, anche Hunter 2005 riconosce qui un contrasto tra passato e presente.

esordio, chiede ad Apollo di ottenere successo letterario, desiderio che non avrebbe avuto bisogno di esprimere nel caso in cui a parlare fosse il vero Orfeo, ormai giunto al termine di una vita costellata di imprese che lo renderebbero immortale. Inoltre, l'impressione immediata che sorge dalla lettura complessiva del passo è che l'anonimo abbia intessuto qui una trama dagli evidenti connotati orfico-dionisiaci. Nell'elencare gli scritti del passato che, come si è precisato, avevano un legame diretto con la sfera rituale, si menzionano in effetti figure come Dioniso, i Titani, la Μήτηρ ὄρεια, Demetra, Persefone, i Cureti, i Coribanti, dunque costanti protagonisti dei miti orfico-dionisiaci più noti, dalle *Baccanti* euripidee alle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli. Partendo da questa fondamentale considerazione, ho ritenuto necessario riportare un'ampia porzione del quadro proemiale, su cui si fonderà l'analisi del problema che ho deciso di affrontare in questa sede.

Νῦν γάρ σοι, λυροεργέ, φίλον μέλος ἀείδοντι  
 θυμὸς ἐποτρύνει λέξαι τὰ περ οὐ ποτε πρόσθεν  
 ἔφρασ', ὅταν Βάκχοιο καὶ Ἀπόλλωνος ἄνακτος  
 κέντρῳ ἐλαυνόμενος φρικώδεα κῆλ' ἐπίφασκον, 10  
 θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἄκη, μεγάλ' ὄργια μύσταις·  
 (...)

Βριμοῦς τ' εὐδυνάτοιο γονάς, ἠδ' ἔργ' αἰδηλα  
 Γιγάντων, οἱ λυγρὸν ἀπ' Οὐρανοῦ ἐστάξαντο,  
 σπέρμα γονῆς τὸ πρόσθεν, ὅθεν γένος ἐξεγένοντο  
 θνητῶν οἱ κατὰ γαίαν ἀπείριτον αἰὲν ἔασι· 20  
 τιθεῖαν τε Ζηνός, ὄρεσσιδρόμου τε λατρεῖαν  
 Μητρός, ἃ τ' ἐν Κυβέλοις ὄρεσιν μητίσατο κούρη  
 Φερσεφόνην περὶ πατρός ἀμαιμακέτου Κρονίωνος·  
 Κασμίλου τε καὶ Ἡρακλέος περίφημον ἄμυξιν,  
 ὄργια τ' Ἰδαίων, Κορυβάντων τ' ἄπλετον ἰσχύν· 25  
 Δήμητρός τε πλάνην καὶ Φερσεφόνης μέγα πένθος,  
 Θεσμοφόρος θ' ὡς ἦν· ἠδ' ἀγλαὰ δῶρα Καβείρων,  
 χρησμούς τ' ἀρρήτους Νυκτὸς περὶ Βάκχου ἄνακτος,  
 Λῆμνόν τε ζαθέην ἠδ' εἰναλίην Σαμοθράκην·  
 αἰπεινήν τε Κύπρον καὶ Ἀδωναίην Ἀφροδίτην, 30  
 ὄργια Πραξιδίκης καὶ ὄρεινῆς νύκτας Ἀθηλῆς·  
 θρήνους τ' Αἰγυπτίων καὶ Ὀσίριδος ἱερὰ χύτλα.

Ai vv. 7-11 il poeta lascia intendere di voler abbandonare quei φρικώδεα κῆλα che ha rivelato al suo discepolo Museo in passato, ossia quegli scritti tradizionalmente legati alla dimensione religiosa qui menzionati tramite la ben nota immagine della poesia come freccia, che trova un parallelo senza dubbio molto noto, anche se dalla valenza non totalmente identica, in Pi. P.

1.12 κῆλα δὲ καὶ / δαιμόνων θέλγει φρένας κτλ. Quanto alla definizione di questi dardi come φρικώδεα, epiteto solitamente tradotto in modo molto generico con “terribili” senza che sia stata però fornita una spiegazione davvero convincente dell’espressione, vedrei qui un’allusione alla sensazione di brivido e tremore che gli iniziati provano nel contesto delle cerimonie mistiche alle quali appunto si fa riferimento negli scritti orfici menzionati nel catalogo<sup>5</sup>. I vv. 12-46 comprendono dunque l’elenco di queste opere al caso accusativo, dipendenti dall’ἐπίφασκον del v. 10: dopo l’abbozzo di una cosmo-teogonia (vv. 12-16), il narratore prosegue accennando alle vicende di varie divinità e figure mitiche, con riferimenti essenziali a cerimonie di carattere misterico (vv. 17-32); nella parte successiva sembra poi far allusione ad opere di carattere divinatorio e purificatorio (vv. 33-39), alla *katàbasis* (vv. 40-42), ed infine alla nota esperienza in Egitto (vv. 43-45). Si presti attenzione in particolare ai vv. 25-32: dopo aver parlato di vari riti, come quelli legati ai Cabiri/Coribanti (che sono diffusamente assimilati, nella tarda antichità e non solo)<sup>6</sup>, alle isole di Lemno, Samotracia e Cipro, alla particolare Afrodite Ἀδωνάϊη, al v. 31 il poeta menziona gli ὄργια Πραξιδίκης καὶ ὀρεινῆς νύκτας Ἀθηλῆς. Questo il testo fornito da Francis Vian<sup>7</sup>, che oltre ad essere l’ultimo editore di indubbia autorevolezza dell’opera, rappresenta anche l’ultimo dei tanti studiosi che nel corso dei secoli hanno modificato questo verso contraddistinto da non pochi problemi esegetici. Ben differente infatti il testo trasmesso in origine dai manoscritti: ὄργια Πραξιδίκης καὶ ἀρείνης νυκτὸς ἀθήνης, letteralmente “i misteri di Prassidice e di Atena di quercia di notte”, che ha subito cambiamenti in modo più o meno significativo proprio nella sua seconda sezione, data la difficoltà a fornire una spie-

<sup>5</sup> L’ipotesi fu già avanzata da Luiselli 1993, 274-279. Si osservi anche la menzione al v. 467 di ὄργια φρικτὰ θεῶν ἄρρητα βροτοῖσιν a proposito dei misteri di Samotracia. Per l’aggettivo riferito al brivido e al tremore in contesto religioso cfr. Plu. *TG* 21 τὸ ἀγιώτατον καὶ φρικωδέστατον ἐν τῇ πόλει τῶν ἱερῶν ἀποκαλοῦντες; Aristid. *Or.* 22.2 (p. 28.10-11 Keil), che a proposito di Eleusi dice πάντων, ὅσα θεῖ ἄνθρωποις, ταῦτ’ὄν φρικωδέστατόν τε καὶ φαιδρότατον. Plu. fr. 178 Sandbach cita inoltre τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος, mentre in *h.Cer.* 118-211, per descrivere lo stato d’animo di Metanira dinanzi all’epifania di Demetra, il poeta parla di αἰδῶς, σέβας e δέος, reazioni spesso menzionate nel contesto dei rituali misterici.

<sup>6</sup> I Cureti, i Cabiri, i Coribanti, i Dioscuri e i Dattili Idei sono figure molto simili tra loro e pertanto frequentemente interscambiate, cfr. Str. 10.3 con Immisch 1894. Per un contesto molto vicino a quello delle AO si vedano *Orph. H., Proem.* 20-22, *H.* 38.20-21, 39.3 (in quest’ultimo il Coribante viene chiamato νυκτερινὸν Κουρήτα); Eur. *Ba.* 120-134, con sincretismo tra Cureti e Coribanti, oltre che tra Creta e Frigia nel coro della parodo; Nonn. *D.* 3.62-76, in cui la descrizione della danza dei Coribanti è direttamente influenzata da quella dei Cureti cretesi.

<sup>7</sup> Vian 1987, 76.

gazione a questa misteriosa Atena di quercia coinvolta in cerimonie notturne e accostata alla figura di Prassidice.

Se inizialmente le trasformazioni sono state lievi, come nel caso di Gesner (1764, 14-15), che discute la possibilità di accettare la lezione di **B**<sup>7p</sup> ἀρείης, inserendo dunque un comune epiteto della dea, successivamente, lasciando da parte le scelte di Hermann e Abel che, nonostante alcuni spunti senza dubbio interessanti, non possono essere accolte nel testo<sup>8</sup>, gli interventi sono stati sicuramente più invasivi. Citiamo ad esempio Sitzler (1886, 163), che pensando al ruolo fondamentale di Atena nell'episodio della Gigantomachia propone Ἀρείης ἄρκος Ἀθήνης, ipotesi scartata da Vian in quanto, nonostante la verisimiglianza paleografica e la presenza del termine ἄρκος in *AO* 587<sup>9</sup>, l'anonimo menziona nella sezione catalogica miti ben più particolari e rari rispetto ad una tradizionale Gigantomachia. Se poi, poco più di quarant'anni dopo, l'editore Dottin (1930, LXII-LXIII; 4) pone tra *crucis* il testo dei manoscritti limitandosi a ricordare gli interventi precedenti, nel 1981 Vian compirà un passo ben più radicale eliminando definitivamente la presenza di Atena dal verso e introducendovi un'identità apparentemente molto misteriosa, Athelê. Cerchiamo di capire chiaramente le cause che lo hanno condotto ad una simile scelta<sup>10</sup>. Lo studioso giustifica tale sostanziale modifica facendo appello ad un passo di Athenag. *Leg.* 20.2 (che riguarda la teogonia 'ieronimiana', cfr. fr. 69-89 Bernabé) in cui Ἀθηλᾶ è nome di una Persefone mostruosa nata dall'unione di Demetra e Zeus ofiomorfi, che non fu allattata dalla madre proprio a causa del suo aspetto. La presenza di questa figura nel testo sarebbe dunque, secondo il parere di Vian, perfettamente naturale a fianco di Πραξιδική, che in *Orph. H.* 29.5 e in una tavoletta di imprecazione di Cirene del III sec. a.C.<sup>11</sup> altro non è che un'ipostasi di Perse-

<sup>8</sup> Tanto Hermann 1805, 19, che Abel 1885, 4, accolgono in luogo di νυκτός la lezione uscita dall'*atelier* di Giorgio e Demetrio Moschos μητρός, che, come nota giustamente Vian (1981, 139), il quale si è occupato in modo egregio dello studio della tradizione manoscritta delle *AO* (1979), risulta però priva di autorità in quanto tratta da manoscritti corretti e contaminati e pertanto da considerare una semplice congettura. In dettaglio, Hermann aveva fortemente modificato il testo proprio in funzione di tale lezione, proponendo in sede di commento ὀρεινῆς μητρός ἀπήνην e pensando dunque ad un preciso riferimento al carro che, in occasione delle cerimonie misteriche legate alla Madre – cioè Demetra – trasportava coperti da un velo gli oggetti sacri. Abel pensa invece a ὀρεινῆς μητρός ἄθυρμα, dunque agli oggetti, gli ornamenti che dovevano esser impiegati nell'ambito cerimoniale legato a tale divinità. La congettura di Hermann ὀρεινῆς, accolta peraltro da Vian e su cui si avrà modo di tornare in seguito, risulta dunque in tal caso motivata dall'allusione alla Madre.

<sup>9</sup> In *Orph. H.* 32.12 si allude semplicemente all'episodio della Gigantomachia.

<sup>10</sup> Le motivazioni della congettura sono illustrate per la prima ed unica volta in Vian 1981, 139.

<sup>11</sup> Jordan 1986, 150: Πραξιδικά κάρα μεγάλητορ(ος) Ἀγλαοκάργου.

fone<sup>12</sup>. Benché la scelta di Vian, per l'associazione che si viene a creare tra le due figure e per la nota importanza di Persefone per gli Orfici, sia apparsa così affascinante da sedurre e convincere la quasi totalità degli studiosi negli ultimi venticinque anni, permane a mio parere una serie di evidenti difficoltà.

In primo luogo, non si comprende cosa si intenda specificamente con “notti di Athelê montana”, tanto che Vian traduce nella sua edizione “les mystères de Praxidiké et les nuits d'Athélé la montagnarde (?)”, senza però rendere espliciti i dubbi evidentemente legati ad una scelta simile. L'aggettivo “montana” potrebbe essere al limite giustificato dalla presenza, pochi versi prima, della Madre ὀρεσσίδρομος (v. 21), cioè Demetra, frequentemente assimilata a Rea-Cibele<sup>13</sup>, che potrebbe condurre dunque ad un'associazione di Persefone con quest'ultima e ad un'allusione ai riti notturni che si svolgevano appunto sui monti, come del resto avviene comunemente in contesto dionisiaco. Il quadro mi sembra in realtà piuttosto vago, anche in considerazione della totale mancanza di altri riferimenti a questa così particolare ipostasi di Persefone, che, ricordiamo, è altrove menzionata solo ed esclusivamente nel passo dell'apologeta cristiano. A destare forti perplessità contribuisce peraltro, come constateremo più dettagliatamente in seguito, la struttura stessa del verso. Persino West, che più volte ha comunicato a Vian brillanti soluzioni per la *constitutio textus*, si mostra estremamente incerto dinanzi al contenuto dell'esametro, limitandosi a stampare †\*\* νυκτὸς Ἀθήνης† e traducendo “rites of Praxidika and... nights of Athena”<sup>14</sup>.

Richiede una breve riflessione anche la collocazione del verso all'interno del quadro catalogico, verso che Vian<sup>15</sup> pensa per un attimo di spostare subito prima dei vv. 26-27, laddove si fa menzione della coppia Demetra-Kore. Tralasciando il fatto che la coppia in questione sia menzionata nel catalogo anche ai vv. 21-23 (elemento che non desta particolare meraviglia non tanto

<sup>12</sup> Vorrei segnalare un ulteriore riferimento curioso anche per altre componenti del catalogo: si tratta ancora una volta di una tavoletta di imprecazione scoperta ad Antiochia nel 1934, databile tra il V ed il VI sec. d.C. ed edita da Hollmann 2003, che mostra una combinazione di elementi per certi aspetti vicina a quella di AO 24-31. Tra le numerose divinità sono infatti menzionati nella lunga invocazione iniziale Cadmilo (1 ~ AO 24, qualora si accetti qui la congettura di West), i Cabiri (1, 5, 7 ~ AO 27), Persefone (2, 27 ~ AO 23), Demetra (5, 10 ~ AO 22), Dioniso (6, 10 ~ AO 17), i Coribanti (6 ~ AO 25) e Prassidice (33 ~ AO 31), che l'editore identifica con la Persefone di *Orph. H.* 29.

<sup>13</sup> Tra i luoghi più interessanti per l'assimilazione tra la Madre montana e Demetra cfr. Eur. *Hel.* 1301-1307, che parla di una ὀρεία μάτηρ alla disperata ricerca della figlia, definita al v. 1307 ἀρρήτου κούρας, dunque con un attributo spesso usato in contesto orfico in allusione all'unione mistica tra Zeus e Persefone che darà origine a Dioniso, cfr. *Orph. H.* 30.6-7 Διὸς καὶ Περσεφονείης / ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς.

<sup>14</sup> West 1983, 138.

<sup>15</sup> Vian 1987, 197-198.

in considerazione dell'apprezzamento dell'anonimo poeta per la ripetizione, quanto per la centralità di tali figure in un contesto che abbiamo espressamente definito orfico-dionisiaco), vorrei piuttosto ribadire un concetto già accennato che non risulta secondario nella discussione di questo problema, ossia l'originalità della presente sezione rispetto alle altre. È nel momento in cui, infatti, l'anonimo non segue i suoi modelli principali (Omero e Apollo Rodio) o comunque non si sforza semplicemente di deviare da essi, ma crea altresì qualcosa di proprio, che la trama sembra seguire un filo del tutto particolare, tessuto secondo determinati criteri: proprio per questo, risulta a mio avviso rischioso tentare di scioglierlo e ricomporlo in modo differente, mentre è più che mai opportuno tentare di fornire una spiegazione al riguardo.

Un'ultima considerazione, non certo meno importante delle precedenti, è legata alla presenza *consensu codicum* di Atena nel verso, che la maggior parte degli studiosi ha avvertito come poco adeguata al contesto sulla scorta di Hermann, il quale affermava "Minervae omnino rarior est in Orphicis mentio"<sup>16</sup>. Se effettivamente nella letteratura 'orfica' figure come Dioniso e la coppia Demetra-Persefone hanno un ruolo preminente, Atena ha comunque un'importanza non trascurabile. In primo luogo, compare nelle *Rapsodie* come guida dei Cureti/Coribanti, dei quali conduce spesso le danze in armi<sup>17</sup>, e tale aspetto risulta già perfettamente omogeneo al quadro delle *AO*, laddove poco prima si è fatta menzione dei riti di Samotraccia. Inoltre, Atena ha parte centrale nello sviluppo teogonico in versione orfica, dal momento che, dopo lo *σπαραγμός* di Dioniso da parte dei Titani, è proprio lei che ne recupera il cuore e lo consegna a Zeus permettendo dunque la rigenerazione del dio<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Hermann 1805, 19.

<sup>17</sup> Per questo ruolo di Atena cfr. fr. 267-268 Bernabé; Str. 10.3.19 ricorda come a Praisos, nell'isola di Creta, la dea fosse venerata come madre dei Cureti/Coribanti; Epich. fr. 92 K.-A. (appartenente a *Le Muse*) parla di una danza in armi di Atena in onore dei Dioscuri, anch'essi spesso assimilati, come si è visto, a Cureti e Coribanti.

<sup>18</sup> Cfr. fr. 315 Bernabé, che riporta tutte le testimonianze che attestano tale versione; si aggiunga Procl. *H.* 7.11-15. Alcune cerimonie di iniziazione simulavano per certi aspetti lo sviluppo dell'episodio mitico stesso. Si presuppone dunque che Atena (attenendoci come si è visto alla versione orfica e non a quella che prevede invece l'azione di Rea o Demetra, cfr. D. S. 3.62.6; Phld. *Piet.* fr. 44 Gomperz; Corn. *ND* p. 62.10 Lang) avesse un ruolo importante anche nel cerimoniale (vd. West 1983, 162-163). Una sua eventuale presenza nel quadro delle *AO* non si rivela dunque del tutto improbabile. Per la menzione di un'Atena 'mistica' coinvolta nelle vicende di Dioniso cfr. anche Nonn. *D.* 48.957, in cui Bacco sottrae il figlio Iacco alla furia della madre Aura e lo affida a Atena che lo allatta, come in precedenza aveva fatto con il solo Eretteo, *ἀυτόχυτο... ὄμμακι μαζῶν*. Atena ha dunque anche qui un ruolo nella salvaguardia di Dioniso, sebbene nel caso di Nonno Iacco – il terzo Dioniso in seguito trasformato nel Dioniso eleusino – sia chiaramente distinto da Zagreo.



Il passo presenta, come si è appena avuto modo di osservare, numerosi problemi che non è possibile, a mio avviso, trascurare ai fini di una migliore e più completa interpretazione della sezione. Sarà dunque innanzitutto necessario compiere un passo indietro in direzione del testo tràdito, tentare di comprenderne quanto più a fondo il significato e considerare la possibilità di un'eventuale conservazione della seconda parte dell'esametro. Solo dopo quest'analisi, saremo autorizzati a valutare la presenza di soluzioni alternative. Ma procediamo per gradi.

Se, come si è in precedenza accertato, da Hermann in poi si è manifestata la diffusa tendenza a correggere il contenuto dei manoscritti, lo spagnolo Sánchez Ortiz de Landaluce<sup>19</sup>, intervenuto più volte in tempi recenti nel tentativo di risolvere i problemi più ostici dell'opera, ha compiuto una netta deviazione rispetto al comune accordo suscitato dalla soluzione di Vian decidendo di conservare il testo tràdito. Pensando al valore del mitico Palladio di Atena e alla conseguente moltiplicazione di statue della dea in tutta la Grecia, lo studioso conclude: "posiblemente el poeta anónimo esté aludiendo a una imagen de Atena hecha de madera de encina que se veneraba durante la celebración de rituales nocturnos"<sup>20</sup>. Le vaghe prove da lui addotte sono piuttosto deboli, e una più accurata ricerca conferma l'impossibilità di conservare il testo dei manoscritti. Un simulacro di Atena era coinvolto ad esempio nelle celebrazioni delle note Πλυντήρια ateniesi<sup>21</sup>, ma in merito allo svolgimento notturno dei riti cui si allude al v. 31 (νυκτὸς) non è sufficiente l'attestazione di *IG II<sup>2</sup> 1006*, che parla della processione μετὰ φωτός che riconduceva la statua al tempio nel contesto di tali cerimonie. Sánchez non prende inoltre in considerazione le difficoltà legate all'impiego dell'aggettivo ἀρέϊνος. Esso ha in effetti creato non pochi dubbi in quanto attestato una sola volta in un'iscrizione del III secolo a.C. di Delo, in cui si parla

<sup>19</sup> Sánchez 1996, 23-24; 2005, 56-57.

<sup>20</sup> Sánchez 1996, 23-24. Egli propone un confronto con *Orph. H.* 7.12 ἔλθετ' ἐπ' εὐιέρου τελετῆς πολύστορας ἄθλους e 54.10 ὄργια νυκτιφασῆ τελεταῖς ἀγίαις ἀναφαίνων: nel primo caso si tratta però di un invito rivolto agli astri, senza un'esplicita menzione di ὄργια notturni.

<sup>21</sup> Le Πλυντήρια, celebrazioni ateniesi a carattere purificatorio/espiatorio, prevedevano il bagno rituale dell'immagine della divinità e, in particolare, della statua lignea di Atena Polias, che veniva prelevata dal tempio, spogliata dei suoi ornamenti, e scortata da un corteo fino alla spiaggia del Falero, dove veniva appunto lavata da due ragazze appartenenti al γένος dei Praxièrgidi, che si occupava dello svolgimento della cerimonia. Successivamente era ricondotta in processione al tempio. Tra le varie fonti che testimoniano l'esistenza di questo rituale (cfr. X. *HG* 1.4.12; Paus. 1.26.6; Poll. 8.141, etc.), Plutarco, *Alc.* 34, parla specificamente di questi ὄργια svolti dai Praxièrgidi, accennando inoltre a misteriosi ἀπόρητα. Cerimonie simili alle Πλυντήρια erano attestate ad Argo (cfr. Call. *Lav. Pall.* 15), Samo e Platea (cfr. Paus. 2.38.2).

appunto di questo particolare tipo di legno (cfr. *IG XI 2*, 161), e Vian stesso (1999, 594), recensendo lo studio di Sánchez, non condivide la scelta di mantenere il testo tradito senza i necessari solidi riscontri, mostrando palpabile perplessità per tale *Stoffadjektiv*. Da un punto di vista esclusivamente linguistico, mi sento di muovere, con le dovute cautele, alcune obiezioni. Da un'analisi approfondita della lingua delle *AO*<sup>22</sup>, lavoro che è stato in precedenza affrontato per lo più in modo settoriale e non sempre con risultati molto convincenti<sup>23</sup>, si ha infatti la possibilità di riscontrare, in particolare nell'osservazione degli impieghi lessicali, innumerevoli casi di termini che costituiscono patrimonio esclusivo del nostro poema o che sono registrati altrove, ma con usi anche molto marginali. Non ritengo dunque che l'impedimento decisivo al mantenimento dell'aggettivo nel testo sia costituito dalla sua rarità. Il riferimento specifico alla quercia potrebbe peraltro esser dovuto all'importanza ben nota di questo albero in ambito religioso. Partendo dal caso emblematico di Dodona, basti ricordare a titolo puramente esemplificativo le parole dell'epigrammista Zona di Sardi (*AP* 9.312.5-6 = *GPh* 3484-5), che 'autorizza' il boscaiolo a tagliare qualsiasi albero ma, a proposito della quercia, ammonisce: *τηλόθι δ' ἴσχε δρυὸς πέλεκυν· κοκυάι γὰρ ἔλεξαν / ἀμῖν ὡς πρότεραι ματέρες ἐντὶ δρύες*. Spontaneo pensare inoltre all'importanza della quercia nel mito argonautico: di quercia è la chiglia parlante della nave Argo così come è ad una quercia che l'ambito Vello d'Oro è appeso. Quest'ultimo richiamo non può però costituire prova primaria e assoluta per la menzione al v. 31 della pianta in questione: si potrebbe infatti obiettare che il poeta alluda nella sezione proemiale a particolari inerenti esclusivamente al passato, mentre la narrazione dell'impresa degli Argonauti è materia del canto futuro<sup>24</sup>. In realtà, l'impedimento decisivo al mantenimento del

<sup>22</sup> Mi sono occupata di questo studio nella mia tesi di Laurea Magistrale dal titolo *La lingua delle Argonautiche Orfiche*, discussa presso la Facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Firenze nel novembre 2011, ad oggi inedita.

<sup>23</sup> Oltre alle piccole sezioni fruibili all'interno delle varie edizioni (si ricordino soprattutto l'appendice *De aetate scriptoris Argonauticorum dissertatio* di Hermann 1805, 675-826 e le osservazioni di Dottin 1930, CII-CXXXVII e Vian 1987, 53-64), gli unici studi dedicati specificamente all'aspetto linguistico risalgono addirittura all'Ottocento: vd. Rosenboom 1888, esclusivamente riservato all'analisi del lessico dell'opera, e Weinberger 1891, che si occupa soprattutto di problemi metrici, morfologici e sintattici.

<sup>24</sup> In merito all'esistenza specifica di riti legati a statue di legno di quercia, nei pressi del Lago Copaide in Beozia era attestato un importante culto di Era che prevedeva l'intaglio di ξόανα della dea da un bosco di querce vicino al tempio, i quali erano periodicamente sottoposti a bagni cerimoniali. Oltre a Era risulta che ivi fosse venerata anche Atena Polias/Ithonia, ma il riferimento ai simulacri di quercia riguarda esclusivamente la divina sposa di Zeus e non può ovviamente essere esteso anche a Atena. Una simile allusione si rivelerebbe soprattutto

testo manoscritto è costituito dalla sua totale estraneità al contenuto del catalogo: mancano infatti, tanto nei testi cosiddetti ‘orfici’ che negli autori che tramandano contenuti analoghi, concreti riferimenti a cerimonie notturne che coinvolgessero una statua della dea. In alternativa al raro e oscuro ἀρείνος, sarebbe forse preferibile, rispetto ad un cambiamento radicale come quello imposto da Vian, una lieve variante come Ἀρείης. Tralasciando la semplice constatazione che si tratti di un conosciutissimo epiteto della dea, curioso notare piuttosto come Atena *Areia* fosse nel mito colei che sull’Areopago si occupò del giudizio di Oreste dopo l’assassinio della madre (cfr. Paus. 1.8.25; Corn. ND 20: “Ἀρεία δ’ ἐκλήθη τῷ στρατηγικῇ εἶναι καὶ διοικητικῇ πολέμων καὶ ὑπερμαχητικῇ τοῦ δικαίου· δεινότης γὰρ περὶ πάντα ἐστὶ καὶ συγκεφαλαίωμα πασῶν τῶν ἀρετῶν”). Avremmo dunque una valida associazione con la precedente menzione di Prassidice, che di fatto, sulla base del semplice valore etimologico e come si nota da *Orph. H.* 29 stesso, altro non è che un’ ‘esattrice di giustizia’<sup>25</sup>. Non nascondo però un certo disagio dinanzi a quest’alternativa: in primo luogo, ἀρείης sembra chiaramente *lectio facilior* rispetto ad ἀρείνος. In secondo luogo, una simile scelta comporterebbe necessariamente una modifica come quella operata da Sitzler, dal momento che non sono personalmente a conoscenza di riti notturni legati a tale identità di Atena.

La mancanza di una spiegazione verisimile all’oscuro contenuto dei manoscritti impone dunque la ricerca di un’alternativa che risulti omogenea al tessuto costitutivo dell’intero catalogo.

In prima istanza mi pare necessario segnalare la presenza di un’ulteriore difficoltà che contribuisce a rendere il verso nella sua interezza tra i più problematici all’interno dell’opera e che stimolerà, come vedremo, nuove considerazioni: mi riferisco al genitivo νυκτός. Tenzionalmente si è interpretata questa forma come genitivo avverbiale di tempo (“di notte”)<sup>26</sup>, impie-

troppo particolare e distante tanto geograficamente che contestualmente dal *background* orfico-dionisiaco che abbiamo voluto riconoscere nella sezione proemiale delle AO.

<sup>25</sup> In origine le Πραξιδικαὶ erano le tre dee del giuramento rigorosamente invocate insieme perché tali formule avessero validità, mentre in epoche successive è testimoniata l’esistenza di una Πραξιδική nominata individualmente. In merito alla ricorrenza in *Orph. H.* 29, Van der Kolf (1954, 1754) sostiene che non sia possibile parlare in senso assoluto di una Prassidice prettamente orfica, non essendo riscontrabile un’ampia diffusione di questo nome nella letteratura classificata come tale. Molto più credibile dunque che l’insegnamento orfico abbia tratto tale identità dalla *Volksreligion* e l’abbia legata alla Persefone dell’inno orfico corrispondente proprio per la natura ed il ruolo che la figura ricopre in tale contesto, laddove, ricordiamo, è compagna di Ade e legata alle Eumenidi in qualità di giudice dell’Oltretomba.

<sup>26</sup> Vd. Sánchez 1996, 24. In luogo di un genitivo avverbiale di tempo forse meglio pensare ad un genitivo pertinentivo-qualificativo, che sappiamo designare in origine unità di peso, misura e tempo, per estendersi successivamente ad un uso molto più libero, vd. Kühner-Gerth I

go in apparenza poco conforme anche al minimo equilibrio stilistico di un'opera come questa e pertanto trasformato in accusativo *νύκτας* a partire da Gesner. Considerando in effetti la struttura complessiva della sezione catalogica e, in particolare, la presenza di un elenco di accusativi dipendenti dall'imperfetto *ἐπίφασκον*, la lieve modifica adottata non a caso dallo studioso pare la più semplice e indolore<sup>27</sup>. Qualora operassimo questa variazione, avremmo peraltro ancor più l'impressione che il verso faccia allusione a due contesti diversi tra loro: i riti di Prassidice da un lato e le notti di Atena di quercia dall'altro; la scelta di Vian di applicare contemporaneamente la congettura di Gesner e riconoscere in entrambi i punti, pur con due diverse ipostasi, Persefone non si rivela quindi molto equilibrata. Se volessimo invece dar valore al contenuto dei frammenti orfici cui il catalogo delle *AO* sembra complessivamente far riferimento – ciò che, come abbiamo visto, osserva anche West – noteremmo riscontri di un'associazione tanto di Atena, quanto di Persefone ai Cureti<sup>28</sup>, che sono citati poco prima nel catalogo. La presenza delle due diverse figure nell'esametro non è dunque inadeguata al contesto.

Alla luce di quest'osservazione e della premessa fondamentale all'intera discussione, ossia il filo conduttore orfico-dionisiaco che tiene uniti tutti gli elementi del catalogo, vorrei ora condividere un'ultima considerazione che ritengo sia importante non trascurare nel fermo rispetto della volontà di contemplare tutte le soluzioni possibili ai problemi di questo testo. Torniamo alla congettura di Hermann *ὀρεινῆς*, di cui abbiamo già spiegato le motivazioni e che Vian accoglie *sine causa* come attributo di Athelê. L'eventuale definizione di Atena come "montana" non sarebbe al contrario altrettanto inspiegabile: c'è infatti un caso particolare in cui la dea appare legata ai monti e tale ricorrenza non è ai nostri fini assolutamente trascurabile, trattandosi di fatto di *Orph. H.* 32 dedicato alla dea. Oltre ad esser lodata per le sue più tradizionali prerogative, Atena è ivi associata a monti, antri e sorgenti (cfr. vv. 3-5), elemento che ha spinto alcuni, come Ruhnken (1782, 278), a

264; Schwyzer II 122; Blass-Debrunner § 165; per un uso più libero cfr. Soph. *OT* 533, *Aj.* 1004, Eur. *Ba.* 389. Il fenomeno è peraltro frequente nel *NT* e nei *Settanta* sotto influsso semitico, cfr. *Lc.* 4.22, 16.9. In tal caso si intenderebbero dunque "i misteri di notte", cioè "notturni".

<sup>27</sup> Per l'impiego stilistico dell'accusativo in questo contesto, si potrebbe addurre Eur. *Cret.* fr. 472 Kannicht = 1 Cozzoli, ben noto per i suoi contenuti vicini alla liturgia orfica. Qualora si segua Cozzoli nell'accogliere al v. 11 la lezione manoscritta *βροντάς* (Kannicht *opta* invece per *βοῦτης*, congettura di Diels che ha ottenuto il plauso della maggioranza degli editori), il testo reciterebbe καὶ {μὴ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντάς / τάς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας, "e avendo celebrato i tuoni di Zagreo vagante nella notte e i banchetti di carne cruda".

<sup>28</sup> Per Persefone e i Cureti cfr. fr. 198 I, 278, 279, 297 Bernabé; vd. West 1983, 95-96 e 243-244.

pensare che i versi in questione, più adatti a figure come Rea, Cibele, Artemide e Demetra, fossero stati erroneamente inseriti nell'inno riservato ad Atena. Molti sono in effetti gli aspetti che la dea condivide con le figure appena menzionate: l'ambiente montano pertiene a Ecate (*Orph. H.* 1.8 οὐρεσιφοῖτιν), a Rea (14.6 οὐρεσιν ἢ χαίρεις), ai Cureti (31.2 ὀρέστεροι, definiti inoltre al v. 5 Μητρὸς ὀρειομανοῦς συνοπάονες), ad Artemide (36.10 ἢ κατέχεις ὀρέων δρυμούς), al Trieterico (52.10 οὐρεσιφοῖτα)<sup>29</sup>, così come l'esser definita φίλοιστρε (*Orph. H.* 32.9) la avvicina a Rea (14.3 φιλοιστρομανές), alla Madre degli dèi (27.13 φίλοιστρε), ad Artemide (36.5 φίλοιστρε). Si ricordi inoltre, tra gli innumerevoli epiteti della dea, quello di Ἀκραία<sup>30</sup>.

Per la valutazione della genuinità di questi versi, vorrei piuttosto soffermarmi sul valore degli *Inni orfici*. Si tratta chiaramente di un libro di culto, i cui testi mostrano evidenti allusioni al rituale, caratteristica che li differenzia in modo sostanziale rispetto agli *Inni omerici*, che al contrario lasciano spazio al mito e non mostrano alcun legame con la dimensione cerimoniale. Il 'perno' attorno al quale l'intero *corpus* si muove è ovviamente Dioniso e di conseguenza la maggior parte delle divinità celebrate risulterà legata o addirittura assimilata a lui, come è inevitabile cogliere da una lettura complessiva. Date queste premesse, non parrebbe dunque costituire un mistero insormontabile il fatto che in tale contesto Atena partecipi in qualche modo dell'atteggiamento bacchico al pari di moltissime altre figure.

Si torni dunque al principio della nostra argomentazione. È indiscutibile che nella loro totalità le *AO* riportino un'incidenza di elementi autenticamente orfici assolutamente irrisoria rispetto alle opere raggruppate nell'alveo di tale tradizione, ma la sezione catalogica non intende forse ricordare proprio quella tradizione orfica da cui il poeta dichiara fermamente di volersi allontanare? Il fatto che nel catalogo del poema si stia parlando, come si è ripetutamente avuto occasione di osservare, di opere connesse al culto, alle τελεταί, conduce direttamente al contenuto degli *Inni*, che testimoniano di fatto l'esistenza di cerimonie legate a diverse divinità, in occasione delle

<sup>29</sup> Càssola (1975, 311) allude alla possibilità che Atena sia l'erede di un'originaria dea minoica (conosciuta da noi oggi più comunemente come 'dea dei serpenti') adorata sulle pendici delle montagne; non esclude inoltre (420-421) che la nascita tradizionale dalla testa del padre Zeus nasconda un'origine dalla vetta di una montagna, anche in considerazione del fatto che nelle fonti a riguardo si riscontra un uso tanto di κεφαλή (cfr. *h.Hom.* 28.5; Hes. *Th.* 924) quanto di κάρηνον (*h.Hom.* 28.8) e κορυφή (*h.Ap.* 309; Hes. fr. 343 M.-W.; Pi. *O.* 7.36; Eur. *Ion.* 457, etc.).

<sup>30</sup> Cfr. Hsch. α 2565 Latte Ἀκρία· ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Ἄργει, ἐπὶ τινος ἄκρας ἰδρυμένη, ἀφ' ἧς καὶ Ἀκρίσιος ὀνομάσθη. ἔστι δὲ καὶ ἡ Ἥρα, καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἀφροδίτη... κατὰ τὸ ὅμοιον, ἐπ' ἄκρω ἰδρυμένα; cfr. inoltre Paus. 1.1.3, 2.24.4, 3.18.1, etc.

quali i rispettivi inni dovevano esser recitati. I cosiddetti φρικώδεα κήλα costituiscono la tradizione orfica, e gli *Inni orfici* sono ovviamente parte di tale tradizione, essendo peraltro tra i testimoni che ci sono pervenuti in modo integrale.

Per quanto riguarda in dettaglio il caso preso in esame in questa sede, Van der Kolf (1954, 1754) ritiene difficile stabilire con assoluta certezza se la Πραξιδική citata all'inizio del v. 31 sia davvero Persefone come nell'inno oppure l'entità autonoma legata ai giuramenti, ma proprio gli *Inni orfici* possono aiutarci nella risoluzione definitiva del problema. Atena sarebbe legata ai monti, si è visto, proprio come in *Orph. H.* 32<sup>31</sup> e le νύκτας potrebbero non limitarsi ad alludere genericamente al contesto dionisiaco più tradizionale (nel caso degli inni si vedano in particolare il già citato *Orph. H.* 54.10, oltre che 79.9 βακχιακάς ἀνὰ νύκτας)<sup>32</sup>. Come si è infatti osservato in precedenza, il racconto mitico dello σπαραγμός di Dioniso-Zagreο da parte dei Titani e della successiva rinascita grazie all'intervento di Atena

<sup>31</sup> Atena assume dunque sia negli inni sia nelle *AO* le caratteristiche tradizionalmente tipiche della cosiddetta Μήτηρ ὀρεία, la cui natura è notoriamente multiforme e predisposta a fusioni e sincretismi. Nella antica città di Iconium (Anatolia Centrale), sono state individuate tracce del culto tanto di quest'ultima quanto di un'Atena che non parrebbe altro che la forma ellenizzata della Madre frigia. Un'iscrizione ivi scoperta e datata al I-II sec. d.C. (cfr. *CIL* III 13638 = *IGRR* III 1471) menziona accanto a Giove Minerva *Zizimmene*, aggettivo genericamente attribuito alla divinità frigia, come illustrato ad esempio da Ramsay (1905, 368: "The Meter Zizimmene is clearly proved to be purely a local envisagement of Cybele. The dedication to Minerva Z. shows that on coins of Iconium the common type of Pallas Athena must be interpreted as merely a Hellenized form of Meter Z."). I nomi attribuiti alla Madre sono dunque innumerevoli: si sa che a Efeso era Artemide, a Cipro Afrodite, a Creta Rea o Dycinna, in Egitto Iside o Hathor, etc. (vd. Ferguson 1974, 4). Tali attestazioni sono indubbiamente curiose, ma reputo che una testimonianza come quella di Iconium non conduca all'assimilazione totale di Atena e della Madre frigia, come si è pensato, bensì alla semplice constatazione dell'esistenza di culti ad esse dedicati ubicati sui relativi monti (nel caso preso in esame si tratterebbe delle montagne di Zisima), esattamente come accade, ad esempio, nel caso di Minerva e Rea Berecinzia o Cibele Idea, Dindimene, etc. Si è inoltre notato come il nostro caso dipenda strettamente dal contenuto degli *Inni orfici* e dalla frequente assimilazione delle principali figure femminili in contesto orfico-dionisiaco. Per quanto riguarda invece la menzione dei riti egiziani del verso successivo (*AO* 32), è possibile che l'anonimo volesse qui semplicemente chiudere la sezione dedicata ai vari riti e cerimonie di iniziazione ricordando l'ultima esperienza affrontata prima di unirsi agli Argonauti, il viaggio in Egitto (si vedano anche *AO* 44-45). Ma la menzione dei θρηνοί degli Egizi e delle libagioni in onore di Osiride drammaticamente smembrato al pari di Dioniso potrebbe essere connessa proprio a quelle cerimonie del verso precedente che, come si è accennato e si spiegherà nuovamente in seguito, costituiscono uno specchio dell'episodio mitico della morte e rinascita di Dioniso.

<sup>32</sup> All'interno del corpus molte figure appaiono associate all'ambiente notturno, cfr. *Orph. H.* 1.5 a Ecate (νυκτερίαν); 36.6 ad Artemide (νυκτερόφοιτε); 52.4 al Trietèrico (νυκτέρι); 70.9 alle Eumenidi (νύχται); 79.7 a Temi (νυκτιπόλευτε), etc.

prevedeva un riflesso anche nel rituale misterico, forse in quelle cerimonie di carattere orgiastico che si svolgevano appunto di notte e prendevano il nome di Νυκτέλια<sup>33</sup>, se dobbiamo credere a Plu. *de Isid. et Osir.* 35, 364f, il quale equipara tali cerimonie ai racconti egiziani dello smembramento e della resurrezione di Osiride (ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις). Nel caso di AO 31 si farebbe dunque preciso riferimento a quelle cerimonie notturne che costituivano una sorta di riproduzione in chiave rituale del mito, alle quali Atena necessariamente presenza per il ruolo fondamentale che ricopre in esso. A fianco di Atena nel verso compare Prassidice, ossia Persefone (*Orph. H.* 29), di cui si ribadisce il legame con la dimensione orgiastica. All'interno del corpus, tra l'inno 29 dedicato a Persefone e l'inno 32 dedicato ad Atena, troviamo *H.* 30 a Dioniso, che costituisce il comune denominatore, e *H.* 31 ai Cureti, che sappiamo esser legati tanto a Persefone che ad Atena e che sono menzionati in posizione a loro vicina anche nelle AO.

Si noti infine come lo *hapax* Ἀδωνάϊη, riferito ad Afrodite al v. 30, alluda al noto rapporto della dea con Adone<sup>34</sup>; nel nostro caso in particolare, prendendo in considerazione la tradizione orfica, l'unico luogo che testimonia tale legame e l'esistenza di cerimonie cipriote connesse alle due figure è proprio quello di *Orph. H.* 55.24-26 (ad Afrodite) e 56 (a Adone). In quest'ultimo caso il giovane è assimilato a Dioniso: è detto Εὐβουλεῦ (v. 3), δίκερως (v. 6), Κύπριδος θάλος (v. 8), figlio di Persefone (v. 9)<sup>35</sup>, e caratterizzato da una serie di altri epiteti comuni al dio. Le note cerimonie riservate al paretro di Afrodite, le *Adonie*<sup>36</sup>, prevedevano una riproposizione drammatica e rituale dei tragici risvolti del mito ed enucleavano quel processo annuale di morte e rinascita della vita (in particolar modo della natura) di cui il catalogo delle AO sembra mostrare traccia. Il simbolismo di morte e rinascita caratterizza infatti le vicende e il rituale del Dioniso orfico e si ripropone –

<sup>33</sup> Cfr. Plu. *de E* 389b Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον; Paus. 1.40.6 Διονύσου ναὸς Νυκτελίου; Ov. *Met.* 4.15 *Nycteliusque Eleleusque parens et Iacchus*. Per le feste notturne di Dioniso cfr. anche Verg. *G.* 4.520 *nocturnique orgia Bacchi*.

<sup>34</sup> Cfr. Nonn. *D.* 33.25 Ἀδωνιάς ἔννεπε Κύπρις, nonché 48.520 Ἀδωνιάς ἔννεπε Νύμφη (L, rec. Vian: Ἀμαδρυὰς Graefe, rec. Keydell).

<sup>35</sup> Esiste dunque un ulteriore legame tra la fine di AO 30 e la menzione iniziale di Persefone/Prassidice al verso successivo. Noto peraltro il legame che Adone ha sia con Afrodite, sia con Persefone nella versione più nota del mito (cfr. [Apollod.] 3.14.4).

<sup>36</sup> Le festività riservate a Adone, che si differenziavano da luogo a luogo, prevedevano generalmente il lamento per la morte del giovane, seguito dalla celebrazione del suo ritorno. Per un'analisi approfondita della figura di Adone e del relativo culto vd. Atallah 1966. Per un riflesso dell'episodio mitico nel cerimoniale (che poteva prevedere anche rappresentazioni pantomimiche) vd. Baudissin 1911, 136, al cui materiale si aggiunga Luc. *Syr. D.* 6.

seppur in altre forme – nel mito e nel cerimoniale di divinità come Attis e Osiride, ma anche nei misteri eleusini di Demetra e Persefone. Osservando la sezione catalogica delle *AO*, oltre agli accenni al διασπασμός di Dioniso-Zagreο e ai relativi ὄργια, si menzionano la πλάνη e il πένθος di Demetra dovuti al rapimento della figlia ed il suo successivo titolo di Θεσμοφόρος (vv. 26-27), Afrodite e i riti che coinvolgevano Adone (v. 30), le libagioni in onore di Osiride (v. 32). Non escludo dunque la possibilità che il poeta potesse alludere qui proprio a quegli episodi di morte e resurrezione di cui si trova spesso menzione nei testi di matrice orfica.

In conclusione, per quello che ho avuto modo di osservare, terrei a ribadire come il riconoscimento nel testo di un *background* orfico-dionisiaco costituisca un fondamentale punto di partenza per una rilettura del catalogo iniziale delle *AO*. Il corpus innodico pare inoltre giocare un ruolo di rilievo per la comprensione di molteplici aspetti oscuri che contraddistinguono questa sezione, come si è dimostrato nella discussione del problema testuale del v. 31. In virtù di queste considerazioni avrei in tale caso specifico serie difficoltà ad accettare la congettura di Vian e sarei portata perciò a confermare nel verso la presenza di Atena. Dovendo fornire una personale versione del testo, leggerei quindi ὄργια Πραξιδικῆς καὶ ὀρεινῆς νύκτας Ἀθῆνης, essendo questa la soluzione più semplice e a mio parere conforme alla natura dei versi presi in esame.



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- E. Abel, *Orphica. Accedunt Procli hymni, hymni magici, hymnus in Isim aliaque eiusmodi carmina*, Leipzig 1885.
- W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris 1966.
- W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911.
- F. Càssola, *Inni omerici*, Milano 1975.
- G. Dottin, *Les Argonautiques d'Orphée*, Paris 1930.
- J. Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, Roma-Bari 1974.
- J. M. Gesner, *Ὀρφέως ἅπαντα. Orphei Argonautica, hymni, libellus de lapidibus et fragmenta*, Leipzig 1764.
- G. Hermann, *Orphica*, Leipzig 1805.
- A. Hollmann, *A Curse Tablet from the Circus at Antioch*, "ZPE" 145, 2003, 67-82.
- R. Hunter, *Generic Consciousness in the Orphic Argonautica?*, in M. Paschalis (ed.), *Roman and Greek Imperial Epic*, Herakleion 2005, 149-168.
- O. Immisch, s.v. *Kureten und Korybanten*, in Roscher, *Lex.* II 1, 1894, 1587-1628.
- D. R. Jordan, *A survey of Greek defixiones not included in the special corpora*, "GRBS" 26, 1985, 151-197.
- R. Luiselli, *Contributo all'interpretazione delle Argonautiche Orfiche: studio sul proemio*, in A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'Orfismo*, Roma-Perugia 1993, 265-307.
- W. M. Ramsay, *Lycaonian and Phrygian Notes*, "CR" 19, 1905, 367-370.
- J. Rosenboom, *Quaestiones de Orphei Argonauticorum elocutione*, "Diss. Philol. Hal." 9, 1888, 67-128.
- D. Ruhnken, *Homeri Hymnus in Cererem*, Lugduni Batavorum 1782.
- M. Sánchez Ortiz de Landaluze, *Estudio sobre las Argonáuticas Órficas*, Amsterdam 1996.
- M. Sánchez Ortiz de Landaluze, *Argonáuticas Órficas*, Cádiz 2005.
- O. Schelske, *Orpheus in der Spätantike. Studien und Kommentar zu den «Argonautika» des Orpheus*, Berlin 2011.
- J. Sitzler, rec. ad Abel 1885, "Neue Philol. Rundschau" 11, 1886, 161-167.
- M. C. Van der Kolf, s.v. *Πραξιδική 1*), *RE* XXII 2, 1954, 1751-1760.
- F. Vian, *La tradition manuscrite de Argonautiques Orphiques*, "RHT" 9, 1979, 1-46 = Vian 2005, 241-294.
- F. Vian, *Notes critiques aux Argonautiques Orphiques*, "ICS" 6, 1981, 136-156 = Vian 2005, 295-314.
- F. Vian, *Les Argonautiques Orphiques*, Paris 1987.
- F. Vian, rec. a Sánchez 1996, "Gnomon" 71, 1999, 592-594.

- F. Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, éd. par D. Accorinti, Alessandria 2005.
- W. Weinberger, *Quaestiones de Orphei quae feruntur Argonauticis*, "Diss. Philol. Vindob." 3, 1891, 239-317.
- M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.



Nicola Zito

## DUE NOTE AL TESTO DEL *PERÌ KATARCHŌN* DI MASSIMO

### *Introduzione*

Il *Περὶ καταρχῶν*<sup>1</sup> di Massimo<sup>2</sup> è un breve poema epico-didascalico dedicato all'influenza della Luna e dei segni zodiacali sugli ambiti più diversi dell'esistenza umana: viaggi, matrimoni, malattie<sup>3</sup>, interventi chirurgici, recupero di schiavi fuggitivi, educazione dei fanciulli, agricoltura, destino di prigionieri, furti<sup>4</sup>. Il solo testimone di questo raffinato opuscolo in versi è un manoscritto del terzo quarto del IX secolo, il *Laurentianus gr. 28.27* (= **L**)<sup>5</sup>, il cui valore testuale è stato sistematicamente sminuito dall'ultimo editore del *Περὶ καταρχῶν*, Arthur Ludwich. Questi ha infatti corretto il testo di Massimo ogniqualvolta esso gli appariva incoerente o poco comprensibile, ma un'attenta analisi della *paradosis* mostra che il manoscritto fiorentino è molto più affidabile di quanto credesse Ludwich<sup>6</sup>. In questo breve contributo presenterò due problemi testuali che mi sembrano particolarmente significativi per illustrare sia l'effettivo stato della tradizione manoscritta, sia il modo di operare di Ludwich.

### *Un epiteto per la Pleiade*

Il primo esempio su cui mi voglio soffermare è tratto dalla sezione del *Περὶ καταρχῶν* in cui Massimo prende in esame l'influenza di Selene sull'esito delle operazioni chirurgiche (vv. 276-319). Ai versi 280-282 il poeta così descrive la posizione della Luna:

<sup>1</sup> *Editio princeps* a cura di Fabricius 1717, 414-448, ripresa da Harles 1804, 322-356 e seguita dalle edizioni di Gerhard 1820; Koechly 1851, LXI-LXVII e 103-114; Ludwich 1877. Io stesso mi sto attualmente dedicando a una nuova edizione critica del *Περὶ καταρχῶν* con traduzione francese e commento filologico, linguistico e letterario, che spero possa vedere la luce in un futuro abbastanza prossimo.

<sup>2</sup> Sulla probabile identificazione dell'autore del *Περὶ καταρχῶν* con il filosofo neoplatonico Massimo di Efeso, teurgo e maestro dell'imperatore Giuliano l'Apostata (cfr. *Suid.* μ 174 Adler), vd. Radici Colace 1986; Zito 2012a; Zito 2012b, 151-162.

<sup>3</sup> Su questa sezione del poema vd. da ultimo Boehm 2011.

<sup>4</sup> Sul contenuto del poemetto vd. Zito 2012a, 259-260; Zito 2012b, 143-150.

<sup>5</sup> Per una descrizione del manoscritto vd. Perria 1991, 88-91.

<sup>6</sup> Sull'atteggiamento del filologo nei confronti di **L** vd. Radici Colace 1984 e 1985, dove vengono segnalati alcuni passi del *Περὶ καταρχῶν* (vv. 3 e 315) che Ludwich ha modificato senza alcun motivo.

εἰ μὲν ἀπ' Ὠκεανοῖο νέον προφάησιν ἀγαυή  
 Πληιάς εἰαρόεσσ', ἧ καὶ πανδῖα Σελήνη  
 Ταύρω ἐνδρομέουσα κατ' οὐρανὸν ἰνδάλληται ...

Al v. 281 l'aggettivo εἰαρόεσσα 'primaverile', riferito alla Pleiade, non rappresenta la lezione di **L**, bensì una congettura con la quale Ludwich cerca di emendare la *uox nihili* trasmessa dal manoscritto fiorentino, αιοερωση. Tale soluzione, della quale Ludwich stesso non era pienamente convinto, si basa su un confronto del passo di Massimo con i *Manethoniana*, 4.275 Κριοῦ τ' εἰαρόεντος<sup>7</sup>. In tempi più recenti essa è stata difesa da Paola Radici Colace<sup>8</sup>: non soltanto il Toro, menzionato al v. 282, è una "costellazione indiscutibilmente primaverile", ma un'etimologia antica accostava il nome latino delle Pleiadi, *Vergiliae*, al sostantivo *uer*. La prova definitiva della validità di εἰαρόεσσα, in ogni caso, sarebbe secondo Radici Colace costituita da un passo di Nonno, *D.* 38.384-385 εἰαρινῆς δέ / Πλειάδος<sup>9</sup>.

Mi sembra tuttavia che un'attenta riconsiderazione della lezione sicuramente erranea di **L** permetta non solo di respingere la congettura di Ludwich, di difficile giustificazione paleografica, ma anche di restituire il testo verisimilmente concepito da Massimo.

Come gli altri manoscritti della 'collezione filosofica'<sup>10</sup> di cui fa parte<sup>11</sup>, **L** sembra infatti rappresentare la fase di traslitterazione dalla maiuscola alla minuscola<sup>12</sup> delle opere letterarie di cui è l'unico testimone<sup>13</sup>. Ora, mi sembra che la lezione αιοερωση sia per l'appunto affetta da almeno due errori di onciale: l'esitazione del copista nella suddivisione delle parole presuppone un modello in cui il testo era scritto senza soluzione di continuità, mentre l'*omicron* rappresenta l'erronea lettura di un *theta* maiuscolo evidentemente molto deteriorato<sup>14</sup>. Sono quindi portato a credere che sotto l'incomprensibile testo del manoscritto fiorentino si celi l'aggettivo αἰθερόεσσ', una brillante congettura dovuta a Eduard Gerhard, il quale si limita peraltro a

<sup>7</sup> Vd. Ludwich 1877, 24.

<sup>8</sup> Vd. Radici Colace 1983.

<sup>9</sup> Vd. il commento *ad l.* di Simon 1999, 220. Radici Colace avrebbe potuto citare in favore della congettura di Ludwich anche Nonn. *D.* 6.239 εἰαρινὸν δόμον ... ἀχείμωνα Ταῦρον.

<sup>10</sup> Sulla 'collezione filosofica' vd. da ultimo Ronconi 2012.

<sup>11</sup> Sulla storia del testo del Περὶ καταρχῶν vd. Zito 2013.

<sup>12</sup> Vd. Cavallo 2007, 161.

<sup>13</sup> **L** contiene anche un altro poema astrologico, gli *Apotelesmatica* in 6 libri dello pseudo-Manetone, editi da Koechly 1851, III-LXI e 41-101 (cfr. anche l'*editio minor* di Koechly 1858 e quella, ancora allo stato di dissertazione inedita, di Lopilato 1998; una nuova edizione critica è progettata da Claudio De Stefani).

<sup>14</sup> Per altri esempi di errori del genere, vd. Ronconi 2003, 89.

segnalarla in nota<sup>15</sup>, probabilmente per non inserire uno *hapax* nel testo del *Περὶ καταρχῶν*.

Che Massimo possa aver creato un nuovo aggettivo in *-οεις* non ha tuttavia nulla di sorprendente: al v. 506 del suo poema incontriamo infatti un altro neologismo di questo tipo, *αὐλακόεις*<sup>16</sup>, mentre il precedente di un eventuale *αἰθερόεις* è forse rappresentato da *θερόεις*, creazione a sua volta di Nicandro (*Al.* 570), autore che Massimo conosce bene e imita spesso<sup>17</sup>. L'autore dei *Theriaca* e degli *Alexipharmaca* ha una vera e propria predilezione per gli aggettivi di questo tipo (nei suoi poemi ne incontriamo 89, ben 58 dei quali non attestati altrove)<sup>18</sup> e l'autorità delle sue scelte lessicali potrebbe aver esercitato una certa influenza sul suo epigono.

Il conio di neologismi in *-οεις* rappresenta inoltre una tendenza del tutto normale nella lingua dell'epica tarda (il *Περὶ καταρχῶν* risale probabilmente al IV secolo d. C.)<sup>19</sup>, e, benché i poeti d'epoca imperiale non siano creativi come Nicandro, molti di loro contribuiscono all'arricchimento della lingua poetica con nuove formazioni aggettivali di questo genere<sup>20</sup>. In Oppiano di Cilicia, per esempio, ne incontriamo almeno tre (*H.* 1.107 *πρασ-*, 397 *ἀσπίδ-*, 721 *ὕλακ-*), nello ps.-Oppiano quattro (*C.* 2.274 *ἐρπετ-*, 3.117 *αἰετ-*, 522 *θορ-*, 4.338 *σειρι-*), negli *Inni* orfici una (40.11 *λαμπαδ-*), negli *Oracoli Sibillini* almeno tre (1.224 *μυρι-*, 4.179 *σποδ-*, 8.191 *ἀκτιν-*), nei *Manethoniana* cinque (1.319 *σφονδυλ-*, 4.156 *ἀμβλν-*, 275 *εἰαρ-* già citato, 373 *πον-*, 6.402 *θαυματ-*)<sup>21</sup>. La creazione di *αἰθερόεις* da parte di Massimo si collocherebbe quindi non solo nel solco delle tendenze stilistiche di uno dei suoi principali modelli letterari, ma anche in quello della poesia a lui contemporanea.

Tale neologismo equivarrebbe ad *αἰθέριος*, epiteto delle costellazioni in Arato (390 *Κήτεος -οιο*), Dionigi il Periegeta (717 *-ων ὁδὸν ἄστρων*), e nel *Περὶ καταρχῶν* stesso (19 *Σκορπίου -οιο*)<sup>22</sup>; esso completerebbe la notazione

<sup>15</sup> Vd. Gerhard 1820, 17 *ad l.*

<sup>16</sup> Al v. 533 incontriamo un'altra creazione di Massimo, *ἀλδήεις*.

<sup>17</sup> Vd. Jacques 2002, CXIX-CXX e n. 261.

<sup>18</sup> Vd. Jacques 2002, C e n. 212; Jacques 2007, XCVIII-XCIX; Bartalucci 1963; Hollis 2009, 253 *ad Call. Hec. fr.* 74.23 = *SH* 288.64.

<sup>19</sup> Cfr. *supra* n. 2.

<sup>20</sup> Vd. James 1970, 220-221.

<sup>21</sup> *Gr. Naz. carm.* 2.2.1.502 è stampato in *PG* 37, 1007A *ἡ καὶ γῆς ὑπένερθεν ἐς εὐρύοντα βέρεθρα*, ma dalla recente edizione critica del carme (Tuilier - Bady - Bernardi 2004, 34) sappiamo che i codici presentano solo *εὐρώοντα* (accolto dagli editori), *εὐρώοντα* e gli ametrici *εὐρόοντα*, *εὐρόοντα*, *εὐρόοντα*.

<sup>22</sup> Anche stavolta, il modello di Massimo potrebbe essere Nicandro, il quale utilizza nuove formazioni accanto ad aggettivi dello stesso senso ma molto più diffusi: è il caso ad esempio

νέον προφάησιν, riferita al sorgere della costellazione, e ai vv. 280-281 si dovrebbe quindi intendere: “se la Pleiade risplende di nuovo *nel cielo* ...”<sup>23</sup>.

### *Massimo e il cauterio*

Il secondo problema testuale su cui voglio richiamare l’attenzione si situa qualche verso più oltre rispetto a quello appena analizzato. Ci troviamo ancora nella sezione Περὶ τομῆς καὶ χειρουργίας, e ai vv. 293-296 Massimo esamina l’azione esercitata dalla Luna sugli interventi chirurgici quando essa si trova nei segni tropicali (Cancro, Capricorno, Bilancia e Ariete) o in congiunzione con il Sole. Ecco il testo pubblicato da Ludwich:

τροπικοῖσιν ἐν εἰδώλοις ἀλέασθαι  
πανδῖαν στείχουσιν, ἐπεὶ πολὺ βέλτερον ἔσται  
ἀτρεμίην ἐχέμεν, μηδ’ ἐν συνόδοισιν ἐούσης  
θηγαλέω γε τάμοιο δέμας μορόεντι σιδήρῳ.

Al v. 296 Ludwich preferisce sostituire la lezione di L, πυρόεντι ‘ardente, infuocato’, con il dativo μορόεντι ‘funesto’<sup>24</sup>: si tratta di una congettura di Hermann Koechly<sup>25</sup>, secondo il quale πυρόεντι rappresenta una corruzione del testo causata dalla presenza, pochi versi dopo, del sintagma συγερῶ Πυρόεντι, riferito al pianeta Marte (v. 298). Sarebbe del resto impossibile, continua Koechly, incidere il corpo umano con un ferro ‘ardente’ o ‘infuocato’<sup>26</sup>.

È tuttavia sufficiente consultare i testi medici antichi per rendersi conto che l’espressione πυρόεντι σιδήρῳ non ha assolutamente nulla di sorpren-

di ἄνυδρος (*Th.* 915) e ἀνυδρήεις (*Th.* 26); di χλιαρός (*Al.* 360, 460) e χλιόεις (*Al.* 100); di αἰδρις (*Al.* 397) e αἰδρήεις (*Al.* 415). Vd. Bartalucci 1963, 120; Jacques 2002, CI.

<sup>23</sup> Così traduco in francese Max. 280-282 (leggendo αἰθερόεσος al v. 281): “si, du fond de l’Océan, la Pléiade, dans sa gloire, est nouvellement apparue dans l’éther, ou si Sélééné, toute divine, se manifeste dans le ciel quand elle court dans le Taureau...” (cfr. Zito 2012c, 66).

<sup>24</sup> Attribuisco a μορόεις il valore di ‘funesto’ come Koechly 1851, 108 (*acuto ... exitioso ferro*) e Jacques 2007, 232 *ad Nic. Al.* 569. L’esatto valore dell’aggettivo non è tuttavia del tutto perspicuo: vd. Bartalucci 1963, 133-136.

<sup>25</sup> Sull’attività filologica di questo grande studioso di poesia tardoantica vd. De Stefani 2003, 260-270.

<sup>26</sup> Cfr. Koechly 1851, LXV: “πυρόεντι *uulgo, sed* candente ferro, *quemadmodum uoluit interpres, ubi tandem secantur uenae?*”. Il riferimento alle vene, assente dal testo di Massimo, è dovuto alla traduzione latina di J. Rentdorf che accompagna l’edizione di Fabricius 1717, 431 (~ Harles 1804, 339): “*quiescamus, ne ... quis acuto feriat corporis uenas candente ferro*”. La congettura di Koechly è stata di recente approvata da Jacques 2007, 232, il quale non sembra però aver particolarmente approfondito l’analisi del passo di Massimo in questione. Credo in ogni caso che le osservazioni formulate in queste pagine saranno sufficienti a dimostrare l’inutilità della correzione μορόέντι.

dente nel contesto in cui Massimo la utilizza. Il poeta sta infatti descrivendo una cauterizzazione<sup>27</sup>, un tipo di intervento abbastanza diffuso nell'antichità, soprattutto a partire dal IV secolo d. C.<sup>28</sup> (possibile data di composizione del *Περὶ καταρχῶν*)<sup>29</sup>, e la *iunctura* in questione rappresenta la designazione poetica<sup>30</sup> di un cauterio: cfr. per esempio Hp. *Haem.* 2.2, p. 146.23 Joly = VI 436.19 Littré *διαφανέα τὰ σιδήρια* (dove *διαφανής* = 'incandescente', cfr. Erot. p. 87.19 Nachmanson), Gal. *Meth. Med.* 5.4, X 324.18 Kühn *καυτηρίοις διαπύροις*, Aët. p. 17.1 Kostomiris *διὰ τε καυτηρίων σιδηρῶν πεπυρακτωμένων*, *Hippiatr. Berol.* 52.8 *πεπυρωμένῳ σιδήρῳ*<sup>31</sup>.

Se *πυρόεις* assume nel *Περὶ καταρχῶν* un'accezione quasi tecnica, anche l'aggettivo *θηγαλέος* 'appuntito' (v. 296), lungi dall'aver un valore esclusivamente ornamentale, fornisce una precisazione supplementare sull'oggetto che Massimo sta descrivendo. A seconda delle parti del corpo sulle quali dovevano intervenire, i cauteri avevano infatti uno spessore più o meno esteso e una punta più o meno smussata: uno strumento aguzzo come quello di cui parla Massimo sarebbe dunque potuto servire per incidere e cauterizzare allo stesso tempo una vena<sup>32</sup>.

Quanto all'impossibilità che un ferro incandescente possa effettivamente incidere il corpo umano, le perplessità di Koechly su questo punto mi sembrano rese vane da passi come Cels. 7.2.4 *nam si sine nervis est* (sc. il luogo da operare), *candenti ferramento aperiri debet*; Veg. *Mulom.* 1.28.3 *nam cum candente ferro ruperis cutem, uitium omne concoquitur*; *Hippiatr. Cant.* 100.1 *τίθει διαπύρους καυτήρας, ἵνα τὰ πεπονθότα ἀποτέμῃς, καὶ καθαρὰ γένηται*<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Sulla cauterizzazione nella letteratura medica antica (in particolare latina) vd. lo studio esaustivo di Jouanna-Bouchet 2007.

<sup>28</sup> Vd. Jouanna-Bouchet 2007, 91 e nn. 24, 92, 102, 111.

<sup>29</sup> Cfr. *supra*, n. 2.

<sup>30</sup> *Πυροείς* sembra infatti una creazione ellenistica, le cui prime attestazioni si trovano in Call. *Hec.* fr. 25.2 Hollis = 269 Pf. (vd. Hollis 2009, 165 *ad l.*); Cleanth. fr. 1.10 Powell; A. R. 3.1377.

<sup>31</sup> Il sintagma creato da Massimo corrisponde perfettamente anche alla designazione latina del cauterio, *ferramentum* o *ferrum candens*: cfr. Cels. 3.21.10, 4.2.8, 7.2.4, 7.15; Colum. 6.15.1; Pelagon. 193; Veg. *Mulom.* 1.28.3; nonché Cael. Aur. *Chron.* 3.4.66 *igneo cauterere*. Sulla designazione latina dei cauteri vd. Jouanna-Bouchet 2007, 88-93.

<sup>32</sup> Sulle dimensioni e la forma dei cauteri vd. Jouanna-Bouchet 2007, 101-104 (in particolare 101). Per le riproduzioni fotografiche di alcuni dei rari esemplari di cauteri antichi rinvenuti in occasione di scavi archeologici (e non sempre identificati con certezza), vd. Bliquez 1994, 134 (figg. 103-104); Gilson 1982 (+ tav. XXXI B); Jackson 1986 (+ tav. XII C); Jackson 2009, 79. Vd. inoltre Krug 1985, 92-93 (+ fig. 35 A).

<sup>33</sup> Così traduco in francese Max. 293-296 (leggendo *πυρόεντι* al v. 296): "évite la Toute-Divine (*Pandia*) quand elle marche dans les signes tropiques, car il sera beaucoup plus profi-



### *Conclusioni*

Come spero di aver dimostrato, i due passi del *Περὶ καταρχῶν* che ho presentato al lettore sono stati ingiustamente corretti da Ludwich o dal suo predecessore Koechly: nel primo caso, infatti, una riflessione più accurata sulla lezione di **L** ha mostrato come la corruzione del testo non fosse così profonda come sembrerebbe a primo acchito; nel secondo caso, invece, un testo del tutto soddisfacente è stato trasformato a causa del mancato riconoscimento di un'espressione tecnica come *πυρόεντι σιδήρω*.

Benché non si tratti che di due esempi tra i tanti che avrei potuto selezionare, spero che essi costituiscano un campione sufficiente a dimostrare come solo uno scrupoloso riesame del testo offerto da **L** potrà finalmente permetterci di leggere il *Περὶ καταρχῶν* in una forma senz'altro più affidabile rispetto a quella stabilita dalla filologia ottocentesca<sup>34</sup>.

table de demeurer coi; quand elle est en conjonction avec le Soleil, tu ne couperas pas le corps au moyen d'un fer aiguisé chauffé au rouge" (cfr. Zito 2012c, 68).

<sup>34</sup> La necessità di riconsiderare con maggiore fiducia i dati della *paradosis* è stata di recente messa in luce, per quanto riguarda l'epica tarda, dall'edizione di diversi canti della *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni* di Nonno di Panopoli: cfr. per esempio Livrea 1989, 82-83; Livrea 2000, 134. Vd. anche Accorinti 1996; Agosti 2003; Caprara 2005; De Stefani 2002; Greco 2004.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XX*, Pisa 1996.
- G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto quinto*, Firenze 2003.
- A. Bartalucci, *Gli aggettivi in -εις in Nicandro*, "SCO" 12, 1963, 118-144.
- L. J. Bliquez, *Roman Surgical Instruments and Other Minor Objects in the National Archaeological Museum of Naples*, Mainz 1994.
- I. Boehm, *Astrologie et médecine ancienne: la description des maladies dans le *Περὶ καταρχῶν* de Maximus, un exemple d'écriture poétique?*, in I. Boehm - W. Hübner (edd.), *La poésie astrologique dans l'Antiquité*, Paris 2011, 193-207.
- M. Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005.
- G. Cavallo, *Qualche riflessione sulla "collezione filosofica"*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden-Boston 2007, 155-165 = Id., *Da Alessandria a Costantinopoli? Qualche riflessione sulla "collezione filosofica"*, "S&T" 3, 2005, 249-263.
- C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto I*, Bologna 2002.
- I. A. Fabricius, *Bibliothecae Graecae Volumen Octauum*, Hamburgi 1717.
- E. Gerhard, *Μαξίμου φιλοσόφου Περὶ καταρχῶν*, Lipsiae 1820.
- A. G. Gilson, *A Roman Iron Cautery from Verulamium*, "Britannia" 13, 1982, 303-304.
- C. Greco, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XIII*, Alessandria 2004.
- G. C. Harles, *Bibliotheca Graeca*, editio noua, IX, Hamburgi 1804.
- A. S. Hollis, *Callimachus. Hecale*, Oxford 2009<sup>2</sup>.
- R. Jackson, *A Set of Roman Medical Instruments from Italy*, "Britannia" 17, 1986, 119-167.
- R. Jackson, *Lo strumentario chirurgico della domus riminese*, in S. De Carolis (ed.), *Ars Medica - I ferri del mestiere. La domus "del Chirurgo" di Rimini e la chirurgia nell'antica Roma*, Rimini 2009, 73-91.
- J.-M. Jacques, *Nicandre. Les Thériaques*, Paris 2002.
- J.-M. Jacques, *Nicandre. Les Alexipharmques*, Paris 2007.
- A. W. James, *Studies in the Language of Oppian of Cilicia*, Amsterdam 1970.
- J. Jouanna-Bouchet, *La cautérisation dans la médecine antique. Étude sur le vocabulaire, les instruments et les techniques dans la littérature latine*, "Galenos" 1, 2007, 87-111.

- H. Koechly, *Aratus; Manethonis, Maximi et aliorum astrologica*, in AA. VV., *Poetae Bucolici et Didactici*, Parisiis 1851.
- H. Koechly, *Manethoniana*, Lipsiae 1858.
- A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1985.
- E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, Napoli 1989.
- E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto B*, Bologna 2000.
- R. Lopilato, *The Apotelesmatika of Manetho*, PhD Diss., Brown University 1998.
- A. Ludwich, *Maximi et Ammonis carminum de actionum auspiciis reliquiae*, Lipsiae 1877.
- L. Perria, *Scrittura e ornamentazione nei codici della "collezione filosofica"*, "RSBN" n. s. 28, 1991, 45-111.
- P. Radici Colace, *Maxim. De action. auspiciis*, 280-282, "MCr" 18, 1983, 271-273.
- P. Radici Colace, *Per una nuova edizione del Περί καταρχῶν di Massimo (I)*, "BollClass" 5, 1984, 138-149.
- P. Radici Colace, *Per una nuova edizione del Περί καταρχῶν di Massimo (II)*, "BollClass" 6, 1985, 78-85.
- P. Radici Colace, *Giuliano, Selene e l'autore del Περί καταρχῶν*, in B. Gentili (ed.), *Giuliano Imperatore*, Urbino 1986, 127-133.
- F. Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci*, Spoleto 2003.
- F. Ronconi, *La collection brisée. La face cachée de la "collection philosophique": les milieux socioculturels*, in P. Odorico (ed.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat*, Paris 2012, 137-166.
- B. Simon, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, XIV (chants XXXVIII-XL)*, Paris 1999.
- A. Tuilier - G. Bady - J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze. Oeuvres poétiques, I 1: poèmes personnels II, 1, 1-11*, Paris 2004.
- N. Zito, *Sull'autore del poemetto Περί καταρχῶν attribuito a Massimo di Efeso*, "Eikasmós" 23, 2012a, 259-276.
- N. Zito, *Massimo di Efeso e i Lithica orfici*, "RFIC" 140, 2012b, 134-166.
- N. Zito, *Recherches sur le poème Περί καταρχῶν de Maxime*, Tesi di Dottorato, Université de Paris Ouest Nanterre La Défense / Università degli Studi di Firenze 2012c.
- N. Zito, *Platonismo e astrologia a Bisanzio nel IX secolo: il caso del Περί καταρχῶν di Massimo*, in H. Seng (ed.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013, 9-28.

Lucia Maddalena Tissi

UN ORACOLO TRATTO DA PORFIRIO  
NELLA *TEOSOFIA DI TUBINGA*  
(§ 27 ERBSE = I 24 BEATRICE)

La *Theosophia Tubingensis* (T nell'edizione Erbse)<sup>1</sup> è denominata così dal manoscritto scoperto nel 1881 da Karl J. Neumann nella Biblioteca dell'Università di Tubinga. Si tratta di un'epitome bizantina<sup>2</sup> di un'opera databile alla fine del V sec. d.C. collocata in appendice a un trattato (non conservato) in sette libri dal titolo *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* e contenente principalmente oracoli e detti sapienziali greci. Nel limite del materiale attribuibile alla *Teosofia*, e pertanto della frammentarietà e incompletezza del testo, possiamo constatare una presenza cospicua di oracoli di Apollo di contro a un solo oracolo di Sarapide e a uno di Artemide<sup>3</sup>. Oltre ad oracoli divini, si citano testi attribuiti a tre figure mitiche reimpiegate nell'apologetica cristiana: Hermes, Orfeo e la Sibilla<sup>4</sup>. Tra le testimonianze pagane vengono citati testi poetici e massime filosofiche come alcune massime di Eraclito e di Diogene<sup>5</sup>, alcuni passi di Platone ovvero una massima (§ 60 Erbse = II 8 Beatrice), un passo dall'*Alcibiade Secondo* (143a 1-2 in § 40 E. = II 7 B.), un'epistola (§ 63 E. = II 11 B.), la celebre massima di Socrate in risposta all'oracolo di Apollo sull'uomo più saggio (§ 62 E. = II 10 B.), un passo di Antistene (§ 90 E. = II 30 B.), due di Timone di Fliunte (§ 91 E. = II 31 B.) e uno di Siriano (§ 50 E. = I 51 B.). Tra i testi poetici vengono citati Pindaro (§ 79 E. = II 23 B.), Simonide (§ 84 E. = II 24 B.), Euripide (§ 86 E. = II 26 B.) e Menandro (§ 87, 88, 89 E. = II 27, 28, 29 B.). Si riportano anche un

<sup>1</sup> Sulla questione della datazione e dell'autore dell'opera cfr. Erbse 1995<sup>2</sup> IX-XIV, Beatrice 2001, XL-L, Busine 2005, 396 ss.

<sup>2</sup> Per la datazione dell'epitome successiva al concilio in-Trullo del 692 d.C. cfr. Beatrice 1996, 110.

<sup>3</sup> *Theos.* § 12 Erbse (I 1 Beatrice), § 13 E. (I 2 B.), § 15 E. (I 4 B.), § 16 E. (I 3 B.), § 18 E. (I 15 B.), § 19 E. (I 16 B.), § 21 E. (I 18 B.), § 22 E. (I 19 B.), § 23 E. (I 20 B.), § 24 E. (I 21 B.), § 26 E. (I 23 B.), § 33 E. (I 30 B.), § 34 E. (I 31 B.), § 35 E. (I 32 B.), § 36 E. (I 33 B.), § 37 E. (I 34 B.), § 38 E. (I 35 B.), § 39 E. (I 36 B.), § 41 E. (I 37 B.), § 42 E. (I 38 B.), § 43 E. (I 39 B.), § 44 E. (I 40 B.), § 52 E. (I 53 B.), § 53 E. (I 55 B.), § 54 E. (I 55 B.); a Sarapide: § 25 E. (I 22 B.); ad Artemide: § 51 E. (I 52 B.). Nell'edizione curata da Beatrice confluiscono nella *Teosofia* anche oracoli che nell'ed. Erbse sono collocati tra i *corpore minor*.

<sup>4</sup> A Hermes *logios*: § 31, 32 E. (I 28, 29 B.); ad Orfeo: § 55, 56, 61 E. (II 2, 3, 9 B.); alla Sibilla: § 81, 83 E. = III 15, 17 B.

<sup>5</sup> Di Eraclito: § 67, 68, 69, 74 E. = II 15, 16, 17, 22 B.; di Diogene: § 70 E. = (Diagora) in II 18 B.

brano relativo a Dionisio tiranno di Siracusa (§ 71, 72, 73 E. = II 19, 20, 21 B.) ed alcune iscrizioni oracolari (§ 45, 46, 47, 48, 49 E. = I 41, 42, 43, 44, 45 B.). Infine è conservato un semplice preambolo su Giamblico quale allievo di Porfirio (§ 66 E. = II 14 B.). Non stupisce, pertanto, di trovare citato anche lo stesso filosofo Porfirio, che tanto favore riscontrò tra i pagani provocando una reazione ambivalente presso gli autori cristiani, i quali da una parte condividevano certe sue intuizioni filosofiche, dall'altra criticavano la sua mentalità pagana. In *Teosofia* § 85 E. (II 25 B.) si riporta un aneddoto di matrice cristiana secondo il quale Porfirio sarebbe stato in principio un cristiano e avrebbe solo in un secondo momento apostatato e sposato una ricca vedova per avidità<sup>6</sup>. Il testo recita:

ὅτι ὁ Πορφύριος εἰς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν, διὰ δὲ τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ, ὡς ἰστόρησαν ἄγιοι, ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης πληγὰς ἐν ἰδιωτικοῖς πράγμασιν ἀπέστη ἀφ' ἡμῶν. φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα πέντε παίδων μητέρα, γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν.

Un'apologia delle nozze con la ricca vedova Marcella, madre di sette figli (cinque figlie e due figli) – solo in questo passo e in Eunapio i figli sarebbero soltanto cinque<sup>7</sup> – si trova nell'*Epistola a Marcella* (1-3), nella quale Porfirio si lamenta delle calunnie sul suo conto e in ispecie dell'accusa di avere agito per semplici vantaggi materiali e pratici. Siffatto ritratto negativo e diffamatorio del filosofo corrisponde alla descrizione di Lattanzio su un *antistes philosophiae* che rivestì un ruolo importante nella persecuzione diocleziana contro i cristiani (*Div. Inst.* 5.2.4-11), ma ciò non significa, come è stato sostenuto<sup>8</sup>, un'identificazione del personaggio con Porfirio, bensì un comune intento denigratorio da parte cristiana nei confronti dei pensatori pagani<sup>9</sup>. D'altro canto nella *Teosofia* il Tirio è presente anche quale fonte di due oracoli teologici: uno sul dio immortale, corredato di commento (§ 27-29 E. = I 24-26 B.: *App. Anth.* VI 261 Cougny), e un'esortazione a rivolgere la mente a dio quale re e a diprezzare gli 'spiriti minori' (§ 30 E. = I 27 B.)<sup>10</sup>. In un altro passo della *Teosofia* (§ 65 E. = II 13 B.) si cita una massima filosofica

<sup>6</sup> Buresch 1889, 124 n. 9.

<sup>7</sup> Eun. VS 4.2.5. Porfirio è nominato anche in ω<sub>3</sub> (II 38 B.) per essersi ispirato a Platone riguardo alle tre *hypostaseis*. Secondo l'edizione Beatrice (2001, XXVI) questo passo è una citazione dalla *Hist. Phil.* di Porfirio (fr. 200 Smith).

<sup>8</sup> Beatrice 1993; *contra* Goulet 2004, 100, Riedweg 2004.

<sup>9</sup> Cfr. Kellner 1865, 69 ss.

<sup>10</sup> Frr. 325-325a Smith = pp. 144-146 Wolff.

del Tirio, nominato quale ὁ Φοῖνιξ, ὁ Ἀμελίου μὲν συμφουιτητής, μαθητής δὲ Πλωτίνου.

I suddetti oracoli di Porfirio sono tratti molto probabilmente dall'opera nota come *De philosophia ex oraculis haurienda*. In particolare nel preambolo all'oracolo 27 E. viene esplicitata la provenienza del testo dal secondo libro del *De philosophia*. Secondo il *Neap. Borb. II F 9 (B)*, del XIV secolo, si tratta del secondo libro, mentre si tratterebbe del decimo secondo l'*Ambr. 569 (N 234) (A'')*, del XVI secolo (ἐκ τοῦ δεκάτου Πορφυρίου εὐλογιῶν φιλοσοφίας), e secondo Steuchus (*adducitur hoc oraculum non a Christianis, sed a Porphyrio Christianorum hoste, decimo libro εὐλογιῶν φιλοσοφίας*)<sup>11</sup>. Nell'introduzione al codice ambrosiano Angelo Mai commentava: *ego quum in codice Ambrosiano fragmentum eius operis forte legissem, non mediocriter sum commotus, primum ipsa re; deinde quod mihi notitia praebeatur, decem certe libros eo super argumento a Porphyrio conscriptos, quum antea primum ab Eusebio, secundum et tertium a Ioanne Philopono laudari vidissem*<sup>12</sup>. Sulla base delle nostre fonti siamo a conoscenza di soli tre libri del *De philosophia*. L'errore dell'Ambrosiano, evidentemente riprodotto da Steuchus, dato il comune errore εὐλογιῶν / εὐλογίων<sup>13</sup>, deve essere nato, come ipotizza Wolff, dalla perdita della seconda parte di un β in minuscola letto perciò come ι (*ut A et St. decimum librum inscriberent, fieri facile potuit, si forte extincta altera parte litterae μ, i.e. β = δευτέρον, legebatur ι*)<sup>14</sup>. Diversamente secondo Beatrice la menzione di dieci libri del *De philosophia* è un'ulteriore prova a conferma dell'ipotesi di un'identificazione di quest'opera con il trattato *Contro i cristiani* che, sulla base della *Suda*, sarebbe stato scritto in 15 libri, e che, per lo studioso, non è da identificare con un'opera esistente, ma indicherebbe semplicemente la natura del *De philosophia*<sup>15</sup>.

Una prima questione riguarda, pertanto, il rapporto tra la *Teosofia* e Porfirio, e, in particolare, tra la *Teosofia* e il *De philosophia* – opera trädita frammentariamente da Eusebio, Agostino, Teodoreto, Firmico Materno, Giovanni Filopono e dalla *Teosofia* stessa – del quale sono noti i problemi

<sup>11</sup> Steuchus 1540, III 155-157. Si noti l'errata lezione εὐλογίων per ἐκ λογίων. Cfr. Kellner, 1865, 86-87; Chaignet, 1900, 337; Beatrice 1992, 351.

<sup>12</sup> Mai 1816, 59-64.

<sup>13</sup> Steuchus attingerebbe, secondo Goulet (2004, 64), dallo stesso codice ambrosiano. Cfr. anche Beatrice 2001, XXV n. 70.

<sup>14</sup> Wolff 1856, 144 n. 1.

<sup>15</sup> La possibilità dell'esistenza di dieci libri era già stata avanzata da Kellner 1865, 86-87 e Chaignet 1900, 337. Cfr. Beatrice 1992 e *contra* Goulet 2004, 64.

relativi alla struttura, natura e datazione<sup>16</sup>. Secondo Beatrice, ultimo editore della *Teosofia*<sup>17</sup>, il *De Philosophia* di Porfirio sarebbe, se non l'unica, almeno la principale fonte dalla quale avrebbe attinto l'autore della *Teosofia* per il primo libro. La *Teosofia* venne considerata atta a sostituire a livello sia filosofico sia religioso la suddetta opera porfiriana, e il titolo stesso impiega un termine, 'teosofia' (conflazione di filosofia con teologia)<sup>18</sup>, attestato per la prima volta proprio in Porfirio. Secondo Lewy<sup>19</sup> si possono rintracciare nella *Teosofia* commenti strutturati in maniera identica a quelli superstiti del *De philosophia*, come quello all'oracolo 14 E. (I 3 B.), simile ad altri commenti porfiriani e in ispecie a quello all'oracolo nella *Vita di Plotino*<sup>20</sup>. Se certamente questa tipologia di commento è stata inaugurata o quanto meno promossa dal Tirio, che elevava i testi oracolari, ormai di contenuto prettamente teologico, a testi sacri da decrittare e necessitanti un'esegesi testuale simbolica (*De phil.* fr. 305 Smith = p. 110 Wolff = Eus. *PE* 4.8.2), tuttavia l'opera di Porfirio non deve essere stata l'unica fonte della *Teosofia*<sup>21</sup>. Alla fine del V secolo d.C. circolava, ad esempio, una raccolta di oracoli pagani rielaborati o interpretati cristianamente conosciuta come Χρησιμώδια Ἑλληνικά (testimoniata nella Ἐξήγησις τῶν παραχθέντων ἐν Περσίδι)<sup>22</sup>; da una silloge di oracoli deve avere attinto lo Pseudo Didimo (fine IV sec.) nel terzo libro del *De Trinitate*<sup>23</sup> e, infine, possiamo leggere nella *Cronografia* di Giovanni Malala (VI sec.) alcuni oracoli pagani tratti da una raccolta stilata da un certo Timoteo<sup>24</sup>. D'altro canto questo genere antologico rispecchia, nella sua struttura *quaestio-responsio-commentarius*, un preciso esercizio scolastico

<sup>16</sup> Beatrice (1988, 1991, 1992, 1993, 2012), ha proposto di fare confluire nell'opera trattati filosofici sia di ordine esegetico come il *Commento al Parmenide* (e forse anche altri) sia di ordine teorico (il cosiddetto *De regressu animae*, la *Teologia di Aristotele*, gli scritti *Sui simulacri* e *Sulla materia*) e di altro tipo come il *De abstinentia*, la *Cronaca* e il *Contro i cristiani*, che di fatto non sarebbe altro che una sezione del *De philosophia*. Contro questa tesi vd. Goulet 2004. Per una sintesi della questione nel complesso e per una bibliografia aggiornata vd. Riedweg 2004, Busine 2004 e 2005, 233 ss. e Schott 2008, 52-78.

<sup>17</sup> Beatrice 2001, xxv-xxx.

<sup>18</sup> Tommasi Moreschini 2012.

<sup>19</sup> Lewy 1978, 17.

<sup>20</sup> Lewy 1978, 10 n. 26, 17-20, 26 n. 68, 29 n. 76.

<sup>21</sup> Ricordo la silloge di oracoli clarii attribuita a Cornelio Labeone (III sec.). Cfr. Mastandrea 1979.

<sup>22</sup> Contenute nella Χριστιανική Ἱστορία di Filippo di Side. Cfr. Bratke 1899 e Beatrice 1995, 413.

<sup>23</sup> Grant 1964; Busine 2005, 403.

<sup>24</sup> Beatrice 2001, xxii.

proprio delle scuole filosofiche, prodotto di un metodo zetetico tipicamente tardoantico<sup>25</sup>.

Un'altra problematica riguarda il rapporto tra il *De philosophia* e gli *Oracoli Caldaici* (da ora in poi *OC*). Se da una parte alcuni studiosi escludono la presenza degli *OC* in quest'opera<sup>26</sup>, dall'altra l'esegesi caldaico-centrica di Hans Lewy ha indotto a intendere come caldaico “le noyau de la collection publiée dans la *Philosophie des oracles*”<sup>27</sup>. Più cautamente Édouard des Places constata una simpatia verso gli *OC* nell'opera porfiriana senza che questo implichi un prestito diretto<sup>28</sup>, mentre Pierre Hadot nega l'etichetta di caldaico agli oracoli identificati come tali da Lewy<sup>29</sup>. Una posizione cauta e oggettiva è quella di Richard Goulet, che considera la presenza di alcuni termini caldaici negli oracoli del *De philosophia* (e.g. fr. 308 Smith = p. 122 Wolff = *OC* 53 des Places) – così come negli oracoli citati da Filostrato, Eunapio, Giuliano o Marino o ancora in testi poetico filosofici dell'epoca (e.g. Proclo) – quali spia sì di un'eco linguistica da quel *corpus*, ma non di un'origine caldaica: “dans la mesure où la terminologie et les idées attestées dans les *Oracles chaldaïques* se retrouvent dans d'autres oracles philosophiques de l'époque, il est prudent de ne pas considérer comme chaldaïque un oracle dont aucun auteur ayant en mains le recueil original ne nous dit qu'il appartenait à cette collection”<sup>30</sup>. Anche nel caso degli oracoli della *Teosofia*, diversi studiosi hanno rintracciato una matrice caldaica. Se l'ultimo editore della *Teosofia* contesta l'identificazione come caldaici in senso tecnico degli oracoli in essa citati<sup>31</sup>, una matrice caldaica è difesa da Lewy e poi da Zambon<sup>32</sup>.

Per quanto riguarda l'oracolo 27 E., tratto dal *De philosophia*, la sua natura caldaica, già intuita da Nock, è stata sostenuta principalmente da Lewy. Secondo lui l'oracolo è di chiara matrice caldaica sia per l'impiego di una serie di parole tipicamente caldaiche (ἀλκή, ἀλκῆς μένος, ὀχετοί, κάρτος) sia per la gerarchia Padre-ἀλκή-νοῦς che corrisponderebbe a quella caldaica di Fuoco noetico primordiale – Principio femminile (Primo Intel-

<sup>25</sup> In conclusione, sia per la modalità di diffusione e trasmissione (in raccolte o in citazioni isolate), sia per la tipologia di domande, sia per la fraseologia vi è una stretta affinità tra *quaestiones* filosofiche ed oracolari.

<sup>26</sup> Wolff 1856, 29; Kroll 1894, 6.

<sup>27</sup> Lewy 1978, 64-65. Per le posizioni contraddittorie di Van Liefferinge cfr. Goulet 2004, 99 n. 104.

<sup>28</sup> Des Places 1989, 18-19.

<sup>29</sup> Hadot in Lewy 1978, 712.

<sup>30</sup> Goulet 2004, 100.

<sup>31</sup> Beatrice 2001, XXVII.

<sup>32</sup> Lewy 1978, 9 ss.; Zambon 2002, 257.



letto) – Secondo Intelletto (demiurgico). Con il termine κόσμος si designano, nel secondo verso, al plurale, le sfere sideree, mentre al v. 6, al singolare, esso equivale al mondo dei pianeti e, nello stesso verso, il cielo stellato corrisponde alla zona delle stelle fisse. L' ἀλκή suggerisce, tramite i canali-raggi, il Secondo Intelletto che forma la materia imperitura sulla base dei *typoi*, Forme legate dal Padre corrispondenti alle Idee caldaiche<sup>33</sup>. Questa visione caldaico-centrica è stata a più riprese criticata. Helmut Seng<sup>34</sup> ritiene le argomentazioni di Lewy inadeguate a dimostrare la presenza caldaica nei testi porfiriani. In particolare, nel caso del nostro oracolo le uniche espressioni riconducibili a concetti caldaici sono l' ἀλκή come forza del Padre e gli ὄχετοί, termini impiegati, tuttavia, in maniera diversa rispetto agli *OC* nei quali non si documentano canali spirituali. Secondo Seng il concetto del padre che nutre il *nous* e che tramite i canali crea il mondo non è caldaico: negli *OC* il Padre si è sottratto al Tutto (*OC* 3 des Places), ha generato il mondo intellettuale, lo ha consegnato al secondo *nous* (*OC* 7 des Places) senza rivolgere la propria energia alla materia (*OC* 5 des Places). Per capire in maniera imparziale quale sia la natura di questo testo, occorrerà soffermarsi più a fondo sul suo contenuto.

*Theos.* § 27 E.<sup>35</sup>: ὅτι Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ τῆς ἐκλογίων φιλοσοφίας αὐτοῦ παρατίθεται χρησμὸν περὶ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀθανάτου ἔχοντα οὕτως:

Ἄθανάτων ἄρρητε πατήρ, αἰώνιε, μύστα,  
κόσμων ἀμφιδρόμων ἐποχούμενε, δέσποτα, νότοις  
αἰθερίοις, ἀλκῆς ἵνα σοι μένος ἐστήρικται  
πάντ' ἐπιδερκομένῳ καὶ ἀκούοντ' οὐάσι καλοῖς,  
κλύθι τεῶν παίδων, οὓς ἤροσας αὐτὸς ἐν ὥραις: 5  
σὴ γὰρ ὑπὲρ κόσμον τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα  
χρυσῇ ὑπέρκειται πολλῇ αἰώνιος ἀλκή·  
ἦς ὑπὲρ ἠώρησαι, ὀρίνων φωτὶ σεαυτόν,  
ἀενάοις ὄχετοῖσι τιθηνῶν νοῦν ἀτάλαντον,  
ὅς ῥα κύει τόδε πᾶν τεχνώμενος ἄφθιτον ὕλην, 10  
ἦς γένεσις δεδόκηται, ὅτι σφε τύποισιν ἔδησας.  
ἔνθεν ἐπεισερείουσι γοναὶ ἀγίων μὲν ἀνάκτων  
ἀμφὶ σέ, παντόκρατορ βασιλέστατε καὶ μόνε θνητῶν  
ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων. αἱ δ' εἰσὶν ἄτερθεν  
ἐκ σέο μὲν γεγαῶσαι, ὑπ' ἀγγελίησι δ' ἕκαστα 15

<sup>33</sup> Lewy 1978, 11 ss. e Dodds 1978, 695.

<sup>34</sup> Seng 2012.

<sup>35</sup> Corrisponde al 24 B. Riporto l'apparato di Erbse, con alcune modifiche formali.

πρεσβυγενεὶ διάγουσι νόφ καὶ κάρτεϊ τῷ σῶ.  
 πρὸς δ' ἔτι καὶ τρίτον ἄλλο γένος ποίησας ἀνάκτων,  
 οἷ σε καθ' ἡμᾶρ ἄγουσιν ἀνυμνεῖοντες ἀοιδαῖς  
 βουλόμενον ῥ' ἐθέλοντες, ἀοιδιάουσι δ' ἐσῶδε.

*Theos.* § 28 E.<sup>36</sup>: ὅτι τρεῖς τάξεις ἀγγέλων ὁ χρησμὸς οὗτος δηλοῖ· τῶν ἀεὶ τῷ θεῷ παρεστώτων, τῶν χωριζομένων αὐτοῦ καὶ εἰς ἀγγελίας καὶ διακονίας τινὰς ἀποστελλομένων, καὶ τῶν φερόντων ἀεὶ τὸν αὐτοῦ θρόνον. τοῦτο ‘οἷ σε καθ' ἡμᾶρ ἄγουσι’ τουτέστι διηνεκῶς φέρουσι· τὸ δὲ ‘ἀοιδιάουσι δ' ἐσῶδε’ ἀντὶ τοῦ ἄδουσι νῦν.

§ 27 ἐν τῷ δευτέρῳ β.] ἐκ τοῦ δεκάτου **A''**, sim. St. 2 κόσμων] κόσμον ss. ω **T**: κόσμον **M** 3 αἰθέριος z (= **C'' F''**) μένος] μέρος ss. ν **T** 5 ἥροας **T** ἐν ὥραις h.e. ‘in vigore, in firmissimo robore’ (Wo.) 6 σῆ] σοὶ **A''** 8 ἦς **T**: ἦ ν ὑπερ **T**: ὑπερ (sine accentu) ν: ὑπερ **A''**, St. ἡάορασαι **T**: ὑπερηώρησαι Wo. (itaque Mull.). Totum versum sic vertit Wo.: “Super qua vi extolleris, in luce te ipse movens” 9 ἀεννάοις x et z (= **B C'' F'' V''**) τιθηνῶν **Tv** (cfr. Wo. 144 n. 11: “Rivis perennibus mentem fovens, ut aequilibrium constituens... Praedicative dictum est ἀτάλαντον”): τιταίνων Bur. (quam coniecturam olim probavit Erbse) 10 τεχνούμενος **B**: τεκνούμενος **L** (itaque Wo.): τεκνώμενος **A''** 11 ἦς Wo.: ἦν **Tv**: ἦ Mai, fort. bene γένεσιν x (= **B V''**) δεδόκηται om. **B** (ἦς γενέτης vel γενετήρ δεδόκησαι temptavit Bur.) ὅτι (‘quoniam’) **Tv**: ὅτε (‘tum, cum’) Wo., vix bene 12 ἐπεισρ. **M L**: ἐπεισρέουσι **B P'' T V''**: ἐπειωρείουσι **C'' F''** ἀνάκτων ss. ἀγγέλων **B** 13 παντοκρ. **A'' L T**: παντοπάτορ cett. (et cum γρ. in marg. **T**) βασιλ. **T**: βασιλεύτατε ν 14 αὶ δ' h.e. genus secundum angelorum 15 γεγαῶσαι **A''**, St., **T**: γεγαῦται cett. ἀγγελίασι **T** 16 διάγουσι sc. ἕκαστα (Wo.) 18 σε καθ' ῥ' ἐκάς ci. Wo. (qui sensum versus esse credit: “Diem agunt, ipsi quoque a deo remoti aequae ac genus angelorum secundum”): κατ' ἡμᾶρ ν (de aspiratione in **T** vide Erbse<sup>1</sup>, 8 n. 15) 19 ἀοιδιάουσι **B**: ἀεὶ διάγουσι **A''** δ' ἐσῶδε (ἐς ὧπα St.): δέ σ' ὦδε dub. Zuntz: “canunt usque ad diem” Wo.: δ' ἐς αἰεὶ vel δέ σ' αἰεὶ tempt. Erbse

§ 28 ἀγγέλων–δηλοῖ] ὁ χρησμὸς ἀγγέλων δηλοῖ x (**B V''**) τῶν] καὶ **L** solus (itaque Wo.) τινὰς **T**: om. ν verba τοῦτο–φέρουσι om. ν δ' (ante ἐσῶδε) om. **T V''**

Nel secondo libro della sua *Filosofia tratta dagli oracoli* Porfirio riporta un oracolo sul dio immortale che suona così:

Padre ineffabile degli immortali, eterno, miste,  
 tu, signore, che trascendi i dorsi eterei dei mondi che  
 girano,

<sup>36</sup> Corrisponde al I 25 B.

dove il vigore della forza si tiene ben saldo a te  
 che tutto guardi e ascolti con orecchie belle.  
 Ascolta i tuoi figli che tu stesso hai seminato nelle stagioni. 5  
 Infatti sopra il cosmo e il cielo stellato  
 è collocata la tua forza aurea, grande, eterna.  
 Su quella ti libri, slanciandoti nella luce,  
 allattando tramite perenni canali il *nous* in equilibrio,  
 il quale poi feconda questo Tutto lavorando la materia  
 incorruttibile, 10  
 la cui creazione appare, poiché tu l'hai legata in forme.  
 Da lì fluiscono le stirpi dei signori santi  
 intorno a te, dominatore di tutto, il più regio e solo padre  
 dei mortali  
 e degli immortali beati. Altre sono in disparte,  
 pur essendo nate da te, sotto il tuo comando amministrano  
 ciascuna cosa 15  
 secondo l'antico *nous* e la tua potenza.  
 Inoltre hai fatto un'altra terza stirpe di signori,  
 che ti conducono ogni giorno celebrandoti con inni,  
 come tu vuoi e loro desiderano, e cantano fino a questo  
 punto.

Questo oracolo mostra le tre schiere di angeli: quelli che stanno sempre presso Dio, quelli che sono lontani da lui e che sono inviati per alcuni messaggi e servizi e quelli che portano sempre il suo trono. Questo (significa) 'che ti conducono ogni giorno' cioè 'che ti portano ininterrottamente' e il 'cantano fino a questo punto' è al posto di 'cantano fino ad ora'.

La natura innodica del componimento è deducibile dalla sua struttura: epiclesi (epiteti, participi), designazione della sfera di influenza, richiesta di ascolto in *Du-Stil*, introdotta da un motivo di *euphemia* (v. 4), elenco delle *dynameis*<sup>37</sup>. L'inno è composto da due parti: una prima, teologica, in cui si definisce la gerarchia divina e l'azione demiurgica del *nous* (vv. 1-11) e una seconda relativa all'ordinamento angelico (vv. 12-19).

Innanzitutto occorre notare che la figura del Padre è affine a quella di una divinità solare. Egli, come il Sole, monta sopra i pianeti che girano (cfr. *hymn. mag.* 4.1 Preisendanz ἀεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις; Nonn. *D.* 25.391-392 χρυσῶ μὲν φλογέων ἐποχημένον ἄντυγι δίφρων /

<sup>37</sup> Vd. al riguardo Furley - Bremer 2001, 50-64.

Ἡέλιον ποίκιλλεν κτλ.)<sup>38</sup>, la sua forza è al di sopra del cosmo (mondo) e del cielo stellato e, come il Sole, vede e ascolta tutto (cfr. *Il.* 3.277, *Od.* 11.109, 12.323). D'altro canto il verbo ἐποχέομαι significa non solo 'cavalcare', 'montare', ma anche 'trascendere'. In un passo delle *Enneadi* (1.1.8) la domanda "come possediamo Dio?" (τὸν δὲ θεὸν πῶς;) ottiene come risposta "come Principio che sta al di sopra della natura intellegibile e dell'essere reale e noi, dopo lui, siamo terzi" (ἢ ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως, ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτου)<sup>39</sup>. Anche Proclo usa il verbo nella stessa accezione: καὶ τούτοις προσεχῶς μὲν οἱ δαίμονες τὰς ἐμφάσεις τῶν σφετέρων ἡγεμόνων παρέχονται, ἐξηρημένως δὲ οἱ θεοὶ τοῖς δαίμοσιν ἄνωθεν ἐποχούμενοι (*In Alc.* 69C Segonds)<sup>40</sup>. La posizione del Padre è, pertanto, iperurania e, in quanto tale, sovrastante il tutto. Egli semina i figli (*alias* gli uomini) nelle stagioni proprio come in un altro oracolo della *Teosofia* è scritto che Dio διέκρινεν / ὥραις καὶ καιροῖς ἰσοζυγέοντα τάλαντα (§ 38.323-324 E. = I 35.281-282 B.). La metafora dell'arare nel senso di procreare è, d'altro canto, ampiamente usata sin dall'antichità<sup>41</sup>. Sopra questa forza, definita dorata con un'allusione alla luce del sole, il Padre si libra come un pendolo sospeso (questo il senso del verbo αἰωρεῖσθαι) e si slancia (ὀρίνων) nella luce. Si tratta di un processo auto-riflettente: il Padre stesso che è luce si agita con e nella sua stessa luce; lo stesso Giamblico impiega l'immagine di una auto-riflessione divina (*De myst.* 8.2 ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψεν)<sup>42</sup>. Il *nous* è, pertanto, il figlio che sugge la forza dal Padre tramite i suoi raggi ed è causa della genesi del mondo sulla base delle Forme-Idee legate dal Padre. La metafora dell'allattamento, recuperata dal verbo κύει del verso seguente<sup>43</sup>, e l'idea del *desmos* sono ampiamente usate nella poesia tarda. In particolare il *desmos* ricorda una *actio magica* e una necessità vincolante (e.g. *Io. Gaz.* 2.51-52 ὅτι Φύσις τέκτινε καὶ ἀστυφέλικτος Ἀνάγκη / ἀμφιπαγῆ συνέδησεν ἀρηρότι νεύματι θεσμῶν)<sup>44</sup>. L'immagine che più colpisce è però quella dei canali perenni tramite i quali, in un battesimo di luce, la mente viene allattata e la materia viene creata. Negli *OC* la vita discende nella materia tramite

<sup>38</sup> Il verbo compare nella stessa posizione metrica di *OC* 36.1 des Places: νοῦς πατρός ἀρράτοις ἐποχούμενος ἰθνητήρσιν / ἄγναμπτον στράπτουσιν ἀμειλίκτου πυρός ὀλκοῖς. In *Eus. Laud. Const.* 6.4 Aion φέρει δ' αὐτὸν (*scil.* τὸν αὐτοῦ βασιλέα) ἐπὶ νῶτων ὀχούμενον.

<sup>39</sup> Traduzione di Faggin 2010.

<sup>40</sup> Cfr. anche Hierocl. *In carm. aur.* 20.8 Koehler.

<sup>41</sup> Gigli Piccardi 1985, 28-29.

<sup>42</sup> Diversamente Lewy interpreta il dativo con valore strumentale e intende *Aion* come luce tramite la quale il Padre si muove (1978, 101).

<sup>43</sup> Gigli Piccardi 1985, 228-230.

<sup>44</sup> L'oggetto è l'asse terrestre. Cfr. anche *Io. Gaz.* 2.324.

canali-raggi di fuoco vivificante (65 des Places). I canali sono “voies qui font descendre du Dieu au monde le feu nourricier et qui contient tout”<sup>45</sup> dai quali l’iniziato si eleva verso il sole-fuoco, dopo essersi rivestito di luce risonante ed avere armato di ἀλκή il *nous* e l’anima (OC 2 des Places); il sole stesso, fuoco, trasporta sé stesso, ovvero il fuoco (OC 60 des Places). Ugualmente nel nostro caso la divinità di natura eliaca si slancia nella luce e, tramite i raggi, vivifica<sup>46</sup>. Il termine ὀχετός è adottato anche negli inni di Sinesio in riferimento agli eccelsi canali di Dio dalla funzione cosmologica e psichico-gnoseologica: i soffi vitali che scorrono e scendono dai suoi canali hanno la funzione di attivare le cose (1.304-308) e il poeta stesso irrorra la propria mente e genera sapienza (4.36-37). In *hy.* 2.200-207 il rivo della vita lambisce la terra grazie alla forza del Figlio che, sovrano del *nous*, funge da tramite tra la Monade e la materia stessa: ὄθεν ὁ ζωῶς / ὀχετός προρέων / φέρεται μέχρι γᾶς / διὰ σᾶς ἀλκῶς / δι’ ἀτεκμάρτων / νοερῶν κόσμων. Questo inno è molto affine al nostro sia per la presenza dell’ἀλκή, del νοῦς e degli ὀχετοί che per il senso cosmologico dell’azione. Infine in *hy.* 1.168 si usa la metafora cosmologica di Dio come condottiero degli altri dei (ὀχετιγῆ θεῶν). La fortuna del motivo dei canali vivificanti e del fiume della luce vitale che origina dalla Vita / Ecate / Demetra e si espande su tutte le cose fino alla materia, si riscontra successivamente nelle esegesi neoplatoniche agli OC<sup>47</sup>.

Questa prima parte dell’oracolo non presenta gravi difficoltà testuali. Noto solo un punto critico, al v. 10, ove sono attestate le lezioni τεχνώμενος (**T** =  *tubing*. M b 27, XVI sec.), τεχνούμενος (**B** =  *Neap. Borb.* II F 9, XIV sec.), τεκνούμενος (**L** =  *Laur. plut.* 32.16, XIII sec.) e τεκνώμενος (**A**'' =  *Ambr.* 569, XVI sec.). Le lezioni di **T** e di **B** significano entrambe ‘lavorando con arte’ (da τεχνάομαι e τεχνόομαι rispettivamente: stessa oscillazione in Nonn. *D.* 25.413, τεχνήσατο **L** : τεχνόσατο Ludwig, riferito allo scudo plasmato da Efesto), benché la seconda sia forse *lectio difficilior*: l’una e l’altra implicherebbero un accenno alla divinità come τεχνίτης<sup>48</sup>. La lezione di **L** (adottata da Wolff) varrebbe invece ‘procreando’ (da τεκνώω: **A**'' introdurrebbe un verbo inesistente), e ciò designerebbe l’azione successiva a quella espressa dal verbo κύω.

La seconda parte del componimento richiede uno studio più dettagliato. In essa vengono elencate tre stirpi di santi signori: quelli che sono sempre

<sup>45</sup> Kroll 1894, 34. Cfr. OC 66 des Places.

<sup>46</sup> Lewy 1978, 155 n. 329.

<sup>47</sup> E.g. rispettivamente Procl. *Theol. Plat.* III p. 25.28-26.1, V p. 120.20-25 Saffrey-Westerink e *In Ti.* II p. 107.6 Diehl, ove cita l’oracolo 65 des Places; *In Cra.* p. 91.11 Pasquali.

<sup>48</sup> Per il Demiurgo τεχνίτης cfr. Gigli Piccardi 1986, 281.

intorno al Padre, quelli che sono in disparte e fungono da messaggeri/ministri, e infine quelli che ogni giorno fungono da suoi veicoli e lo celebrano in canti. Al v. 12 si nominano le γοναὶ ἁγίων... ἀνάκτων, espressione chiosata nel commento con un riferimento agli angeli (già in **B** vi era la lezione ἀγγέλων sovrascritta ad ἀνάκτων). La prima categoria di santi signori del nostro inno ricorda le figure degli arcangeli che circondano Dio nella tradizione giudaica<sup>49</sup>, la terza ricorda i Cherubini che formano il carro mistico di Dio (e.g. *Ps.* 79.2, 98.1; *Ez.* 9.3, 10.1; *Dan.* 55) e i Serafini che cantano Dio (*Apoc.* 4.8)<sup>50</sup>. Nei papiri magici greci, influenzati dalla tradizione giudaica, troviamo immagini simili (e.g. *PGM* 7.634; 12.255); in un testo alchemico si parla del dio ἐπὶ ἀρμάτων χειροβικῶν ἐποχούμενον καὶ ὑπὸ ταγματῶν ἀγγελικῶν ἀνυμνούμενον<sup>51</sup>. La stessa definizione ‘santi signori’ ricorre proprio nell’apocalittica giudaica<sup>52</sup>. Il motivo, ormai stereotipato nell’immaginario collettivo, degli angeli che intonano inni è recuperato anche nel *NT*: l’angelo è il rappresentante del mondo celeste e messaggero di Dio e partecipa sia alle vicende escatologiche, sia alla storia della chiesa apostolica. Gli angeli sono al servizio di Cristo (*Io.* 1.51; *Heb.* 1.14) e cantano inni (*Apoc.* 5.11, 19.1; *Lc.* 2.14)<sup>53</sup>. Per quanto riguarda la seconda categoria, la caratterizzazione degli angeli come ministri e messaggeri di Dio, oltre a recuperare il senso etimologico di ‘angelo’<sup>54</sup>, ricorre anche nel mazdeismo persiano. Secondo il mago Ostone la vera forma di Dio non può essere percepita, ma egli è venerato dagli angeli, suoi nunzi: *magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum Deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios Dei sed veri, eius venerationi novit adistere, ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant* (Min. Fel. Oct. 26.11); *Ostones et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adistere* (Cypr. *Quod idola dii non sunt* 6.1 = p. 24.2

<sup>49</sup> Nella tradizione giudaica era diffusa l’idea dell’angelo custode o guida e servitore.

<sup>50</sup> Lewy 1978, 14-15.

<sup>51</sup> Berthelot 1888, I p. 28.3.

<sup>52</sup> Bousset - Gressmann 1926, 325. Cfr. Calc. *In Ti.* 132 Waszink: *huius porro generis (scil. daemonium) est illud aethereum, quod in secundo loco commemoravimus positum, quos Hebraei vocant sanctos angelos (...).*

<sup>53</sup> Per contrastare gli gnostici, Paolo accentua la superiorità di Cristo rispetto agli angeli che possono anzi insidiare l’uomo (*Col.* 1.16; *Rom.* 8.38). Una gerarchia angelica dettagliata è data dallo Pseudo-Dionisio nel *De caelesti hierarchia*. L’autore divide gli spiriti puri in nove cori: i serafini, i cherubini e i troni sono più vicini alla divinità, i principati, gli arcangeli e gli angeli sono più vicini all’uomo e le dominazioni, le virtù e le potenze sono gli esseri intermedi (6.2 e *passim*). Cfr. *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (1983) s.v. angelo, 200.

<sup>54</sup> Il termine ἄγγελος copre una vasta area semantica: con angelo si intendeva, nella tradizione ellenica, un messaggero/ambasciatore umano o celeste come Hermes. In Giuseppe Flavio il termine designa sia il messaggero, sia l’angelo vero e proprio. Cfr. Teyssèdre 1986.

Hartel)<sup>55</sup>. In un passo di Calcidio, forse ispirato al *Commento al Timeo* di Porfirio, è scritto: *quos (scil. daemones) quidem praefecto sensili mundo primo quidem vicem imitari aliquam putandum – ut enim deus iuxta angelum, sic angelus iuxta hominem – dehinc quod usui nobis sint interpretantes et nuntiantes deo nostras preces et item hominibus dei voluntatem intimantes, illi nostram indigentiam, porro ad nos divinam opem deferentes; quam ob causam appellati angeli ob assiduum officium nuntiandi* (In *Tim.* 132 Waszink). Infine anche in diversi autori cristiani gli angeli sono presentati non solo come messaggeri, ma anche quali amministratori del cosmo (e.g. Athenag. *Leg.* 24.3). Nel nostro oracolo questi santi signori, oltre ad essere messaggeri della divinità, ne interpretano il pensiero e ne eseguono la volontà (v. 16)<sup>56</sup>. Nel *Commento alla Repubblica* di Platone, Proclo scrive: ἄγγελοι τίνες εἰσὶν ἢ οἱ ἄλλων λόγους ἐκφαίνοντες... θεῶν ὑπηρεταί (II p. 255.14 Kroll), ed ancora:

ἐν δὲ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσιν ἡ ἀγγελικὴ τάξις ἀπὸ τῶν θεῶν ὑποστάσα συνεχῶς ἐρμηνεύει καὶ διαπορθμεύει τὸ ἄρρητον τῶν θεῶν (In *Tim.* I p. 341.1 Diehl);

(...) αἱ συνεπόμενα τάξεις αὐταῖς ἀγγέλων τε καὶ δαιμόνων, διαλαχούσαι τὴν γῆν κύκλω πᾶσαν καὶ περὶ μίαν αὐτῆς θεότητα χορεύουσαι καὶ τὸν ἕνα νοῦν καὶ τὴν μίαν ψυχὴν (In *Tim.* III p. 140.30-33 D.);

τὸ μὲν γὰρ ἀγγελικὸν γένος (...) τοὺς θεοὺς ἐκφαίνει καὶ τὸ κρυφίον αὐτῶν ἐξαγγέλει (In *Tim.* III p. 165.16 D.);

εἰσὶ γὰρ δὴ περὶ ἕκαστον θεῶν καὶ θεοὶ μερικώτεροι καὶ ἀγγελικαὶ τάξεις, ἐκφαίνουσαι τὸ θεῖον φῶς, καὶ δαίμονες προπομπεύοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὄπαδοὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλὸς καὶ μεγαλοπρεπῆς (...) καὶ ψυχῶν ἀχράντων χορὸς (In *Tim.* III p. 262.14 ss. D.).

Lo stesso ruolo di intermediazione viene attribuito ai demoni in Porfirio, *De abstinentia* 2.38: διαγγέλλοντας τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις<sup>57</sup>. Il modello risale, chiaramente, al discorso di Diotima nel

<sup>55</sup> Per i babilonesi Ostane e Zoroastro, con arcangeli e angeli si designano gli spiriti che presiedono alle sette sfere planetarie (Cumont 1915, 163-164).

<sup>56</sup> Wolff intendeva così la seconda schiera di angeli del nostro testo: *aliae stirpes, i.e. secundum angelorum genus, a conspectu tuo remotae sunt. Illi angeli, quamvis ex deo nati, tamen non domini, ut deus, sed ministri sunt; de suo nihil perficiunt, omnia per dei vim primogenitam* (1856, 145 n. 11).

<sup>57</sup> Cumont 1915, 174 n. 1.

*Simposio* sul ruolo di Eros, definito demone in grado di interpretare e di trasmettere agli dèi le cose degli uomini e agli uomini le cose degli dèi (202E: ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν).

Rispetto alla prima parte, occorre segnalare diversi punti critici.

(a) Al v. 12 l'avverbio ἔνθεν non può riferirsi alla materia del verso precedente, ma deve essere associato più in generale alla prima parte dell'oracolo e riferirsi al Padre (come sembra provare l'inciso al v. 15). A causa di questo avverbio si è pensato alla possibilità di un *excerptum* aggiunto alla prima parte dell'oracolo in maniera maldestra<sup>58</sup>. Occorre tuttavia notare che l'oracolo è trådito in maniera unitaria e che, per di più, vi sono nella seconda parte delle allusioni alla prima, come il riferimento al Padre degli immortali del v. 14 che ricorda il v. 1, il riferimento al *nous* del v. 16 che allude al *nous* del Padre del v. 9, al κάρτος del v. 16 che allude al μένος del v. 3. Inoltre né la lunghezza del testo può essere addotta come prova di un'unione di due oracoli distinti, considerate le testimonianze di oracoli lunghi sia 'fittizi' sia 'genuini' (come quello di Plotino)<sup>59</sup>, né il fatto che la parafrasi si riferisca solo alla seconda parte (vd. *infra*).

(b) Al v. 13 l'invocazione μόνε θνητῶν non può essere riferita alla divinità<sup>60</sup>. Si può intendere il verso come un iperbato con μόνε riferito a πάτερ. Per quanto il periodo risulti in tal modo poco fluido, un fenomeno simile si trova ai vv. 6-7. L'iperbato è probabilmente determinato da motivazioni stilistiche<sup>61</sup>; in tal modo si viene a creare un parallelismo invertito rispetto alla coppia precedente (sostantivo+aggettivo). L'espressione ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων ricorda formule analoghe come μακάρων τε θεῶν πάτερ (*Orph. H.* 13.1, Cronos), πάτερ μακάρων (*Orph. fr.* 698 Bernabé = 312 Kern), μακάρων πατέρα (*Visio Dorothei* 91).

(c) Al v. 15 sono testimoniate due lezioni: γεγαῶσαι in A'' T e γεγαυῖαι negli altri codici (evidentemente una normalizzazione). La prima, altrimenti ignota, deriva da una conflazione delle due forme, quella poetica γεγῶσαι (da γεγῶς, e.g. *Soph. Aj.* 472: ma il nominativo femminile plurale non è attestato) e quella epica γεγαυῖαι (*h.Merc.* 552, dal non contratto γεγαῶς). Forse si può congetturare la forma poetica dell'indicativo perfetto γεγάασι, metricamente e sintatticamente ineccepibile (si veda la presenza del μέν se-

<sup>58</sup> Seng 2012.

<sup>59</sup> Busine 2005, 307; cfr. anche Robinson 1981 (e.g. 301-303 = C18; 307-311 = C22; 379-381 = D28; 396-398 = D42; 407-410 = D 51).

<sup>60</sup> Per la vocale breve di μόνε davanti al gruppo θν cfr. *Emped.* 31 B 112.4 D.-K.; *Orph. H. Prooem.* 31, 58.5, 73.2.

<sup>61</sup> Io. Gaz. 1.6. Cfr. Gigli Piccardi 2012, 371.



guito subito dopo da un δέ). In tale caso sarà da aggiungere una virgola dopo αὶ δ' εἰσὶν ἄτερθεν.

(d) Nello stesso verso ricorre l'espressione ὑπ' ἀγγελίησι. Con ἀγγελία si designa sia il messaggio che, meno comunemente, il comando (e.g. *h.Cer.* 448 οὐδ' ἀπίθησε θεὰ Διὸς ἀγγελίησι). Nel nostro caso la costruzione di ὑπό con il dativo indica una sfera di potere e l'espressione connota lo stato dei santi signori come sudditi del Padre e suoi amministratori. L'immagine allude a un passo del *Politico* di Platone (273C) nel quale si dice che il mondo πάντα διάγει, amministra ogni cosa: χωρίζομενος δὲ ἐκείνου τὸν ἐγγύγατα χρόνον αἰὲ τῆς ἀφέσεως κάλλιστα πάντα διάγει κτλ., “invece (*scil.* il mondo) una volta separato da quello (*scil.* dal timoniere) nel tempo che segue l'abbandono amministra tutte le cose al meglio”). Il passo è ripreso anche nel commento nel quale si usa proprio il verbo χωρίζομαι per designare la separazione degli angeli rispetto al Padre. Sembra, dunque, che ci sia qui un calco platonico. In ogni caso la scelta del termine ἀγγελία nasconde in sé una voluta oscillazione anfibologica, tipicamente oracolare, tra il senso del messaggio e quello del comando<sup>62</sup>. Anche in Giovanni di Gaza troviamo angeli che sono sotto il comando del dio e che amministrano le cose. Ricordo, ad esempio, il φύλαξ della schiera angelica dell'Oceano, alato, affiorante dall'abisso, che con una mano regge i segni del figlio celeste (1.307-314)<sup>63</sup>.

(e) Al v. 18 nell'espressione οἱ σε καθ' ἡμᾶρ ἄγουσιν ἀνυμνεῖοντες αἰοιδᾶς l'accusativo σε si riferisce ἀπὸ κοινοῦ al verbo ἄγουσιν e al participio ἀνυμνεῖοντες.

(f) Infine al v. 19 ἐσῶδε viene parafrasato con ἕως νῦν. Non si capisce, però, cosa si intenda nel designare degli angeli che cantano ‘fino ad ora’ (Steuchus: *praedicantque nunc et semper*; Wolff: *usque ad hunc diem*; Mullach: *canunt vero usque ad adhuc*). In A<sup>11</sup> si ha ἐς ὧπα, mentre Steuchus restituisce ἐς ὧδε e Zuntz, *dubitanter*, δὲ σ' ὧδε. Erbse congettura, in apparato, una corruzione da δ' ἐς αἰεὶ o δὲ σ' αἰεὶ. La soluzione più accettabile è intendere lo *hapax* come equivalente alla forma separata ἐς ὧδε, che può essere intesa o in senso spaziale come ‘fino a qui’ (chiosato nel commento in senso temporale, ‘fino ad ora’) o ancor meglio in senso modale come ‘fino a questo punto’. Si tratterebbe di un chiasmo rispetto al καθ' ἡμᾶρ ἄγουσιν del verso che precede, con una ripresa di un verbo all'indicativo presente seguito da un avverbio, αἰοιδάουσι δ' ἐς ὧδε: gli angeli cantano Dio ‘fino a questo punto’ o ‘ininterrottamente’.

<sup>62</sup> Per un'analisi sulle figure degli angeli cfr. la monografia di Cline 2011.

<sup>63</sup> Per gli *angeloι* del *pinax* dalla funzione per lo più protettiva cfr. Tissi 2012, 259 n. 40.

È necessario, adesso, ricercare l'origine di questa triplice divisione in schiere angeliche e in particolare l'eventuale presenza dello stesso schema in Porfirio.

La divisione in tre schiere angeliche non ricorre in altri passi del Tirio, ma nella sua opera si trovano diversi riferimenti agli angeli. Porfirio distingue tra demoni ed angeli (*De regressu animae* fr. 2 Bidez = 286 Smith *ap. Aug. civ.* 10.9). I demoni possono essere buoni o cattivi (*Marc.* 11), mentre degli angeli non si parla mai in termini negativi. Gli angeli divini sono accostati ai demoni buoni nella gerarchia divina e hanno la funzione di sorvegliare gli avvenimenti (*Marc.* 21: θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες καὶ διοικεῖν ἅπαντα τοῦτο γέρας ἐκτίσαντο διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι ὑπὸ θεοῦ προνοεῖται πάντα καὶ εἰσὶν ἄγγελοι θεϊοί τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπόπται τῶν πραττομένων, οὓς καὶ λαθεῖν ἀμήχανον)<sup>64</sup>; questa gerarchia sembra prevedere in ordine decrescente dèi, arcangeli, angeli, demoni, arconti e anime. I demoni non sono distinti nettamente dagli eroi e dalle anime (*Aneb.* 1.4a-4b Sodano ἐπιζητεῖς γάρ, τί τὸ γνῶρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγγέλου ἢ δαίμονος ἢ τινος ἄρχοντος ἢ ψυχῆς. Λέγεις μὲν γὰρ τὸ περιαιτολογεῖν καὶ τὸ ποιὸν φάντασμα φαντάζειν, κοινὸν εἶναι θεοῖς καὶ δαίμοσι καὶ τοῖς κρείττοσι γένεσι ἅπασιν)<sup>65</sup>. Ancora, gli angeli, come i demoni, sono *energeiai* e *dynameis* (*Procl. In Ti.* I p. 21.20 Diehl) e gli arcangeli sono definiti angeli degli dei in quanto messaggeri divini (*ibid.* I p. 152.12 D.)<sup>66</sup>. In un frammento del *De regressu animae* riportato da Agostino (*civ.* 10.26) vengono distinti due ordini di angeli:

<sup>64</sup> “Chi crede che Dio esiste e tutto dirige, questo privilegio ha ottenuto con la sua conoscenza e la sua salda fede: ha appreso che tutto è da Dio pensato in precedenza e che ci sono angeli divini e demoni buoni i quali vedono ciò che facciamo; ai quali non è possibile neppure rimanere nascosti” (Sodano 1993, 71).

<sup>65</sup> “Tu domandi che cosa contraddistingua l'apparizione di un dio o di un angelo o di un arcangelo o di un arconte o di un'anima. Tu dici infatti che il vantarsi e apparire con immagini false fatte in un certo modo è comune agli déi, ai démoni e a tutte le specie superiori” (Sodano 1958, 35). Sugli arcangeli non ci sono testimonianze negli *OC*, ma abbiamo testimonianze neoplatoniche tarde in *Procl. In Ti.* III p. 43.14-15 Diehl; *Dam. Pr.* III pp. 37 e 112 Westerink; *In Parm.* I p. 9, III p. 123 Westerink; *Psell. Hypot.* 11-18 (pp. 199-200 des Places = 149-150 O'Meara); *Expos.* 1152a 7-11 (p. 189 des Places = 146-147 O'Meara). Cfr. Sodano 1964, 273 n. 55.

<sup>66</sup> Si tratta di sezioni riferibili al *Comento al Timeo* di Porfirio. Porfirio crea delle corrispondenze tra la gerarchia sociale umana e quella celeste: i sacerdoti corrispondono agli arcangeli che in cielo sono rivolti verso gli dèi, dei quali sono angeli (messaggeri); i combattenti corrispondono ai demoni che discendono nei corpi o alle anime; i legislatori ai demoni a capo degli esseri viventi; i cacciatori ai demoni che chiudono le anime nei corpi (come Artemide); gli agricoltori ai demoni preposti ai frutti (come Demetra) e ai demiurghi (come Efesto). Cfr. Sodano 1964, 10-11.

*Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient; alios autem, qui in terris ea, quae Patris sunt, et altitudinem eius profunditatemque declarent. Num igitur hos angelos, quorum ministerium est declarare voluntatem Patris, credendum est velle nos subdi nisi ei, cuius nobis annuntiant voluntatem? Unde optime admonet etiam ipse Platonius imitandos eos potius quam invocandos (fr. 6 Bidez = 285 Smith).*

Ci sono dunque “quelli che, inviati dal Padre, scendono sulla terra per ispirare messaggi divini ai teurghi e quelli che sono sulla terra i messaggeri del Padre e ne annunciano la sua altezza e profondità (cioè i teurghi stessi)”<sup>67</sup>. Secondo Lewy i primi angeli inviano profezie, mentre i secondi diventano le anime dei teurghi<sup>68</sup>. In effetti nella esegesi agli *OC* i filosofi neoplatonici intendono che le anime stesse dei teurghi diventano angeli dopo la loro morte (*OC* 137 des Places *ap. Procl. In Remp.* I p. 154.17 Kroll e *OC* 138 des Pl. *ap. Olympiod. In Phaed.* 64.2 Norvin)<sup>69</sup>. Inoltre Porfirio assegna ai demoni l’aria e agli angeli l’etere o l’empireo e riconosce che altra è la via alla società superiore degli angeli (cioè la via teurgica distinta da quella magica):

*Quamquam itaque discernat a daemonibus angelos, aëria loca esse daemonum, aëtheria vel empyria disserens angelorum, et admoneat utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad angelorum superna consortia (De regressu animae fr. 2 Bidez = 293 Smith *ap. Aug. civ.* 10.9).*

In un passo attribuibile al *Contra Christianos* riportato da Macar. Magn. 4.21 (fr. 76 Harnack) gli angeli sono definiti impassibili, incorruttibili e immortali e molto vicini alla natura divina e intellegibile:

εἰ γὰρ ἀγγέλους φατὲ τῷ θεῷ παρεστάναι ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους, οὓς ἡμεῖς θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοῦ εἶναι τῆς θεότητος<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Contro questa opinione di Porfirio, Agostino ribatte accusandolo di non volere abbandonare il culto dei demoni pur riconoscendo il vero Dio (*civ.* 10.26).

<sup>68</sup> Lewy 1978, 223 n. 194.

<sup>69</sup> Hadot 1993, 349 n. 341.

<sup>70</sup> Porfirio definisce ‘angeli di Zeus’ gli indovini che ascoltano la voce degli dèi (*QH* 96 Sodano: Διὸς δὲ ἄγγελοι καὶ οἱ μάντιες καὶ τῆς ὁπὸς τῶν θεῶν ἀκούουσιν κτλ.). In *Abst.* 4.13.3 si tratta dei nomi di angeli che devono essere tenuti nascosti presso gli Esseni.

Infine in un passo del *Commento al Timeo* di Calcidio, probabilmente derivato dal commento porfiriano alla stessa opera, si paragona la struttura cosmica con quella del corpo umano. La tripartizione in *anima, vigor, pube tenus et infra* corrisponde alla divisione tra Dei che dominano (*imperant*), angeli e demoni che agiscono (*exequantur*) e creature terrene che amministrano (*reguntur et administrantur*):

*Certe hominis membra sequuntur ordinationem mundani corporis; quare si mundus animaque mundi huius sunt ordinationis, ut summitas quidem sit dimensa caelestibus hisque subiecta divinis potestatibus quae appellantur angeli et daemones, [in] terra vero terrestribus, et imperant quidem caelestia, exequantur vero angelicae potestates, reguntur porro terrena, prima summum locum obtinentia, secunda medietatem, ea vero quae subiecta sunt imum, consequenter etiam in natura hominis est quiddam regale, est aliud quoque in medio positum, est tertium quod regitur et administratur. Imperat igitur anima, exequatur vigor eius in pectore constitutus, reguntur et dispensantur cetera pube tenus et infra* (Calc. *In Tim.* 132 Waszink)

Se in Porfirio non si individua una angelologia coerente, una maggiore sistematizzazione si trova nel secondo libro del *De mysteriis*<sup>71</sup>, nel quale si prevedono diversi esseri superiori: dèi, arcangeli, angeli, demoni, eroi, arconti e anime. Le loro apparizioni sono in accordo alle essenze, potenze, attività. L'esigenza di Giamblico è sostanzialmente teurgica: egli tenta di collegare terra e cielo e presenta una precisa gerarchia celeste; *semeia* angelici con paralleli caldaici sono la bellezza, la liberazione dal laccio della materia e dagli *pneumata* illici<sup>72</sup>. Nel *Corpus Hermeticum* gli angeli e i demoni conducono le anime dall'alto verso la terra e formano una sorta di corteo e scorta; le anime stesse si differenziano sulla base del carattere di chi le ha scortate (fr. 24.5 *ap. Stob. Anth.* 1.49.45, I p. 407 Wachsmuth): αἰ (scil. ψυχαί) τοιαῦται καὶ ἐπὶ τοιαῦτα κατερχόμεναι δίχα προπομπῆς καὶ δορυφορίας οὐ κατέρχονται (...) ὅταν οὖν οἱ κατάγοντες αὐτὴν ἄγγελοι καὶ δαίμονες κτλ. In un altro passo si dice che oltre la Luce intellettuale non c'è

<sup>71</sup> L'angelologia pagana fu fortemente influenzata dal paganesimo giudaico, dalla diffusione dei culti delle divinità siriane e dal mazdeismo persiano. Il promotore principale dell'angelologia pare essere stato Posidonio di Apamea e successivamente, in ambito giudaico-ellenistico, Filone di Alessandria. Quest'ultimo descrive una corrispondenza tra gli angeli giudeo-siriani e i demoni greci (ripresa in area latina da Cornelio Labeone) che poi si evolve in una scala gerarchica nella quale gli angeli sono collocati su un piano superiore ai demoni. Cfr. Cumont 1915, 168.

<sup>72</sup> Sodano 1984, 273-274 n. 55.

né dio, né angeli né demoni: ἐκτὸς τούτου οὐ θεός, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων, οὐκ οὐσία τις ἄλλη πάντων γάρ ἐστι κύριος καὶ πατήρ καὶ θεός καὶ πηγὴ καὶ ζωὴ καὶ δύναμις καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ' αὐτόν ἐστι (fr. 23 *ap. Cyr. Contra Iul.* 1.556A).

Proprio tra i filosofi neoplatonici successivi a Giamblico si sviluppa ulteriormente l'angelologia. Come si è visto, Proclo ritrae gli angeli quali ordinati secondo l'ordine di ciascun dio: gli stessi dèi soprasensibili possono apparire nelle teofanie in forma di angeli. Gli angeli possono essere celesti, demiurgici, salvatori e catarchici e assumono la funzione di psicompompi<sup>73</sup>. La presenza degli angeli ricorre negli scritti ermetici in cui vengono opposti i buoni e i cattivi angeli (Lact. *Div. inst.* 2.15.8; *Ascl.* 25), nell'orfismo (*Orph. fr.* 691.10 Bernabé = 248.9-10 Kern) e negli scritti magici<sup>74</sup>. Nella *Teosofia* gli dèi pagani vengono assimilati ad angeli (§ 34.286-287 E. = I 30.248-249 B. ὅτι οἱ λεγόμενοι θεοὶ τιμὴν ἑαυτοῖς μνώμενοι καὶ τοῖς ἀγγέλοις παρενείροντες ἑαυτοὺς κτλ. e § 36.303-304 E. = I 33.264 B. ὁ Ἀπόλλων παρενείρων ἑαυτὸν τοῖς ἀγγελοῖς)<sup>75</sup>.

Una affinità stretta con l'angelologia del nostro oracolo si riscontra in due autori cristiani, influenzati da Porfirio, il primo di area linguistica greca, il secondo latina, appartenenti rispettivamente alla prima e alla seconda metà del IV sec. d.C. Si tratta di Gregorio di Nazianzo e di Vittorino. In Gregorio di Nazianzo si trovano, dopo la Trinità, gli angeli e, dopo questi, gli uomini<sup>76</sup>. Il Cappadoce contempla anche la possibilità di una gerarchia angelica (*Or.* 28.4), ma senza darne una spiegazione, mentre in Origene le funzioni angeliche corrispondono ai loro meriti (*Princ.* 1.8.1, pp. 94-95 Koetschau). In *carm.* 1.1.7 (*περὶ λογικῶν φύσεων*) gli angeli sono definiti αἰγληνῆτες, αἰειδέες, νόες εἰσὶν ἔλαφροί, ἀπλοῖ τε νοεροὶ διαυγέες, ἄσαρκοι, ἀτειρέες, quali luci rifratte di un arcobaleno, muovono intorno al trono (οἱ ῥα θόωκον / ἀμφὶ μέγαν βεβαῶτες) – anche se non è chiaro se si tratti di una danza – in una corsa veloce nell'aria (πῦρ καὶ πνεύματα θεῖα δι' ἠέρος ὄκα θεόντες, vv. 13 ss.). Alcuni hanno la funzione di assistere Dio (καὶ ῥ' οἱ μὲν μέγαλοιο παραστάται εἰσὶ Θεοῖο), altri di dominare il cosmo con i loro aiuti (οἱ δ' ἄρα κόσμον ἅπαντα ἐαῖς κρατέουσιν ἀρωγαῖς)<sup>77</sup>. Nello stesso

<sup>73</sup> Procl. *In Ti.* III p. 166.1 ss. Diehl e *In Remp.* II pp. 52.25 e 100.14-25 Kroll. Cfr. Cumont 1915, 172, 178.

<sup>74</sup> Cfr. l'indice dei *PGM s.v.* ἄγγελος (III 48-49).

<sup>75</sup> Per i cristiani gli dèi pagani sono demoni, mentre per Porfirio sono gli angeli cristiani ad essere identificati con i demoni pagani. Cfr. Cumont 1915, 173 n. 2.

<sup>76</sup> Cfr. Moreschini - Sykes 1997, 197. Per gli angeli creati prima di ogni altra creatura vd. *Or.* 38.9-10, 45.4.

<sup>77</sup> Vv. 22-23: questi ultimi sorvegliano uomini, città e nazioni e sono simili agli angeli della tradizione ebraica. Vd. Moreschini - Sykes 1997, 197 e ss.

carne gli angeli sono definiti ἀκροτάτοι φάους μεγάλοι θεράποντες (v. 50). In *car.* 1.2.3.95 ss. si parla esplicitamente di angeli che danzano una danza senza fine (καὶ σὺν ἀγγέλοις χορεύσεις τὴν ἄπασσον χορείαν), forse in un'allusione a Platone che con χορείαν... χορῶν alludeva al moto circolare delle stelle (*Epin.* 982E). Inoltre Gregorio parla spesso del coro angelico che intona un canto a Dio (*e.g. car.* 2.1.38.48). In un altro carne (2.1.34.79-80) si nominano i cori angelici che sono presso Dio (ἀγγελικῶν τε χορῶν μεγάλους ἐριηχέας ὕμνους / πλησίον ἐσταότων). In *car.* 1.1.6 (*περὶ ψυχῆς*), Gregorio definisce gli angeli

ἤδη μὲν καθαροὶ καὶ ἀείζωοι θεράποντες  
οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν ἀγνοὶ νόες, ἄγγελοι ἐσθλοί,  
ὑμνοπόλοι μέλποντες ἐμὸν κλέος οὔποτε λήγον<sup>78</sup>.

Gli uomini sono definiti 'seconda stirpe di angeli' ed hanno in comune con quelli l'atto di celebrare Dio in inni: ἄγγελον ἄλλον / ἐκ χθονός, ὑμητῆρα ἐμῶν μενέων τε νόου τε (vv. 68-69). In ogni caso gli angeli sono collocati nell'etere, mentre gli uomini nell'aria; i primi formano un κόσμος νοητός, i secondi un κόσμος νοερός. Come si evince da questi passi in Gregorio le tre categorie del nostro oracolo sono assemblate: gli angeli stanno presso Dio, sono suoi assistenti (come nel nostro oracolo la prima categoria), formano un coro (nel nostro oracolo cantano) e infine sorreggono il trono di Dio (come nella parafrasi al nostro oracolo). Inoltre sorvegliano il mondo e hanno quindi una funzione di controllo e di tramite tra Dio e il mondo, come nel caso della seconda categoria del nostro oracolo (Gregorio li definisce ἐλαφροί proprio come i messaggeri). Oltre al riferimento agli angeli, in *car.* 1.1.6.56-60 c'è una gerarchia molto simile a quella del nostro oracolo: il Grande Padre e il *logos* del *nous* paterno (Figlio) che fissa il mondo grazie alla σοφία, definita madre di tutto, creando un essere familiare alla saggezza (l'uomo), sono simili al Grande Padre, l'*alkè* e il *nous* che crea il mondo del nostro brano oracolare.

L'altro autore che presenta dei passi comuni al nostro testo è Vittorino. In Vittorino da una parte vi sono gli angeli nel mondo – in una serie che include dei, angeli e demoni (*Adv. Ar.* 4.5.7) – dall'altra gli angeli nell'eternità appartenenti agli intellegibili/intellettuali. Questi ultimi sono classificati accanto agli arcangeli, ai troni, alle glorie<sup>79</sup> (*Adv. Ar.* 4.5.11-12: *non ut ibi angelorum, non ut ibi thronorum, gloriarum vel ceterorum in aeternis exsistentium*

<sup>78</sup> Vv. 61-63; stessa sezione dal v. 59 al v. 77 in *car.* 1.2.1.81-99. Cfr. anche *Or.* 38.11, 45.7.

<sup>79</sup> Si tratta, secondo Hadot, di traduzioni che corrispondono ai termini ebraici di Cherubini e Serafini (1993, 347).

*vel in intellectualibus vel in intellectibilibus; cfr. anche 4.11.9) e ad altri che sono sopra il mondo. Tra questi Vittorino colloca anche le anime purificate che sono diventate angeli<sup>80</sup> (Adv. Ar. 4.11.23-26: *vivunt supracaelestia et magis vivant quae ab hyle et a corporeis nexibus recesserunt, ut puriores animae et throni et gloriae, item angeli atque ipsi spiritus etc.; Adv. Ar. 4.13.1-5: quod si haec quae in mundo sunt, actus sunt, quanto magis illa quae in aeternis et supracaelestia sunt, actus sunt et actiones sunt quae mundana ista genuerunt. Item et anima et angeli ex animi et supra animas).**

Secondo Hadot, l'angelologia di Vittorino è ampiamente ispirata da Porfirio e tramite questi dagli OC<sup>81</sup>. In effetti il nostro passo presenta diverse analogie con un luogo in cui Vittorino spiega come le cose materiali ricevono l'apparenza di essere (Adv. Ar. 4.11.7-13):

*Ergo hylica quae sunt, ut esse videantur, facit vis potentiaque vitalis, quae, defluens a λόγῳ illo qui vita est, [quem dicimus filium], per archangelos, angelos, thronos, glorias, ceteraque quae supra mundum sunt, primo in incorpora atque ἄλλα, naturali sua substantia munda atque puriora, cum currit ac labitur, lucem suam maiore sui communione partitur. Mox in animam fontemque animae gradatim veniens etc.*

Il passo presenta delle analogie con il nostro oracolo. In primo luogo si parla di una *vis potentiaque vitalis* che ricorda l'ἀλκή del nostro oracolo, inoltre si nomina la luce proveniente dal *Logos* come nel nostro caso si nomina la luce nella quale il Padre si slancia (v. 8) che è intrecciata all'ἀλκή aurea. In Vittorino si usa il verbo *defluens* per indicare lo scorrere della forza dal *Logos*, molto simile all'idea dello scorrere inclusa nel nostro oracolo nell'immagine degli ἀενάοι ὄχετοί (v. 9). Come scrive Hadot, "questo atto derivato, questa potenza vitale, è concepito come un flusso di luce che discende attraverso i piani della realtà in una scintillante cascata"<sup>82</sup>. La forza che dal *Logos* arriva alle cose iliche raggiunge prima ciò che è immateriale come l'anima e, tramite questa, la materia. L'idea di una mediazione tra il piano superno e quello ilico viene resa in Vittorino dall'intervento degli arcangeli, angeli che sono posti sopra il mondo, mentre nel nostro caso si parla dei canali eterni (v. 9). Infine anche per Vittorino la causa del movimento e forza vitale è Dio-Padre (Adv. Ar. 4.11.33 ss. e 12.17 ss.). Abbiamo, quindi, il Padre, il *Logos* figlio e la *vis potentiaque vitalis* come nel nostro oracolo avevamo il Padre, il *nous* figlio e l'ἀλκή. Inoltre nell'oracolo la prima di-

<sup>80</sup> Per le anime che diventano angeli cfr. Hadot 1993, 347.

<sup>81</sup> Hadot 1993, 347 ss.

<sup>82</sup> Hadot 1993, 353.

stinzione riguardante gli angeli che sono presso Dio e quelli che sono in disparte si riflette su un piano cosmologico nella distinzione che ritroviamo in Vittorino tra angeli appartenenti al mondo intellegibile e angeli appartenenti al mondo sensibile, distinzione estranea alla tradizione cristiana che correlava, come si è visto in Gregorio, gli angeli all'etere e non al mondo sopraceleste<sup>83</sup>; la stessa opposizione tra funzioni angeliche potrebbe rispecchiare, secondo Hadot, la distinzione porfiriana tra virtù contemplative appartenenti al mondo intellegibile e intellettuale, purificatrici appartenenti al mondo sopracosmico e pratiche/politiche, appartenenti al mondo sensibile<sup>84</sup>.

In conclusione, il contenuto del brano oracolare si adatta perfettamente allo stile del *De philosophia* che conteneva non solo dottrine conformi alla filosofia, ma anche la *χρηστικὴ πραγματεία* da intendere, come sostiene Busine, quale “*matière d'étude pratique*” (Eus. *PE* 4.6.2-7.2)<sup>85</sup>. In particolare il nostro testo è composto sia da una parte innodica teologica che da una parte tassonomica affine agli oracoli sulla *πολιτεία* e la *τάξις* degli dèi (e.g. fr. 314 Smith = p. 112 ss. Wolff = Eus. *PE* 4.8.4-9-2; fr. 316 S. = p. 120 W. = Eus. *PE* 5.10.13-13.1). Nella prima parte è evidente lo *humus* caldaico, senza che da ciò si voglia derivare una discendenza del testo dalla raccolta degli oracoli caldaici, mentre nella seconda sezione sembra esservi una *koiné* teologica tarda<sup>86</sup> influenzata dalla tradizione giudaica. La tripartizione angelica di questo oracolo non coincide con quella di Porfirio, ma era forse spiegata in un commento in calce (vd. *infra*). D'altro canto il Tirio non offre un'angelologia sistematica e sembra anzi essere stato il primo ad introdurre “la classe degli angeli nel sistema di intermediari del neoplatonismo”<sup>87</sup>. Ciò nonostante, si sono notate delle analogie tra gli angeli del nostro oracolo e quelli descritti da Porfirio. Nell'oracolo si discernono gli angeli che stanno presso Dio e che cantano inni in suo onore da quelli che sono lontano da Dio e portano i suoi ordini/messaggi. La funzione dell'angelo messaggero risulta chiara da un passo porfiriano in cui si distinguono gli angeli che discendono dall'alto per dare le profezie (più vicini alla prima e terza categoria del nostro oracolo) da quelli che sono sulla terra e rivelano la profondità di Dio (simili al secondo gruppo del nostro oracolo). Nei due autori cristiani presi in esame, influenzati dal Tirio, i gruppi di angeli sono assai affini a quelli del nostro testo. In Gregorio le tre categorie del nostro oracolo sono assemblate e in un passo si riproduce una gerarchia simile; una gerarchia simile si

<sup>83</sup> Hadot 1993, 347 ss.

<sup>84</sup> Hadot 1993, 349.

<sup>85</sup> Busine 2005, 257 ss.

<sup>86</sup> Si veda, per esempio, il verbo *ἐπεισορεύουσι* che ricorda il concetto di *ἐπεισορή* (e.g. *Corp. Herm.* 10.4).

<sup>87</sup> Suárez de la Torre 2003, 140.



ritrova anche in Vittorino che, oltretutto, opera una distinzione tra angeli intelleggibili e sensibili forse derivata da Porfirio, ispiratosi a sua volta agli *OC*. Un ulteriore influsso proviene, come si è visto, dalla tradizione ebraica; la classificazione ricorda le speculazioni su Cherubini e Serafini (che cantano) accostabili a Troni e Glorie. L'influsso giudaico è, d'altro canto, perfettamente compatibile con la filosofia di Porfirio il cui vero nome semitico era Malco (re) e che riportava proprio nel *De philosophia* due oracoli encomiastici della cultura ebraica:

ἀτραπιτοὶ δὲ ἔασιν ἀθέσφατοι ἐγγεγαυῖαι,  
 ἃς πρῶτοι μερόπων ἐπ' ἀπείρονα πρῆξιν ἔφηναν  
 οἱ τὸ καλὸν πίνοντες ὕδωρ Νειλώτιδος αἴης  
 πολλὰς καὶ Φοίνικες ὁδοὺς μακάρων ἐδάησαν,  
 Ἀσσύριοι Λυδοὶ τε καὶ Ἑβραίων γένος ἀνδρῶν

E ancora:

μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἢ δ' ἄρ' Ἑβραῖοι,  
 αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἀγνώσ<sup>88</sup>.

Se il nostro testo oracolare è chiaramente tratto dall'opera di Porfirio e può essere annoverato tra gli oracoli teologici tardo-antichi, maggiori delucidazioni richiede la parafrasi collocata in calce. Per riuscire a capire se questa parafrasi possa essere attribuita a Porfirio, occorre individuare i tratti peculiari dei commenti agli oracoli del *De philosophia*. Gli esigui commenti superstiti si presentano nella forma di brevi incisi esplicativi antecedenti o postposti al brano oracolare (e.g. fr. 320 Smith = p. 134 ss. Wolff = Eus. *PE* 5.14.2-3; fr. 327 S. = p. 150 W. = Eus. *PE* 4.23.6; fr. 333 S. = p. 166-167 W. = Eus. *PE* 6.1.2-3; fr. 339 S. = p. 165 W. = Eus. *PE* 6.3.5-4.3). Un'esegesi più raffinata si ravvisa nel commento all'oracolo del fr. 321 S. (p. 137 W. = Eus. *PE* 5.14.4-15.4), che non si presenta solo come opera di uno scoliasta teorico, ma anche di un μάγος esperto<sup>89</sup>. Ancora, nel commento all'oracolo del fr. 349 S. (p. 160 W. = Eus. *PE* 5.8.11-12) relativo all'ispirazione profetica, Porfirio dichiara che τούτων οὔτε σαφέστερα οὔτε θεϊκώτερα καὶ φυσικώτερα γένοιτ' ἄν e scioglie l'oracolo aggiungendo, rispetto al testo, il motivo del corpo del profeta usato dalla divinità come un ὄργανον<sup>90</sup>. Piuttosto lunga ed elaborata è l'esegesi all'oracolo del fr. 314 S. (p. 112 ss. W. = Eus. *PE* 4.8.4-9-2) sui diversi sacrifici suddivisi a seconda della τάξις

<sup>88</sup> Porph. *De phil.* fr. 323, 324.11-12 Smith (pp. 140, 141.135-136 Wolff). Gli Ebrei sono definiti ἀριζήλωτοι in Porph. *De phil.* fr. 324.17 S. (p. 141.139 W.).

<sup>89</sup> Sodano 1958, xiv.

<sup>90</sup> Busine 2005, 272-273.

degli dèi. Il commento, introdotto da Eusebio con due verbi tecnici (καὶ μετ' ὀλίγα ἐπεξηγεῖται τὸν χρησμὸν ἐρμηνεύων ὧδε), presenta una prima parte nella quale il filosofo spiega i passaggi principali del testo adattandoli al proprio pensiero e integrandoli con altri brevi estratti oracolari, e una seconda parte di vera e propria esegesi simbolica. Tale esegesi, chiara per una persona perspicace (ἄρ' οὖν δεήσει ἐξηγήσασθαι τῶν θυσίων τὰ σύμβολα τῷ εὐσυνέτῳ δῆλα;), si fonda sul principio magico della simpatia universale<sup>91</sup>. In base a questo principio i quadrupedi sono assimilati agli dei ctoni per il legame di questi con la terra e il loro colore nero è motivato dal colore della terra, mentre la divisione delle vittime in tre parti è simbolo della natura corporea e della terra (τετράποδα μὲν γὰρ τοῖς χθονίοις καὶ χερσαῖα· τῷ γὰρ ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὅμοιον (...). μέλανα δέ· τοιαύτη γὰρ ἡ γῆ φύσει σκοτεινή. τρία δέ· τοῦ γὰρ σωματικοῦ καὶ γεώδους τὰ τρία σύμβολον). Il più noto commento testuale porfiriano non si trova, però, nelle parti conservate del *De philosophia*, ma nella *Vita di Plotino*<sup>92</sup>. Nel commento all'oracolo su Plotino, studiato nei dettagli da Richard Goulet<sup>93</sup>, Porfirio non si esime dall'interpretare alcuni passi in maniera forzata. Ad esempio, l'espressione dei vv. 19-20 πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι / αἰμοβότου βιότοιο viene associata nel commento al tema neoplatonico della ἀπαλλαγὴ dell'anima.

In sunto, nei commenti agli oracoli Porfirio ricorre spesso a un'esegesi simbolica più che a un vaglio lessicale e linguistico del testo<sup>94</sup>. La parafrasi al nostro brano oracolare, che riguarda solo la seconda parte dell'oracolo (vv. 12-17), pare, invece, affine a una chiosa da γραμματικός. Rispetto al brano oracolare, presenta alcune particolarità come la nomina delle τάξεις angeliche laddove al v. 12 si menzionano le stirpi di santi signori<sup>95</sup>. Inoltre l'espressione ὑπ' ἀγγελίησι... διάγουσι viene sciolta nel suo duplice senso sia per designare la funzione angelica di portare i messaggi che di prestare servizi. L'impiego del termine διακονία accanto ad ἀγγελίας allude forse anche all'anfibologia del lemma διάκτορος presto inteso sia nel senso di 'messaggero' (fossile omerico per Hermes), sia nel senso di 'servitore e diacono'<sup>96</sup> ed è chiosa del verbo διάγω del nostro oracolo<sup>97</sup>. Infine nel commento si aggiunge, per la terza categoria angelica, il compito di portare il trono di Dio. Il riferimento al trono della divinità sorretto dagli angeli ricorda

<sup>91</sup> Per uno studio sul commento vd. Busine 2005, 259-262.

<sup>92</sup> Per un sunto delle varie interpretazioni di questo oracolo vd. Busine 2005, 296-315.

<sup>93</sup> Goulet 1982, 371-412.

<sup>94</sup> Per Porfirio esegeta, filosofo e filologo, nell'*Antro delle Ninfe*, vd. Pépin 1965.

<sup>95</sup> L'immagine degli angeli schierati in truppe ricorre, come si è visto, in Proclo, vd. *supra* e cfr. Cumont 1915, 172 e ss.

<sup>96</sup> Agosti 2003, 337 e ss.

<sup>97</sup> Collins 1990, 90-92. Per il senso della diaconia cfr. *ibid.* 335-337.

la tradizione giudaica nella quale si attribuiscono agli angeli due mansioni: per quanto riguarda Dio essi servono e circondano il trono di Dio e cantano in suo onore (*Dn.* 7.10; *Is.* 6.1-4; *Ap.* 5.11-12), per quanto riguarda gli uomini essi sono ambasciatori inviati da Dio per trasmettere qualche mandato (*2Rg.* 1.3; *Iud.* 6.11-15), per istruire i profeti, per proteggere gli individui o il popolo eletto (*Dn.* 10.13-29 e 12.1) o per punire (*Ex.* 12.23-29)<sup>98</sup>. Il primo gruppo è molto simile alla terza categoria del nostro oracolo, mentre il secondo gruppo ricorda la seconda. L'immagine degli angeli che stanno presso il trono di Dio ritorna in un passo orfico tardo molto affine al nostro nel quale gli angeli sono collocati accanto al signore del Tutto:

σῶ δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσιν πολύμοχοι  
ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται<sup>99</sup>.

In un altro frammento orfico (377.18 ~ 378.30 Bernabé = 245 ~ 247 Kern) Dio è fissato sul cielo bronzeo su un trono d'oro (οὗτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται / χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ)<sup>100</sup>. Un'*imagerie* simile ricorre anche nella descrizione di *Sophia* e *Areté* che reggono il disco solare nella *Tabula mundi* di Giovanni di Gaza (1.66 e ss.).

In conclusione, l'attribuzione del commento al Tirio si basa solamente sulla presenza di motivi ricorrenti nell'immaginario tardoantico e giudaico, come la schiera di angeli e il trono di Dio. Dai pochi commenti oracolari pervenuti attribuibili a Porfirio, pur se parzialmente filtrati dagli autori cristiani, si constata la presenza di un'esegesi simbolica, cara ai neoplatonici, mentre nel nostro caso siamo di fronte a un'esegesi propria di un γραμματικός. Inoltre, si può supporre che se Porfirio avesse redatto un commento al testo, avrebbe tentato la strada di un'interpretazione maggiormente compatibile con il proprio pensiero, come accade nei commenti all'oracolo di Plotino e all'oracolo di *De phil.* fr. 314 Smith. In conclusione, se nel caso del brano oracolare l'attribuzione al *De philosophia* sembra certa o quanto meno probabile, la nostra parafrasi si presenta in maniera analoga ai commenti della *Teosofia* e sembra opera del redattore (o dell'epitomatore) della *Teosofia* stessa. La matrice cristiana è ancora più manifesta nel commento riporta-

<sup>98</sup> *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (1990<sup>2</sup>), s.v. angeli, I 129-131.

<sup>99</sup> *Orph.* fr. 691.9-10 Bernabé (248a 9-10 Kern), *ap.* Clem. Al. *Str.* 5.14.125 ed Eus. *PE* 13.13.52.

<sup>100</sup> Vd. Riedweg 1993, 58-59 e 68. Per il cielo come trono di Dio vd. *Is.* 66.1, *Act. Apost.* 7.49: ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου; *Ev. Matth.* 5.34 ss.: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιον ἐστὶν τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

to in calce all'oracolo 27 E., inteso come sua continuazione (εἶτα ἐπάγει ὁ χρησμός τάδε)<sup>101</sup>. Il testo (*Theos.* § 29 E. = I 26 B.) recita<sup>102</sup>:

τύνη δ' ἐσσί πατήρ καὶ μητέρος ἀγλαὸν εἶδος  
καὶ τεκέων τέρεν ἄνθος, ἐν εἵδεσιν εἶδος ὑπάρχων  
καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀρμονίη καὶ ἀριθμός.

1 pro τύνη habent ἴννη **T**, γυνή **Z** (= **C'' F''**)    2 ἐν εἵδεσιν εἶδος ὑπάρχων h.e. "forma in varietate formarum constans et immota" (Wo.)

E viene commentato con queste parole:

δηλοῖ δὲ διὰ τούτων, ὅτι καὶ πατὴρ καὶ μητὴρ φιλοστοργίαν ἐνδείκνυται περὶ ἡμᾶς ὁ θεὸς καὶ ὅτι συγκαταβαίνει διὰ φιλανθρωπίαν· καὶ γίνεται καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ ὡσεὶ θεοῦ τέκνον ἦτοι δημιουργήμα.

ὡσεὶ **T** : ὡσανεὶ **v**, fort. melius    τέκνον] τόκον **L**

Questa parafrasi è stata giustamente considerata di mano cristiana da Wolff, che azzardò un'attribuzione a Planude, da Buresch e da Lewy<sup>103</sup>. Il riferimento al padre e alla madre si scioglie nel senso della filostorgia del dio, e il riferimento ai figli nel senso della filantropia divina. Infine, negli ultimi due righe il commentatore si riferisce a Dio incarnatosi, tema totalmente assente nell'oracolo che accenna solamente ai figli<sup>104</sup>. Ancora una volta il commentatore cristiano interpreta il testo oracolare in termini consoni al proprio pensiero teologico.

<sup>101</sup> In *App. Anth.* VI 261 Cougny, come già in Steuchus (1540, III 155-157), è stampato di seguito all'oracolo 27 E.

<sup>102</sup> Riproduco anche qui l'apparato di Erbse. Tommasi Moreschini 2012 ha notato una possibile allusione a questo testo nel "Racconto di Autunno" di Tommaso Landolfi (1947): *Fa' che fino a noi penetri il raggio della tua intelligenza ed il calore del tuo amore; ciò che è mobile diverrà allora stabile (...) e noi non saremo più trascinati dalla tempesta, ma terremo le briglie dei cavalli alati del mattino e modereremo il corso dei venti serali per volare incontro a te (...) O Padre onnipotente! O Madre la più tenera! O ammirabile archetipo della maternità e del puro amore! O Figlio il fiore dei figli! O forma di tutte le forme, anima, spirito, armonia e numero di tutte le cose!*

<sup>103</sup> Wolff 1856, 146; Buresch 1889, 89 n. 2; Lewy 1978, 24 n. 59.

<sup>104</sup> Anche in questo caso Lewy vede nell'oracolo un esempio di teologia caldaica. Con il Padre si designa l'Intelletto supremo e con la Madre il potere femminile del Padre, la fonte delle fonti caldaica, mentre con il fiore dei figli si allude alle Idee generate dal Padre con l'unione del suo *nous* e della sua volontà (Lewy 1978, 24-25).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo secondo Giovanni, canto quinto*, Firenze 2003.
- T. D. Barnes, *Porphyry Against the Christians. Date and Attribution of Fragments*, "JThS" 24, 1973, 424-442.
- P. F. Beatrice, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question*, "Kernos" 4, 1991, 119-138.
- P. F. Beatrice, *Towards a New Edition of Porphyry's Fragments against the Christians*, in M. O. Goulet-Cazé - G. Madec - D. O' Brien (edd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à J. Pépin*, Paris 1992, 347-355.
- P. F. Beatrice, *Antistes Philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz*, "Augustinianum" 33, 1993, 31-47.
- P. F. Beatrice, *On the title of Porphyry's Treatise against the Christians*, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, 221-235.
- P. F. Beatrice, *Traditions apocryphes dans la Théosophie de Tübingen*, "Apocrypha" 7, 1996, 109-122.
- P. F. Beatrice, *Anonymi monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- P. F. Beatrice, *So Spoke the Gods. Oracles and Philosophy in the Anonymous Commentary on the Parmenides*, in Seng (c.d.s.).
- M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I-III, Paris 1888.
- W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums in spathellenischen Zeitalter*, Tübingen 1926<sup>3</sup>.
- E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig 1899.
- K. Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums nebst einem Anhang des Anedocton ΧΡΗΣΜΟΙ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΘΕΩΝ enthaltend*, Leipzig 1889.
- A. Busine, *Des Logia pour philosophie. À propos du titre de la Philosophie tirée des oracles de Porphyre*, "Philosophie antique" 4, 2004, 149-166.
- A. Busine, *Paroles d'Apollon, Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, Leiden-Boston 2005.
- A. F. Chaignet, *La Philosophie tirée des Oracles de Porphyre*, "RHR" 41, 1900, 337-353.
- F. Cumont, *Les anges du paganisme*, "RHR" 72, 1915, 159-182.
- É. des Places, *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaries anciens*, Paris 1989<sup>2</sup>.

- E. R. Dodds, *New Light on the Chaldaean Oracles*, "HThR" 54, 1961, 263-273 = Lewy 1978, 693-701 (da cui si cita).
- H. Erbse, *Theosophorum Graecorum fragmenta*, Stutgardiae et Lipsiae 1995<sup>2</sup>.
- G. Faggini, *Plotino. Enneadi*, Milano 2010.
- W. D. Furley - J. M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, I, Tübingen 2001.
- D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.
- D. Gigli Piccardi, *Sul fr. 37 degli Oracoli Caldaici*, "Prometheus" 12, 1986, 267-281.
- D. Gigli Piccardi, *Interpretazioni figurative del mito di Abari*, in G. Bastianini - W. Lapini - M. Tulli (edd.), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze 2012, 361-375.
- R. Goulet, *L'oracle d'Apollon*, in L. Brisson - M. O. Goulet-Cazé - R. Goulet - D. O'Brien (edd.), *Porphyre. La vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris 1982, 371-412.
- R. Goulet, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre le Chrétien*, in M. Narcy - É. Rebillard (edd.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq 2004, 61-109.
- R. M. Grant, *Greek Literature in the Treatise de Trinitate and Cyril's Contra Iulianum*, "JThS" 15, 1964, 265-279.
- P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, tr. it. a cura di G. Girgenti, Milano 1993.
- H. Kellner, *Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum*, "ThQ" 47, 1865, 60-102.
- W. Kroll, *De Oraculis chaldaicis*, Breslau 1894.
- H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978<sup>2</sup>.
- A. Mai, *Philonis Iudaei, Porphyrii philosophi, Eusebii Pamphili opera inedita*, Mediolani 1816.
- P. Mastandrea, *Cornelio Labeone: un neoplatonico latino. Testimonianze e frammenti*, Leiden 1979.
- C. Moreschini: *Gli oracoli teologici nel De Trinitate dello pseudo Didimo*, in Seng (c.d.s.).
- C. Moreschini - D. A. Sykes, *St. Gregory of Nazianzus. Poemata Arcana*, Oxford 1997.
- J. J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
- J. J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius' Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum*, "RecAug" 6, 1969, 103-139.
- J. Pépin, *Porphyre, exegete d'Homère*, in *Porphyre*, Entretiens Hardt XII, Vandœuvres-Genève 1965, 231-266.

- C. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen 1993
- C. Riedweg, *Porphyrios über Christus und die Christen: De philosophia ex oraculis haurienda und Adversus Christianos im Vergleich*, in *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Entretiens Hardt LI, Vandœuvres-Genève 2004, 151-203.
- T. L. Robinson, *Theological oracles and the sanctuaries of Claros and Didyma*, diss. Harvard 1981.
- H. Seng, *Theologische Orakel zwischen Metaphysik und Ritual*, in Seng (c.d.s).
- H. Seng (ed.), *Theologische Orakel in Spätantike*, atti del convegno di Frankfurt, 19-21 luglio 2012 (in c.d.s.).
- J. M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia 2008.
- A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stutgardiae et Lipsiae 1993.
- A. R. Sodano, *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Napoli 1958.
- A. R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Napoli 1964.
- A. R. Sodano, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Milano 1993.
- A. Steuchus, *De perenni philosophia libri X*, Lugduni 1540 (Parisiis 1577).
- E. Suárez de la Torre, *Apollo, teologo cristiano*, "ASR" 8, 2003, 129-152.
- B. Teyssèdre, *Anges, astres at cieux. Figure de le Destinée et du Salut*, Paris 1986.
- L. M. Tissi, *La figura di βυθός in Giovanni di Gaza*, "Prometheus" 38, 2012, 255-272.
- C. O. Tommasi Moreschini, *Oracoli pagani ed esoterismo cristiano nella Teosofia di Tubinga*, in Seng (c.d.s.).
- C. Van Liefferinge, *La théurgie, des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.
- A. von Premerstein, *Ein pseudo-athansianischer Traktat mit apocryphen Philosophensprüche in Codex Bodleianus 5*, in *Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου*, Athens 1935, 183-186.
- G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin 1856.
- M. Zambon, *Porphyre et le moyen platonisme*, Paris 2002.

Sara Lanna

L'INNO A ISIDE DI MESOMEDE.  
OSSERVAZIONI SUI VV. 9-10

Mesomede, liberto cretese e amico dell'imperatore Adriano, fu poeta e citaredo della corte imperiale<sup>1</sup>. Girolamo ne pone il *floruit* nel 141-144 d.C.<sup>2</sup> Sappiamo che fu autore, compositore e cantore di generici μέλη e νόμοι κισαρφδικοί<sup>3</sup>. Fino all'inizio del XX secolo erano stati tramandati e attribuiti a Mesomede solo cinque carmi. Dopo la scoperta del codice *Ottob. gr.* 59 da parte di K. Horna nel 1903, otto nuovi carmi sono stati ricondotti alla paternità di Mesomede, per ragioni metriche e stilistiche. Anche la comparazione degli scoli ritmico-musicali, che precedono sia un inno di quelli già da tempo conosciuti sia alcuni carmi del nuovo codice, portava alla stessa conclusione.

La parte più interessante della produzione di Mesomede giunta fino a noi è rappresentata dalla sezione innica, in particolare i carmi 2-5, ovvero gli inni *A Helios* (nr. 2), *A Nemesi* (nr. 3), *A Physis* (nr. 4) e *A Iside* (nr. 5). Essi costituiscono il riflesso del mutamento del sentire religioso proprio dell'epoca, e sono indicativi delle predilezioni di culto e di quanto ruotava intorno alla sfera culturale nell'impero romano a partire dal II secolo d.C.

Lo scopo del presente contributo è offrire una interpretazione dei vv. 9-10 dell'*Inno a Iside*. Innanzitutto si forniscono il testo e la traduzione che preferiamo.

εἰς τὴν Ἴσιν

εἷς ὕμνος ἀνά τε γᾶν	Un solo inno sulla terra
ἀνά τε νέας ἀλιπόρους	e sulle navi che solcano il mare
ἄδεται, πολυτρόποις	si canta, un solo mistero
ἐν τέλος ἐν ὀργίαις·	sotto molteplici riti:
ἀ βαθύκερως Ἴσις,	5 Iside dalle ampie corna,
ἃ τ' ἔ{ι}αρος ἃ {τε} θέρεος	che della primavera, dell'estate
ἃ τε χεῖματος ἄγει	e dell'inverno regge
νεογόνους ἠνίας.	le redini appena nate.
τὸ καλεῦσι πῦρ Ἴαιδος {τε},	Questo mistero invocano il fuoco dell'Ade,
ἄγχοθόνιος ὑμέναιος,	10 unione sacra che avviene nella terra,

<sup>1</sup> Vd. *Suda* μ 668 Adler.

<sup>2</sup> Hier. *Chron.* 284 F. 22-24, p. 202 Helm.

<sup>3</sup> Vd. *Suda* cit. e D. C. 77.13.7.



αἱ φυτῶν ὠδῖνες,		i germogli delle piante,
οἱ Κύπριδος ἕμεροι,		gli amori di Cipride,
τὸ νηπιάρχου γονά,		questo invocano la nascita del pargoletto,
πῦρ τέλειον ἄρρητον,		fuoco perfetto indicibile,
οἱ Ῥέας Κούρητες	15	i Cureti di Rea
ὃ τε Κρόνιος ἄμητος·		e la messe cronica;
ἄστρα διφρηλάτα		gli astri tutti
πάντα δι' ἀνακτόρων		lungo il santuario del cielo per Iside
Ἴσιδι χορεύεται.		guidatrice del carro danzano.

2 νέας Horna : νῆας O : ναῦς Wilamowitz : νηῦς Powell 5 Ἴσις O : corr. Lambros 6 ἄ τ Wilamowitz : ἄτ O εἶαρος O : ἔαρος, Wilamowitz ἄ θ. Wilamowitz : ἄτε θ. O : ἄ τε θ. Horna : ἄτ ἔαρος θέρεος Merkelbach 7 ἄ τε χ. Wilamowitz : ἄτε χ. O 9-10 τὸ, κ. π. / Ἄιδός τε καὶ χθόνιος Ὑμέναιος O : <τοῦτο> τὸ κ. π. / <οὐρανοῦ τ'> αἴδου τε / καὶ χθ. ὑμ. Wilamowitz : τὸ κ. π. Ἄιδος {τε}, / ὁ χθόνιος Ὑμέναιος Powell : <ἦψε> τὸ κ. π. / <- υ -> Ἄιδός τε / καὶ χθ. ὑμ. Horna : τὸ κ., π. Ἄιδος, / ὁ χθόνιος ὑμέναιος Peek (cfr. Maas) : <ἦψε> τὸ κ. / <οὐρανοῦ τ'> Ἄιδου τε / καὶ χθ. ὑμ. Baldini : τὸ κ. π. Ἄιδος {τε} / καὶ χθόνιος ὑμέναιος Heitsch : <ἐγ>χθόνιος supplevi 13 τὸ, O : τοῦ Wilamowitz : τὸ Powell : τέ Peek (cfr. Maas) 14 τέλειον O : corr. Wilamowitz 17 ἄστρα διφρηλάτα Heitsch : ἄστεα διφρηλάτα O : ἄστεα διφρηλάτα Delatte : ἄστρα διφρηλάτα, Wilamowitz (ἄστρα διφρηλάτα Baldini) : ἄστεα διφρηλάτα Horna : ἄστεα διφρηλάτα Merkelbach

L'*Inno a Iside* è espressione del sincretismo religioso nella tipologia enoteistica<sup>4</sup>, come lo εἶς in apertura (reduplicato in ἐν al v. 4) mette subito in luce. Questo inno non è strutturato in sezioni tradizionalmente riconoscibili. La dea è menzionata al v. 5, non direttamente dal poeta: lei rappresenta il contenuto del canto che si innalza nei contesti dichiarati precedentemente, la terra (v. 1), il mare (v. 2), le varie cerimonie rituali (vv. 3-4). Oltre ad esserci una significativa *variatio* nella modalità di invocazione alla divinità, non più posta in apertura dell'inno, da notare come nella *propositio* (vv. 1-5) trovi posto il riferimento ai possibili contesti della *performance*, mentre di norma negli inni lirici esso era collocato nel congedo.

Gli epiteti e le prerogative di Iside sono espressi per mezzo di perifrasi che costituiscono i campi di azione della dea (vv. 9-16); mentre in altri documenti letterari del culto isiaco e nella fattispecie dell'enateismo isiaco, come gli *Inni a Iside* di Isidoro<sup>5</sup>, la preghiera e l'epifania della dea in Apul. *Met.*

<sup>4</sup> Vd. Lévêque 1973, 186.

<sup>5</sup> Cfr. e. g. Isid. *Hymn.* 1.18-26.

11.2 e 11.5 e in *POxy.* 1380<sup>6</sup>, Iside è direttamente identificata con altre dee, nell'inno di Mesomede, invece, il nome con cui la dea viene via via identificata, o la determinazione che evoca l'una o l'altra divinità, sono espressi mediante aspetti della realtà o della vita che pertengono a quella precisa entità divina: precisamente il fuoco dell'Ade (v. 9), i germogli delle piante (v. 11), gli amori di Cipride (v. 12), la nascita del pargoletto (v. 13), i Cureti di Rea (v. 15), la messe cronica (v. 16)<sup>7</sup>.

La chiusa dell'inno (vv. 17-19) aggiunge alla collocazione terrestre e marittima (vv. 1-2), quella nella volta celeste e tra gli astri; all'indicazione del canto dell'inno (vv. 1, 3 εἶς ὕμνος [...] ᾄδεται) si unisce la danza. È assente la preghiera. Anche nell'*Inno a Helios* di Mesomede non c'è una preghiera, e in quello *A Nemese* essa è costituita da un semplice ἴληθι (3.14): si tratta di composizioni che hanno molte caratteristiche in comune con gli *Inni orfici*, ovvero si presentano per lo più come una serie di epiteti e prerogative, participi e frasi relative che predicano le qualità della natura divina e dichiarano la sfera di azione del dio. Nel caso dell'*Inno a Iside* la scelta trova confronto nelle aretalogie isiache<sup>8</sup> e nell'encomio di *POxy.* 1380: l'una e l'altra tipologia di testo offerto in venerazione della dea sono caratterizzate dall'elenco delle prerogative e dei campi di dominio di Iside (e, quindi, delle dee con cui essa viene identificata).

Dopo aver presentato l'*Inno a Iside* nel suo complesso, rivolgiamo l'attenzione ai vv. 9-10. Il testo è articolato in dimetri cretici (o dipodie peoniche), separati da fine di parola tranne al v. 14, ma tra i quali è osservata senza eccezioni la sinafia ritmico-prosodica. I versi 9-10, così come sono tramandati nell'*Ottobonianus*, τὸ, καλεῦσι πῦρ / Ἄϊδος τε καὶ χθόνιος Ὑμέναιος, non solo non si adattano al metro dell'inno, ma non sono neppure

<sup>6</sup> Il *POxy.* 1380, del II secolo d.C., contiene un lungo encomio di Iside. Per una bibliografia su tale testo vd. Totti 1985, 62-63.

<sup>7</sup> Al v. 11 il poeta si riferisce alla prerogativa di Iside quale dea dell'agricoltura; l'espressione del v. 12 equivale all'identificazione con Afrodite. Des Places (1957, 610) pone al v. 13 l'identificazione con Era, dea delle nascite; Iside stessa è dea della nascita e madre di Horus; anche l'iniziato è descritto come *ut renatus* in *Apul. Met.* 11.16. Al v. 15 è attestata l'identificazione di Iside con Rea, in virtù della quale si spiega perché i Cureti di Rea venerino Iside; per la messe cronica menzionata al v. 16 cfr. l'acclamazione a Iside *frugifera* e l'identificazione con Demetra.

<sup>8</sup> Le aretalogie sono una tipica produzione della propaganda isiaca, che va dal II-I secolo a.C. al III secolo d.C.: Iside parla in prima persona, dichiarando le sue prerogative e le sue sfere di dominio. Sulle aretalogie vd. Harder 1944; Festugière 1949; Müller 1961; Bergman 1968; Totti 1985, 1-4 nr. 1 e 13-16 nrr. 4-6; Dunand 2000, 78-79; Sfameni Gasparro 2007, in particolare 58-59 con bibliografia alla n. 55. Per un elenco vd. Nilsson 1955, II 600 n. 2; des Places 1957, 608; Delia 1998, 539-540 n. 2, con bibliografia.

di immediata comprensione. Di qui proposte di correzione o anche di indicazione di lacuna.

Powell e Maas correggono τό rispettivamente nel pronome τύ e τέ (soluzione seguita da Peek e Heitsch)<sup>9</sup>. Tuttavia, un pronome di seconda persona riferito a Iside non si accorda con il carattere dell'inno, che non presenta una vera e propria invocazione diretta alla dea, ma si riferisce in terza persona alla divinità nella sezione iniziale e in quella conclusiva. Un passaggio così diretto al *Du-Stil* da una dichiarazione iniziale in *Er-Stil*, per poi tornare a una constatazione finale, benché si trovi negli inni (cfr. e. g. *Encom. Maron.*, nr. 19 Totti), mi sembra stonare con quella certa simmetria con cui l'inno è costruito. La funzione dimostrativa del τό sarebbe sottolineata nel manoscritto dalla virgola. Questa accortezza è ripetuta anche al v. 13: i due τό si corrispondono con la stessa funzione, e scrivere τό al v. 9 e τοῦ al v. 13, come fa Wilamowitz<sup>10</sup>, significherebbe falsare l'articolazione del testo.

Inoltre, per ripristinare il giusto metro, gli studiosi espungono il τε dopo Ἄιδος: Powell<sup>11</sup> stampa τὸ καλεῦσι πῦρ Ἄιδος, / ὁ χθόνιος Ὑμέναιος; Peek<sup>12</sup>, invece, τὲ καλεῦσι, πῦρ Ἄιδος, / ὁ χθόνιος ὕμέναιος; come Peek anche des Places intende “Fuoco d’Ade” riferito a Iside come vocativo, che “illumina la notte e gli inferi”<sup>13</sup>; Heitsch, seguito da Merkelbach<sup>14</sup>, scrive τὲ καλεῦσι πῦρ Ἄιδος / καὶ χθόνιος ὕμέναιος: così, però, al v. 9 l’ultima sillaba, per sinafia, risulta lunga anziché breve.

Wilamowitz e Horna, invece, pongono una lacuna all’inizio del v. 9. Wilamowitz scrive <τοῦτο> τὸ καλεῦσι πῦρ<sup>15</sup>. Horna sente la mancanza di un predicato verbale per Ἴσις (v. 5), perciò supplisce la lacuna iniziale di verso con un verbo <ἦψε>, oppure <δαίε>; inoltre intende τό come relativo<sup>16</sup>. Al v. 10 Wilamowitz propone di scrivere <οὐρανοῦ τ’><sup>17</sup>, Horna ὃ τε Κόρης

<sup>9</sup> Powell 1925, 198; Maas 1929, 345; Peek 1930, 145; Heitsch 1963, 28.

<sup>10</sup> Wilamowitz 1921, 597.

<sup>11</sup> Powell 1925, 198.

<sup>12</sup> Peek 1930, 145.

<sup>13</sup> Des Places 1957, 610.

<sup>14</sup> Heitsch 1963, 28; Merkelbach 2001, 226.

<sup>15</sup> Wilamowitz 1921, 597-598, spiegando che il fuoco “das man so nennt” è il fuoco in quanto “materielle Element”, cui è contrapposto “das ‘vollkommene Feuer’ [...], das sich mit Worten nicht beschreiben läßt [...]. Dann wird jenes doch wohl das stoische Urfeuer sein, eher als das platonische εἶδος πυρός. Das Zeugen und Werden in allen seinen Phasen versteht man usw.”. L’interpretazione risulta suggestiva, ma mi sembra allontanarsi dal senso di questi versi: dal v. 9 al v. 16, ogni verso fa riferimento a una cerimonia di culto; nell’interpretazione di Wilamowitz il “fuoco materiale” rimarrebbe a sé, senza collegarsi ai versi immediatamente successivi.

<sup>16</sup> Vd. Horna 1928, 12, 16, 17.

<sup>17</sup> Wilamowitz 1921, 597.

o <ὁ θ' Ἐκάτης> (o “etwas Ähnliches”)<sup>18</sup>. Riguardo alla prima proposta, contenutisticamente parlando, obietterei con Horna che “eine Hochzeit zu dreien – Hades, Erde und Himmel – erscheint mir auch als Symbol etwas bedenklich”. La congettura di Horna, d'altra parte, funzionerebbe solo correggendo il καί del v. 10: una costruzione sintattica con l'articolo che racchiude all'interno del sintagma nominale una doppia specificazione, ovvero <ὁ τε Κόρης Ἄιδος τε, o <ὁ θ' Ἐκάτης Ἄιδος τε, seguita da un καί che precede attributo e nome rimane allo stesso modo una soluzione dubbiosa, non pacifica. Horna propone di scrivere καταχθόνιος, ma ciò risulterebbe ipermetro<sup>19</sup>.

Valutando la simmetria che il testo presenta, si nota, almeno espungendo τε, ai vv. 9-16 una struttura a doppio chiasmo: da una parte i vv. 9-10 e 13-14, non preceduti dall'articolo, dall'altra i vv. 11-12 e 15-16, costituiti da articolo-determinazione-sostantivo. Dato il parallelismo tra i vv. 9 e 13-14 (13 per la ripetizione del τό, 14 per il ritorno di πῦρ), e isolando i vv. 11-12 e 15-16, che hanno una struttura analoga, il v. 10 corrisponde al v. 13 in quanto “la nascita del bimbo” (v. 13) è il frutto delle nozze (v. 10). Inoltre, ai vv. 9-16 in ciascun verso è tratteggiato un momento del culto o di un rito diverso, senza alcun *enjambement*. Postulando la lacuna, i vv. 10-11 descriverebbero, invece, un solo quadro.

Partiamo dal sintagma πῦρ Ἄιδος. Esso risulta intelligibile solo alla luce del rituale dell'iniziazione isiaca.

L'iniziazione ai misteri di Iside consisteva in un viaggio simbolico nel regno dell'Ade, dove, al cospetto della dea, l'iniziato vede “il sole splendere nella notte”: in Apul. *Met.* 11.23 si legge *calcato Proserpinae limine [...] nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*. In 11.6 la dea dichiara a Lucio: *cum [...] ad inferos demearis, [...] me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, [...] tibi propitiam frequens adorabis*<sup>20</sup>; cfr. *POxy.* 1380.127 s. (nr. 20 Totti; inizio del II sec. d.C.) τὴν ἐν Λ[ή]θη ἰλαίραν ὄψιν. Anche le parole dell'epigramma di Cirene sembrano alludere a questa identificazione<sup>21</sup>, se fosse sicuro il riferimento a Iside: *συνο]μόθρονος ἄγαγε πρὸς φῶς / [ ] τέκνα κομιζομένα / [ ] ὑπ' ὀργάδα τὰν Ἀχέροντος / [ ] Φερσ]εφόνας λιμένας / [ ] ἐς] αἰθέρα θνατὸς ὁ τεύξας* (vv. 5-9; *RICIS* 701/0102). Da antichi testi egiziani (*Libro dei due cammini, Libro di Amduat*), in cui si descrive l'itinerario del defunto nel mondo sotterraneo, risulta che il viaggio del Sole aveva parte anche

<sup>18</sup> Horna 1928, 17.

<sup>19</sup> Horna 1928, 17; vd., tuttavia, Kalinka 1930, 1234.

<sup>20</sup> Cfr. Dunand 1975, 52-56; Grandjean 1975, 71 e n. 162; in particolare Malaise 1986, 356.

<sup>21</sup> Vd. Martellotti 1929, 24 n. 1; Peek 1930, 149-152.

nell'aldilà, fino a raggiungere l'Oriente, luogo della rinascita di Osiride e del trionfo della luce sulle tenebre al nuovo sorgere del giorno. Nel regno oltremondano il Sole illuminava la notte. Nel *Libro di Amduat* è indicata inoltre la presenza di una dea, signora della notte, nella barca del Sole. Sappiamo che il regno dei morti è dominio di Osiride; il Sole del regno dei morti è identificato con Osiride (e in virtù dell'identificazione defunto-Osiride con ciascun defunto). Anche in Grecia era concepita l'idea che l'aldilà fosse illuminato da un *sol suus*, come si legge *e. g.* in Pi. fr. 129 e 133.2-3 Maehler e in Verg. *Aen.* 6.640-641<sup>22</sup>. Si ricordi che il rito dell'iniziazione nelle religioni dei misteri viene confrontato con quanto sarebbe accaduto dopo la morte<sup>23</sup>.

Veniamo ora al predicato verbale. Nel passo di Mesomede i soggetti di *καλέω* non sono esseri animati, dotati di voce<sup>24</sup>. Sono elementi della natura (v. 9, 11, 16), concetti astratti (vv. 11, 12, 13), entità divine (vv. 14, 15), che non possono pronunciare il nome della divinità, anche se rimandano a un rito (v. 9), o a un contesto rituale (vv. 10, 11), o direttamente a una precisa divinità (vv. 12, 13, 15, 15). È appunto la situazione descritta che "richiede" la presenza della divinità. Si tratta di prerogative della dea, competenze che, benché tradizionalmente siano attribuite ad altre divinità, nel suo potere universale spettano a lei.

Mesomede, invertendo i rapporti logici all'interno della frase, varia non solo la forma tipica delle aretologie (*ἐγὼ εἶμι* seguito da una determinazione, oppure *ἐγὼ* seguito da una prerogativa), ma anche la tipologia di invocazione a Iside attestata in Isid. *Hymn.* 1.18-24, in *POxy.* 1380 e nelle due preghiere a Iside di Lucio in Apul. *Met.* 11.2 e 25 e nell'epifania stessa della dea in 11.5, un elenco di prerogative e determinazioni che, poi, coincidono con i diversi nomi con cui Iside è chiamata. Il linguaggio poetico, tuttavia, ha dotato queste prerogative di vita, cosicché si può accogliere la raffigurazione che risulta dalla traduzione di Merkelbach "dich [perché egli stampa

<sup>22</sup> Per il sole negli inferi vd. Cumont 1920, 280; Rohde 1898, 210 n. 1; Cannatà Fera 1990, 172-173 e 227.

<sup>23</sup> Si legge in Apul. *Met.* 11.21: "Le porte degli inferi e la custodia della salvezza sono poste in mano alla dea e la stessa iniziazione viene celebrata come una morte volontaria e una salvezza temporanea". L'iniziazione era celebrata come se l'iniziato morisse anche p. es. nei misteri eleusini e nell'orfismo (vd. *e. g.* Plut. fr. 178 Sandbach). Il rito corrisponde al cammino dell'anima dopo la morte. Il percorso che l'iniziato doveva compiere nel santuario ricalcherebbe quanto è descritto nel *Libro dei due cammini*. Si deve pensare all'ingresso dell'iniziato in una galleria sotterranea che rappresentasse il regno degli inferi, e passando per un cunicolo stretto, all'arrivo, attraverso una porta, a una stanza illuminata.

<sup>24</sup> L'uso del verbo *καλέω* con soggetti astratti è recente e raro: la prima attestazione è in D. *Cor.* 172.

τέ, ma qui *sc.* τὸ τέλος] rufen (verehrend) an usw.”<sup>25</sup>, immaginando che gli stessi elementi si animino nel rendere onore alla *regina*.

Mesomede al v. 9 dichiara che la fonte luminosa del regno degli inferi richiede la presenza di Iside (τὸ καλεῦσι). Dal confronto con il racconto dell'iniziazione di Lucio in Apul. *Met.* 11.23, che vede il sole *nocte media*, e dal parallelismo interno al testo di Mesomede tra i vv. 9 e 14, nel nostro passo πῦρ è sineddoche per “sole”. Mi sembra che anche tra le parole profetiche della dea in Apul. *Met.* 11.6 e il racconto di Lucio in 11.23 ci sia una corrispondenza: avviene quanto la dea ha preannunciato, perciò Iside è visualizzata, in quanto visione raggianti di luce, come sole<sup>26</sup> (nel quale è, d'altra parte, presente, secondo la concezione egizia)<sup>27</sup>. In Mesomede si tratta dell'evocazione del rito di iniziazione, culminante nella visione divina alle luci delle fiaccole della cerimonia notturna<sup>28</sup>. Anche nel rito eleusinio all'atto dell'accensione del “sacro fuoco”<sup>29</sup> seguiva l'annuncio dell'epifania della Kore. Tzetzēs, *ad Ar. Ra.* 340a, dichiara esplicitamente che il fuoco misterico era chiamato “astro”: τὸ μυστηριακὸν πῦρ φωσφόρον ἐκάλουν ἀστέρα, ὅτι νυκτὶ τὰ μυστήρια ἐγίνοντο. La visione del sole nel regno degli inferi, dunque, corrisponde alla visione della divinità<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Merkelbach 2001, 226.

<sup>26</sup> Secondo Griffiths (1975, 165), invece, in *Met.* 11.6 cit. “Apuleius may be thinking of Isis shining as the moon”.

<sup>27</sup> Iside è spesso associata al sole: in Isid. *Hymn.* 3.25 della dea si dice ἡ καὶ ἡελίου ἠκυδρόμου ἄρματα βᾶσα; cfr. l'inno isiacico di Andro, vv. 137-140 (nr. 2 Totti) ἀμφιπ|ολεῦω / Ἄελίω βασιλῆον ὁμᾶ σὺν [λαμπρῶ ὁμαί]μω / καὶ με καλεῦσι πάρεδρον· ἔλα[υνομέν]α δ' ἐνὶ γυροῖς / συμφέρομ' ἄκτεινεσσι κατ' ὠ[ρανὸ]ν αἰγλάεντα, e specialmente ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ ἡλίου ἀγυαῖς εἰμι, / ἐγὼ παρεδρεύω τῆ τοῦ ἡλίου πορείᾳ (aretalogia isiacica di Cuma, ll. 44-45: nr. 1 Totti); *POxy.* 1380.157 (nr. 20 Totti) ἡλιον ἀπ' ἀνατολῆς μέχρι δύσεως σὺ ἐπιφέρει[ι]ς καὶ ὅλοι εὐφραίνοντα[ι] οἱ θεοί (alla l. 248 si dice σὺ καὶ φωτὸς καὶ φλ[ε]γμάτων κυρία); anche in Apul. *Met.* 11.25 si riferisce che Iside *lumina(t) solem*.

<sup>28</sup> Per l'uso di fiaccole nelle cerimonie notturne nel *sacellum* di Iside a Pompei vd. Tran Tam Tinh 1964, 44.

<sup>29</sup> Iside è messa in relazione con il fuoco: la dea è assimilata a Ἐστία alla l. 1 dell'iscrizione del tempio di Sarapide e Iside a Taormina (III-II sec. a.C.; *IG XIV* 433; *SIRIS* 513; *RICIS* 518/0301); cfr. Ov. *Pont.* 1.1.51-52 *vidi ego linigeræ numen violasse fatentem / Isidis Isiacos ante sedere focus*; *Hymn. Is. Philae* 5.14, in cui Iside è chiamata “Mistress of flame who assaults the rebels”. Per il carattere igneo di Ecate cfr. *hCer.* 52 Ἐκάτη σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα; Soph. fr. 535 Radt Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν, / τῆς εἰνοδίας Ἐκάτης ἔγχος, / τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει / καὶ γῆς ἀνιούσ' ἱεράς τριόδους, / στεφανοσασμένη δρυὶ καὶ πλεκταῖς / ὤμων σπείραισι δρακόντων; inoltre, con sovrapposizione Ecate/Persefone, Eur. *Phaeth.* fr. 781.268 Kannicht σὺ δ' ὦ πυρὸς δέσποινα Δήμητρος κόρη (con Diggle *ad l.*).

<sup>30</sup> Dibelius 1917, 6 = 1956, 33.

Ἄιδος è una determinazione di luogo. La *iunctura* πῦρ Ἄιδος definisce una caratteristica del luogo indicato, non fisica, ma legata a un preciso momento rituale. Infatti, secondo l'immaginario della configurazione dell'aldilà presso gli antichi, non esiste nessun fuoco fisico, materiale nel regno di Ade. Il nesso "fuoco dell'Ade" deve avere un significato metaforico.

Si tratta di un'immagine che ha significato rituale; dunque comporta un uso traslato dei termini implicati<sup>31</sup>. In questo senso e in questa forma il nesso è un *unicum*<sup>32</sup>. Il "fuoco dell'Ade" non si identifica con un eventuale elemento naturale del luogo, ma con l'essenza dell'entità divina che dona la sua epifania nel suo regno. Tale divinità non è Ade, ma Iside. Il "fuoco che caratterizza l'Ade" è costituito dall'epifania della divinità, Iside o Osiride-Sol<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Perciò non riesco a dare un senso alla traduzione del nesso del v. 9 da parte di Merkelbach (2001, 226): "der Feuerritus des Hades".

<sup>32</sup> La qualificazione "di Ade", quando non è una diretta determinazione di Ade o del suo regno, rappresenta il "casus adnominalis" del genitivo secondo l'uso attico (vd. Wackernagel 1928, 70; Fraenkel 1950, 569), e indica qualcosa "che fa morire", o "che appartiene al regno dei morti", con valenza negativa: Aesch. Ag. 1235 Ἄιδου μήτηρ ("mother from the realm of destruction, destroying mother": Fraenkel 1950, 569-572, spec. 571). Il passo più interessante è Lyc. 196-198 Γραΐαν σφαγείων ἠδὲ χερνίβων πέλας / Ἄιδου τε παφλάζοντος ἐκ βυθῶν φλογί / κρατῆρος, se si connette φλόξ con Ἄιδου, attribuendo al sintagma il valore di "fiamma che manda al regno di Ade", in quanto "uccide". Holzinger (1895, 198) intende ἐκ Ἄιδου βυθῶν; anche Paduano traduce "accanto [...] al cratere che bolle per la fiamma che monta dal profondo dell'Ade" (Hurst - Paduano - Fusillo 1991, 71). Se si dà quest'ultima interpretazione sintattica al passo di Licofrone, la *iunctura* di Mesomedea sarebbe uno *hapax*. Tuttavia, data la frequenza del nesso φλόξ seguito dal genitivo del nome di una divinità (vd. *infra*), si ritiene più opportuno, con Scheer (1876, 7), connettere Ἄιδου a φλόξ. Il valore qui osservato del genitivo non è comunque appropriato al passo di Mesomedea. In quest'ultimo, la determinazione non rimanda alle qualificazioni tradizionali del regno di Ade, come in Aesch. Ag. 1235 e Lyc. 197 (citt.). Erano diffusi sintagmi o perifrasi con φλόξ o πῦρ e il genitivo di Efesto o sole/Helios: φλόξ Ἥφαιστοιο, e. g. in *Il.* 9.468; ἡλίου φλόξ, e. g. in Aesch.[?] *Pr.* 22, Eur. *IT* 1207; con πῦρ sono attestate perifrasi o identificazioni in apposizione, come al v. 14 del nostro inno (cfr. anche *supra* i luoghi con πῦρ associato a una divinità); tuttavia vd. Nonn. *D.* 5.166 Ἡελίου γενετῆρος ἀμέλγεται αὐτόγονον πῦρ, 39.404 πῦρ Ἥφαιστοιο. La *iunctura* di Mesomedea unisce a πῦρ il genitivo Ἄιδος che, a differenza dei nessi più diffusi appena ricordati, non definisce la divinità, ma il regno di cui il dio è eponimo. Quindi non determina la materia di cui sarebbe costituito il dio che è fonte di luce (come il sole o Helios), o che sarebbe assimilato al fuoco (come Efesto); non comporta una uguaglianza del tipo "il fuoco di Helios", ossia "Helios". Nemmeno si può dire che venga specificata una qualità della materia, come nel passo di Licofrone, l'unico formalmente vicino a quello di Mesomedea.

<sup>33</sup> Il potere universale di Iside, che al v. 1 s. toccava la terra e il mare, al v. 9 giunge agli inferi. In prospettiva greca viene implicata l'idea che "aldiqua ed aldilà siano attribuite, come sfere di competenza esclusiva, a due divinità distinte ed assai diverse fra loro. Sottrarre gli inferi alla divinità suprema appariva invece dal punto di vista egizio un'assurda limitazione del potere" (Mora 2005, 150).

Abbiamo detto sopra che il *καί* all'inizio del v. 10 pone una difficoltà metrica. Per ricapitolare, o si accetta una lacuna dopo *πῦρ*, scrivendo τὸ καλεῦσι *πῦρ* <υ → / <- υ → "Αιδός τε / καὶ χθ. ὑμ., oppure se non si ipotizza la lacuna, bisogna apportare delle correzioni perché il testo funzioni sotto l'aspetto metrico. La correzione di *καί* nell'articolo ὀ (come fanno Powell e Peek; vd. *supra*), pur essendo una correzione minima, mi sembra un aggiustamento di comodo, che finisce per marcare l'apposizione rispetto all'oggetto, mettendo il v. 10 sullo stesso piano sintattico dei vv. 11-13, 15-16. Tuttavia, le simmetrie interne guidano verso un'altra direzione.

Sulla base delle corrispondenze notate, tra il *πῦρ* del v. 9 e il *πῦρ* del v. 14 deve esserci una relazione. Se il *πῦρ* del v. 14 è Sole-Horus-Osiride, apposizione del v. 13, il *πῦρ* del v. 9 è il sole dell'oltretomba, Iside / Osiride, secondo le testimonianze citate *supra*. Come già abbiamo riferito, Horna propone di scrivere *καταχθόνιος*, che però risulterebbe ipermetro. Sulla base della voce poetica *καπθόμενος* (Eur. *Suppl.* 984, *El.* 1299, [Eur.] *Rh.* 378), si potrebbe anche scrivere una forma apocopata, *κακχθόνιος* o *κατχθόνιος*. Ma dal momento che una forma del genere non è attestata, è più prudente procedere diversamente. Correggendo τε καὶ χθ. in ἐγχθόνιος, abbiamo un composto che giustificherebbe paleograficamente come da una cattiva lettura e/o interpretazione si sia arrivati al tradito τε καὶ. Come *χθόνιος*, ἐγχθόνιος è attestato sia nel senso di "sotterraneo", "sotto terra", sia nel senso di "della terra"<sup>34</sup>. Nella valenza di "sotterraneo" è attestato solo in *GVI* 2006.4 (*Ep. Gr.* 298.4 Kaibel; Teos, I sec. d.C.) ὅστ'εα καὶ σποδιὴ κειμένη ἐγχθόνιος, imitazione di Leon. *AP* 7.740.2 = *HE* 2436<sup>35</sup> Κρήθων δ' ἐν χθονίοις σποδιά (dove Gow e Page stampano ἐγχθόνιος di Kaibel<sup>36</sup>).

Il termine ὑμέναιος rimanda a uno ἱερὸς γάμος<sup>37</sup>: quello tra Iside e Osiride e quello tra le divinità cui essi sono assimilati. Innanzitutto, Persefone e

<sup>34</sup> In Apollon. Smyrn. *APL*. 235.6 = *GPh* 1300 il composto è attribuito di κύλιξ e significa "di campagna".

<sup>35</sup> "Aperta imitatio versiculi Leonidae (Tarentini) [...], ubi traditur ἐν χθονίοις" (Kaibel 1878, 114).

<sup>36</sup> "Necessary, since if the dead man is ἐν χθονίοις he should be one of them and not ashes" (Gow-Page 1965, II 378).

<sup>37</sup> Delatte esprime osservazioni confuse sulla difficoltà di interpretazione del verso (1913, 143). Martellotti (1929, 25) vede nella *iunctura* χθόνιος ὑμέναιος "un accenno alla potenza fecondatrice della terra". Baldini, quindi, interpreta il sintagma "la feconda potenza della terra" (1932, 18). Secondo des Places 1957, 610, il verso si riferisce all'imeneo del Cielo e della Terra che avviene attraverso la pioggia, che Demetra, con cui Iside è identificata, manda. Secondo Merkelbach "die Verse 9-17 beziehen sich nicht auf den Mythos und den Kult der Isis, sondern den der Demeter und ihrer Tochter Kore-Persephone, der in Weihehaus (ἀνάκτορον) zu Eleusis rituell wiederholt wurde" (2001, 227). Riguardo al passo in questione osserva: "Im Vers 10 wird mit der 'Hochzeit unter der Erde' auf den Mythos vom Raub der



Ade<sup>38</sup>. I misteri eleusini comportano, dopo l'epifania della Kore, un rito ierogamico e nella fase finale l'ostensione di una spiga di grano e l'annuncio della nascita di un figlio divino<sup>39</sup>. In secondo luogo, il Cielo e la Terra. Il riconoscimento dello *status* divino dell'anima del defunto orfico è espresso anche attraverso l'immagine di una immersione nel seno della divinità. Vd. *Orph. fr.* 488.7 Bernabé (lamina di Thuri, IV sec. a.C.) δε{σ}σποίνας δ'ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας<sup>40</sup>. L' ἐγχθόνιος ὑμέναιος rimanda a un γάμος che porta a confondersi in mezzo, dentro (ἐν) la terra, fino a una assimilazione degli elementi congiunti (vd. ἐγχθόνιος nei già citati *GVI* 2006.4 e Leon. *AP* 7.740.1-2 da una parte, e dall'altra gli ὑμέναιοι di Procl. *H.* 5.5-6 νοερῶν ὑμεναίων / Ἥφαιστου πυρόεντος ἰδ' Οὐρανίης Ἀφροδίτης). L'associazione di ἐν-χθόνιος al termine rituale ὑμεναίος richiama nel composto la valenza dell'epiteto sacro χθόνιος<sup>41</sup>: la *iunctura* è l'evocazione di un rito. È significativa, a questo punto, l'occorrenza di ὑμενήϊος, tra i vari epiteti, in un assai tardo inno a Dioniso tradito in *AP* 9.524.21. Secondo Jolles il dio è così invocato «als ausschließlicher Gott der eigentlichen Begattung»<sup>42</sup>. L'epiteto, in questo preciso contesto innico, definisce una certa ritualità del γάμος, di cui il dio è garante. Dunque la determinazione Ἔιδος al v. 9 e l'epiteto ἐγχθόνιος si richiamano, in quanto localizzano la scena nello stesso luogo<sup>43</sup>; si tratta delle due fasi successive di un rito che è unico. Data la simmetria descritta, il v. 10, ἐχθόνιος ὑμέναιος, è apposizione di πῦρ Ἔιδος.

Al v. 9, dunque, ci si riferisce a una visione della divinità nell'aspetto splendente del sole, che avviene durante l'iniziazione ed è collocata simboli-

Persephone angespielt, die von Hades-Pluton zur Hochzeit ins Totenreich entführt wird; in der mit dem Mythos korrespondierenden Realität bedeutet dies die Aussaat, das Unter-die-Erde-Bringen des Saatkorns. Es folgen die 'Geburtswehen des Pflanzen' usw." (*ibid.*).

<sup>38</sup> Nell'immaginario dei Greci tra le nozioni di morte e matrimonio esiste una relazione costante. L'imeneo come una forma di *threnos* e il tema nozze-morte sono stati studiati da Cannata Fera 1990, 137-142.

<sup>39</sup> Cfr. Hipp. *Ref.* 5.8.40-41 "ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμών"; cfr. Motte 1986, 81.

<sup>40</sup> "Die Wiedergeburt aus der göttlichen Mutter nach dem Tode garantiert" (Dieterich 1925, 55); "elle (la déesse) a accompli pour moi l'acte mystique de filiation qui a fait du moi un dieu" (Langrange 1937, 144); vd. anche Burkert 1975, 96-98; Camassa 1994, 180-181; per una sintesi bibliografica, Bernabé 2005, 59-60.

<sup>41</sup> In ambito sacrale è sia attributo tecnico per qualificare le divinità degli inferi (su Zeus Ctonio vd. West 1978, 276), sia epiteto che definisce un legame con la terra (*e. g.* Demetra), o un dominio sulla terra (in opposizione al mare e al cielo: vd. in particolare le occorrenze negli *Inni orfici*).

<sup>42</sup> Jolles 1914, 128-129.

<sup>43</sup> Si confronti ἐγχθόνιος con l'espressione ἐν Ἔιδου διαπορευθεῖς, Pl. *Lg.* 905a.

camente nel regno dei morti. L'immagine comporta la visualizzazione di Osiride e Iside nel sole dell'Ade. Mesomede sembra aver voluto connettere il riferimento all'iniziazione con l'unione matrimoniale.

Ricapitolando, la visione del sole nel regno dei morti (v. 9) assicura agli iniziati la vita<sup>44</sup>, quindi la nascita (o rinascita) attraverso un concepimento (cfr. ὑμέναιος al v. 10). La terra stessa (qui richiamata in ἐγγχθόνιος), d'altra parte, è la fonte sacra della vita. L'iniziazione simula la morte, qui evocata dal nome del regno degli inferi, Ade. La morte, tuttavia, per chi è iniziato è inizio di una vita ulteriore. Per questo si ricorda il matrimonio dei signori del mondo ctonio. Il figlio divino che nasce nell'inno di Mesomede è Sole-Horus (vv. 13-14); il frutto dell'unione feconda nella terra<sup>45</sup> sono "i germogli delle piante" (v. 11). La rinascita<sup>46</sup> dell'iniziato è una osirizzazione, nello specifico<sup>47</sup>.

Riferito a πῦρ Ἄιδος, il senso dell'epiteto ὑμέναιος sarebbe "colui che garantisce lo ἱερὸς γάμος", nelle modalità e negli aspetti spiegati. Attribuisco, perciò, al sintagma ἐγγχθόνιος ὑμέναιος la valenza di "unione che avviene nella terra".

<sup>44</sup> Cfr. Soph. fr. 837 Radt ὡς τρεῖς ὄλβιοι / κείνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη / μὶλῶσ' ἐς Ἄιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ / ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχειν κακά.

<sup>45</sup> Tale unione feconda è la ragione del "principio donato da Zeus" secondo le parole di Pindaro, in riferimento alla visione epoptica nei misteri eleusini: ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κείν' εἰσ' ὑπὸ χθόν'· / οἶδε μὲν βίου τελευτάν, / οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν (fr. 137 Maehler = *Thren.* fr. 62 Cannatà Fera).

<sup>46</sup> Ai vv. 6-8 si dichiara che Iside nel guidare il corso delle stagioni, i nuovi periodi del tempo del cosmo, determina le fasi del ciclo vitale della natura e degli uomini, ed emblematico risulta il sintagma νεογόνοι ἡνίατ delle stagioni (v. 8). Le νεογόνοι ἡνίατ ἔαρος portano un nuovo periodo dell'anno aperto dal *navigium Isidis*, cui seguirà per Lucio, nelle *Metamorfosi* di Apuleio, la rinascita data da Iside in virtù della quale l'iniziato è un nuovo Osiride. La nascita di Osiride è posta da Plut. *de Is.* 12, 355e al primo giorno intercalare. Presso i Greci l'inizio dell'anno cadeva al solstizio d'estate. Anche secondo il calendario egizio il nuovo anno iniziava il 1. Thoth (19 luglio; 29 agosto nel periodo romano), festa del Nilo, della vittoria di Horus su Seth e della nascita di Osiride. Al solstizio d'inverno (24/25 dicembre), avviene per Lucio l'iniziazione ai misteri di Osiride (vd. *Met.* 11.28). Il 25 dicembre si festeggia la rinascita di Sol-Osiris-Harpokrates-Horus. Fonti tarde fissano lo Ἡλίου γενέθλιον, o Αἰῶνος γενέθλιον, associato a Osiride-Horus (ad Alessandria), il giorno del solstizio di inverno. Mesomede si riferisce all'inizio del nuovo anno (lunare/solare) secondo i diversi calendari o all'inizio di nuove fasi della vita secondo le modalità di applicazione del culto di Iside nel suo mondo (in Grecia, a Roma e in Egitto). Abbiamo visto che i vv. 9-16 ruotano intorno ai concetti di unione (v. 10), nascita (vv. 11-13), maturazione (v. 14) e morte simbolica in relazione agli uomini e alla natura (vv. 9, 16). Dunque, il poeta sembra lasciar intendere il messaggio che solo la dea determina la nuova nascita dei tempi (dell'anno) insieme alla rinascita per chi le è iniziato.

<sup>47</sup> Lucio è *ut renatus* in Apul. *Met.* 11.16; in 11.18 Lucio afferma di essere stato ricondotto dagli inferi alla luce (*ad meum [...] diurnum reducemque ab inferis conspectum*).

In conclusione, il confronto con i passi dell'encomio di *POxy.* 1380, con la letteratura egiziana antica e in particolare con le *Metamorfosi* di Apuleio rendono ragione dell'espressione di Mesomede πῦρ Ἰδίοσ. Il sole del regno degli inferi, Iside stessa per mezzo dell'unione con Osiride-Sole (un ἐγγχό-νιος ὑμέναιος, appunto), ossia l'atto culminante dell'iniziazione (e del viaggio del defunto nell'aldilà), richiede il τέλος di Iside.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. Baldini, *Inni di Mesomede*, "Annuario del Liceo-Ginnasio Carducci in Viareggio" 1929-1932, Pisa 1932, 1-41.
- J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien*, Uppsala 1968.
- A. Bernabé, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, II 2, Monachii-Lipsiae 2005.
- W. Burkert, *Le laminette auree: da Orfeo a Lampona*, in AA. VV., *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli 1975, 81-104.
- G. Camassa, *Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'*, "AION(filol)" 16, 1994, 171-182.
- M. Cannatà Fera, *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma 1990.
- F. Cumont, *Les enfers selon l'Axiochos*, "CRAI" 64, 1920, 272-285.
- A. Delatte, *Orphica*, "MB" 17, 1913, 125-156.
- D. Delia, *Isis, or the Moon*, in W. Clarysse - H. Willems (edd.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studied dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, I, Leuven 1998, 539-550
- M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten*, Heidelberg 1917 = Id., *Botschaft und Geschichte*, II, Tübingen 1956, 30-79.
- A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig-Berlin 1925.
- F. Dunand, *Les mystères égyptiens*, in F. Dunand - M. Philonenko - A. Beroit - J. E. Ménard - J. Hatt (edd.), *Mystères et syncrétismes*, Paris 1975, 9-62.
- F. Dunand, *Isis Mère des Dieux*, Paris 2000.
- A.-J. Festugière, *À propos des Arétologies d'Isis*, "HThR" 42, 1949, 209-234.
- E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, III, Oxford 1950.
- A. S. F. Gow - D. L. Page, *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams*, I-II, Cambridge 1965.
- Y. Grandjean, *Une nouvelle arétologie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975.
- J. G. Griffiths, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden 1975.
- R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Berlin 1944.
- E. Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, I, Göttingen 1963<sup>2</sup>.
- C. von Holzinger, *Lykophron's Alexandra*, Leipzig 1895.
- K. Horna, *Die Hymnen des Mesomedes*, "SBAW" 207, 1928.
- A. Hurst - G. Paduano - M. Fusillo, *Licofrone: Alessandra*, Milano 1991.

- A. Jolles, s.v. *Hymnen, Hymenaios*, in *RE IX 1*, 1914, 126-130.
- G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878.
- E. Kalinka, rec. a Horna 1928, "PhW" 50, 1930, 1233-1235.
- M. J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Critique historique, I: Les mystères: l'orphisme*, Paris 1937.
- P. Lévêque, *Essai de typologie des syncrétismes*, in M. Philonenko (ed.), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, 179-187.
- P. Maas, rec. a Horna 1928, "Gnomon" 5, 1929, 345.
- M. Malaise, *Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque*, "Homo Religiosus" 13, 1986, 355-362.
- G. Martellotti, *Mesomede*, Roma 1929.
- R. Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, München-Leipzig 2001<sup>2</sup>.
- F. Mora, *Prosopografia isiaca, I: Corpus prosopographicum religionis Isiacae*, Leiden-New York-København-Köln 1990.
- A. Motte, *Mort et renaissance dans les mystères d'Éleusis*, in F. Jouan (ed.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, Paris 1986, 71-82.
- H. W. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretologien*, Berlin 1961.
- M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1955<sup>2</sup>.
- W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930.
- E. des Places, *Tendenza monoteistica agli albori del cristianesimo in alcuni inni greci*, "CCatt" 4, 1957, 599-611.
- J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925.
- E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, Freiburg-Leipzig 1898<sup>2</sup>.
- E. Scheer, *Nonnullos Lycophronis locos explicabat, emendabat*, Progr. Ploen 1876.
- G. Sfameni Gasparro, *The Hellenistic face of Isis: Cosmic and saviour goddess*, in L. Bricault - M. J. Versluys - P. G. P. Meyboom (edd.), *Nile into Tiber. Egypt into Roman World*, Leiden 2007, 40-72.
- M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim-Zürich-New York 1985.
- V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris 1964.
- J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax: mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, II, Basel 1928<sup>2</sup>.
- M. L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978.
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst*, Berlin 1921.

Idalgo Baldi

SINESIO E LE SUE SORELLE: ANCORA SU *HYMN.* 7.29-32

Se il *corpus* degli *Hymni* sinesiani gode di una qualche fortuna presso i moderni, questa è certo da attribuirsi allo sforzo del suo autore di circoscrivere entro i limiti, non sempre agevoli, del metro lirico l'arduo e affascinante connubio tra teologia neoplatonica e teologia cristiana. È forse per questo motivo che l'inno 7, a torto tuttora definito 'cristologico' negli studi sinesiani come gli inni 6 e 8 (coi quali, in realtà, condivide solo l'impiego della particolare misura metrica nota come *apokroton*<sup>1</sup>), rimane in una 'zona d'ombra' dove solo i biografi del vescovo di Tolemaide si sono addentrati: si tratta, infatti, di un inno-preghiera in cui il nostro filosofo-poeta mette da parte per un attimo l'inaccessibile *τριάς* e il suo dispiegarsi, le opere del Figlio della Vergine e le travagliate vicende della *ψυχά* per rivolgere una sentita preghiera a Dio chiedendo la protezione per sé e per i propri cari, il fratello, la moglie e la "casa degli Esichidi". Eccone, in estrema sintesi, la struttura e i contenuti:

- vv. 1-5: invocazione e dichiarazione prologica (annuncio dell'armonia dorica)<sup>2</sup>;
- vv. 6-18: preghiera per sé (buona salute e serenità);
- vv. 19-28: preghiera per il fratello Evopzio (ricordo di grave malattia);
- vv. 29-32: preghiera per altri componenti della famiglia (controversa interpretazione);
- vv. 33-41: preghiera per la moglie (fedeltà matrimoniale);
- vv. 42-47: richiesta per la salvezza della propria anima dopo la morte;
- vv. 48-53: congedo (promessa di nuovi inni).

Una vera e propria irruzione nel mondo personale di Sinesio, dunque, tanto inedita nella sua poesia quanto abituale, invece, nel ricco epistolario, dove ritroviamo, pur con frequenza assai diversa, i protagonisti di *hymn.* 7: la moglie, menzionata qui e in sole due altre lettere (*ep.* 105 e 139), il fratello Evopzio, destinatario di 41 missive su 154, e i figli, ricordati nelle epistole con una certa frequenza, soprattutto nei dolorosi annunci delle loro prema-

<sup>1</sup> Sulla metrica degli inni 6-8 mi sia consentito rimandare a Baldi 2012, 116-124, mentre sui più generali aspetti della struttura di *hymn.* 7 e delle sue relazioni con *hymn.* 6 e 8 vd. *ibid.*, 138-143.

<sup>2</sup> I primi versi di quest'inno, insieme con quelli di *hymn.* 6.1-6, rivestono particolare importanza in quanto sembrano contenere precise informazioni sulla probabile esecuzione musicale di questi carmi (cfr. Baldi 2012, 124-136).

ture morti. Sono proprio questi ultimi tra i diretti beneficiari della preghiera contenuta nei versi centrali dell'inno (vv. 29-32), che concentrano in un'insidiosa sintesi la menzione di altri componenti della famiglia sinesiana, la cui identificazione, a mio parere, rimane fino a oggi *sub iudice*.

La retta interpretazione di questa pericope, come vedremo, consente non solo di dissolvere i dubbi relativi alle figure cui si accenna in questi versi, ma anche di definire con precisione alcuni dati biografici sinesiani e di porre almeno un punto fermo nella *vexata quaestio* della cronologia di composizione degli *Hymni*:

Γνωτᾶν τε συνωρίδα  
τεκέων τε φυλάσσοις, 30  
ὄλον Ἑσυχίδαν δόμον  
ὑπὸ σῆ χειρὶ κρύπτοις.

29 γνωτᾶν pler. : γνωταν **L** (accentum add. al. m.) **V** : corr. Wilamowitz

31 ἑσυχίδαν pler. : ἑσυχίδα **D** : corr. Wilamowitz

La coppia di sorelle e delle loro figlie proteggi, tutta la casa degli Esichidi nascondi sotto la tua mano.

Così si presenta il testo in questione nell'ultima edizione critica degli *Inni* (la traduzione è di chi scrive), uscita nel 1978 per le cure di Lacombrade. Come risulta da uno sguardo all'apparato critico, i manoscritti latori di *hymn.* 7 riportano, invece del genitivo plurale γνωτᾶν, introdotto per congettura, l'accusativo singolare γνωτᾶν<sup>3</sup>, cosicché il senso del passo, benché sintatticamente zoppicante (il secondo τε, infatti, dovrebbe anticipare e non seguire τεκέων), risulterebbe "proteggi la sorella e la coppia di figli". Wilamowitz<sup>4</sup>, tuttavia, faceva notare che Sinesio, come si desume da una delle sue epistole, doveva avere *almeno due* sorelle, circostanza che permetteva una lievissima correzione del passo grazie al semplice cambiamento dell'accento da grave in circonflesso, cambiamento ugualmente necessario, del resto, per il trådito ἑσυχίδαν, emendato sempre da Wilamowitz in Ἑσυχίδαν, che Maas dimostrò essere un patronimico, dunque giustamente riferito all'"intera casata" della famiglia di Sinesio<sup>5</sup>. La corretta osservazione relativa alle sorelle veniva, però, a creare un problema collaterale che a sua volta influenza l'esegesi del testo. Nell'epistola cui alludeva Wilamowitz, infatti, la numero 75 della rac-

<sup>3</sup> In realtà l'Ath. Vatop. 685 (**V**) non ha alcun accento, mentre nel Laur. plut. 55,8 (**L**) un accento grave è stato aggiunto da una seconda mano.

<sup>4</sup> Cfr. Wilamowitz 1907, 282 e n. 2.

<sup>5</sup> Cfr. Maas 1913, 450-451.

colta, Sinesio cita un suo epigramma dedicato, appunto, a una sorella di nome Stratonice:

Τοῦπίγραμμά μου τὸ κλεινόν [...] ἐπίστασαι πάντως ὅτι καὶ εἰς ἐμὴν ἀδελφὴν ἐποιήθη παρ' ἐμοῦ [...]. Ταύτη τῇ φιλάτῃ μοι τῶν ἀδελφῶν [...] Θεοδόσιος ὁ βασιλέως ὑπασπιστῆς σύνοικος ... (*ep.* 75.1, 4-8)

Quel mio celebre epigramma [...] di certo sai che l'ho composto per mia sorella [...]. Costei, che è per me la più cara tra le sorelle, ha per marito Teodosio, della guardia imperiale ...

Da questo testo, però, stando all'impiego del superlativo (φιλάτῃ), si desume che Stratonice dovrebbe essere "la più cara" fra *almeno tre* sorelle. Ma allora perché Sinesio parla solo di una συνωρίς, ovvero di una "coppia"? Terzaghi, che in un primo momento<sup>6</sup> aveva accolto come possibile l'emendazione di Wilamowitz, preferì dare maggior peso all'autorità del *consensus codicum omnium*, sostenendo che nell'*ep.* 75 il plurale ἀδελφοί dovesse essere inteso come comprensivo di 'fratelli e sorelle', che, contando Sinesio stesso, con Evopzio e Stratonice, cui andrebbe riferito il singolare γνωτῶν dell'inno, sarebbero proprio tre<sup>7</sup>. Dell'Era, invece, preferì introdurre nel testo il genitivo plurale (ammettendo, dunque, l'esistenza di sole due sorelle), così come Lacombrade, che in un articolo espressamente dedicato a questa coppia di versi<sup>8</sup> connetteva strettamente alla "coppia di sorelle" la "coppia di figli" del verso seguente, identificando nei secondi la prole delle prime, vale a dire nipoti di Sinesio, per la precisione *le nipoti*, l'una figlia di Stratonice e l'altra, figlia della sconosciuta sorella, ricordata in *ep.* 145.6<sup>9</sup>. In effetti, la stessa determinazione dell'identità dei "figli" del v. 30 non appare così scontata. Se Lacombrade pensava alle nipoti del poeta, prima di lui Seeck<sup>10</sup> e Terzaghi<sup>11</sup> identificavano i τέκνα con la coppia di gemelli, di cui non conosciamo il nome, del poeta stesso venuta alla luce nel settembre del 405, e, in tal caso, l'esegesi del passo coinvolgerebbe un'ulteriore questione, quella relativa alla datazione dell'inno stesso. La presenza in esso di un verso dedicato ai soli gemelli, infatti, rende necessario chiarire i motivi del silenzio

<sup>6</sup> Cfr. Terzaghi 1913, 496.

<sup>7</sup> Cfr. Terzaghi 1939, 259-260: l'anomala posizione del secondo τε era giustificata ricorrendo alla figura dell'iperbato. Motivate obiezioni alla posizione di Terzaghi in Roques 2007, 330-331 n. 136.

<sup>8</sup> Cfr. Lacombrade 1969.

<sup>9</sup> Questa è la posizione sostenuta anche da Gruber - Strohm 1991, 220-221.

<sup>10</sup> Cfr. Seeck 1894, 475.

<sup>11</sup> L'identificazione si deduce dalle considerazioni sulla datazione dell'inno (cfr. Terzaghi 1939, 257).



osservato da Sinesio sul suo figlio primogenito, Esichio, nato invece verso la fine del 404. Ebbene, Seeck e Terzaghi, collocando la composizione del carne nel periodo episcopale (indicativamente attorno al 411), motivavano il mancato ricordo di Esichio con la morte di quest'ultimo, effettivamente avvenuta dopo il 410<sup>12</sup>. Più recentemente, Cameron e Long proponevano di modificare leggermente l'interpunzione della pericope in questione, stabilendo una pausa forte dopo il v. 31 e legando il verso seguente alla preghiera per la moglie, in modo da poter riferire il problematico  $\tau\epsilon\kappa\acute{\epsilon}\omega\nu$  del v. 30 a ὄλον Ἡσυχιδῶν δόμον e intendere «proteggi la coppia delle sorelle e tutta la casa dei figli di Esichio»: così facendo nessun nipote sarebbe menzionato, ma solo i discendenti di Esichio padre di Sinesio, ovvero il poeta stesso, Evopzio e le loro due sorelle<sup>13</sup>. Da ultimo, Roques<sup>14</sup> tentando di risolvere tutte le difficoltà poste da questi due versi optava per il ritorno alla tradizione manoscritta (dunque per l'accusativo singolare  $\gamma\nu\omega\tau\acute{\alpha}\nu$ ), considerata genuina: Sinesio qui pregherebbe effettivamente per una sola sorella, proprio perché quella a lui più cara delle tre ( $\phi\iota\lambda\acute{\alpha}\tau\eta$ , secondo le parole dell'*ep.* 75), mentre la "coppia dei figli" sarebbe quella dei gemelli, i soli a essere *esplicitamente* menzionati in quanto appena nati (dunque l'inno sarebbe del 405), mentre il maggiore Esichio sarebbe *implicitamente* evocato dal patronimico "Esichidi" e dunque non dimenticato nella richiesta di protezione rivolta a Dio dal padre.

A me pare, tuttavia, che nessuna delle soluzioni proposte, nemmeno quella pur pregevole di Roques, chiarisca in modo soddisfacente i vv. 29-30. Innanzitutto, si deve osservare che le sorelle di Sinesio furono effettivamente tre: conosciamo il nome di una soltanto (Stratonice, cfr. *ep.* 75), ma in compenso siamo in grado di specificare l'identità di tutti e tre i loro mariti (vale a dire i cognati di Sinesio), ovvero Amelio<sup>15</sup> (padre di una nipote, cfr. *ep.*

<sup>12</sup> Lacombrade 1951, 178-180, mise giustamente in luce l'impossibilità di tale datazione bassa: l'accorata preghiera per la moglie (vv. 33 sgg.) non è compatibile con l'obbligo, cui Sinesio dovette sottostare, di abbandonare la moglie in seguito all'ordinazione episcopale, obbligo sancito dal Concilio di Elvira del 405 (a tal proposito si ricordino le parole dell'*ep.* 105.69-75 e il commento di Garzya - Roques 2000, 365 nn. 24-25). Egli, in quella stessa sede, propendeva per una datazione più alta (tra il 405 e il 410), poi anticipata al 404 (cfr. Id. 1961, 447) e, infine, al 403 (Id. 1978, 89), dunque poco dopo il matrimonio di Sinesio, "dont le premier fils n'a pas encor vu le jour" (da cui l'idea di un riferimento alle nipoti e non ai propri figli). Stessa datazione in Vollenweider 1985, 26-27 e in Gruber - Strohm 1991, 13, 220-221.

<sup>13</sup> Cfr. Cameron - Long 1993, 17-19, che ripropongono il periodo immediatamente successivo al matrimonio come quello di composizione dell'inno.

<sup>14</sup> Cfr. Roques 2007, 330-336 (p. 333: "ce passage «biographique» *ne mérite aucune modification*"), dove si trova anche una dettagliata rassegna delle posizioni degli studiosi qui velocemente accennate.

<sup>15</sup> Cfr. *PLRE* 2, s.v. Amelius 1 e Garzya - Roques 2000, 289 n. 6.

145.5-7: τῆς ἀδελφιδῆς μου τῆς Ἀμελίου θυγατρὸς), Teodoro (destinatario dell'*ep.* 7 insieme con una delle sorelle: ΘΕΟΔΩΡΩΙ ΚΑΙ ΤΗΙ ΑΔΕΛΦΗΙ) e Teodosio, marito di Stratonice (cfr. *supra*, *ep.* 75.7-8: Θεοδόσιος ὁ βασιλέως ὑπασπιστῆς σύνοικος), che, a differenza di quanto sostenuto senza alcuna prova dai commentatori moderni<sup>16</sup>, non c'è alcun ragionevole motivo di ritenere identico al Teodoro dell'*ep.* 7<sup>17</sup>. Una volta stabilito questo dato biografico, vengono naturalmente a cadere tutte le interpretazioni che vedono nel v. 29 una "coppia di sorelle". In secondo luogo, benché non impossibile, ritengo estremamente singolare che Sinesio abbia voluto ricordare *ex professo* una sorella, ma evocare solo allusivamente il proprio primogenito Esichio, che, è bene ricordarlo, è addirittura il dedicatario del *Dion* (4.1) ed è definito in *ep.* 41.195 e 79.100-101 τῶν παιδίων τὸ φίλτατον. Inoltre, ferma restando l'obiezione relativa alla problematica posizione del secondo τε, la stessa formulazione dei vv. 29-30 rende poco perspicua la menzione in questo passo di Stratonice o di un'altra sorella, dato che la correlazione dei due τε istituisce un vincolo strettissimo, non solo sintattico ma anche logico, tra figure che in realtà non lo possiedono affatto. Dunque né γνωτᾶν né γνωτᾶν?

A dire il vero credo che l'unica soluzione possibile per dare a questo passo un senso accettabile richieda, in effetti, la presenza di un genitivo plurale, ma di genere maschile e non femminile, ovvero γνωτῶν. Il destro per questa semplice congettura, che comunque non altera significativamente il dettato del verso in questione, mi viene offerto da un'altra lettera dell'epistolario, la 55, indirizzata al fratello, in cui non hanno parte le ἀδελφαί dell'autore, bensì i suoi figli e il nipote Dioscorio, figlio di Evopzio. In essa è impiegata, in relazione a rapporti di consanguineità, la stessa metafora 'ippica' del 'paio', ovvero della 'coppia', cui rimanda nell'inno la presenza del termine συνωρίς<sup>18</sup>:

Ἡμεῖς δὲ αὐτῷ συμμορίαν ἀδελφῶν παρεσχόμεθα, προσθέντες Ἡσυχίῳ ζευγος ἀδελφῶν ἀρρένων, οὓς εὐτυχεῖς ποιήσειεν ὁ θεὸς αὐτοῖς τε καὶ ἀδελφοῖς καὶ γονέων οἴκῳ καὶ λοιπῷ γένει καὶ ταῖς πατρίοις πόλεσιν (*ep.* 55.10-13)

<sup>16</sup> Cfr. Garzya - Roques 2000, 108-109 n. 2 e 330 n. 6. Gli autori riprendono, senza discuterla, una vecchissima e non circostanziata congettura di Kraus 1865, 406 n 1.

<sup>17</sup> Cfr. *PLRE* 2, s.v. Theodorus 5 e Theodosius 2, dove cautamente si osserva che "Synesius had more than one sister, and Theodorus may therefore have been the husband of another sister".

<sup>18</sup> L'unica altra occorrenza in Sinesio del termine per indicare una relazione di parentela è in *ep.* 94.24, dove indica un'altra coppia di fratelli maschi.

Noi gli (*scl.* a Dioscorio, figlio di Evopzio) abbiamo fornito una compagnia di fratelli, avendo aggiunto a Esichio una coppia di fratelli maschi: possa Dio renderli felici per se stessi e per i loro fratelli, per la casa dei genitori, per il resto della stirpe e per le patrie città.

Sinesio ha appena finito di informare Evopzio sugli ammirevoli progressi ‘scolastici’ di Dioscorio<sup>19</sup>, appositamente inviato a soggiornare presso lo zio proprio in vista della sua educazione, e si avvia a concludere la lettera annunciando al fratello la nascita di uno ζεῦγος ἀδελφῶν ἀρρένων (siamo dunque verosimilmente poco dopo il settembre del 405), che insieme con il maggiore Esichio costituiscono per il nipote Dioscorio una nutrita “compagnia di fratelli” (συμμορίαν ἀδελφῶν). Dopo l’annuncio della nascita dei gemelli, Sinesio esprime poi un voto a Dio per loro, coinvolgendo in tale augurio anche gli altri componenti della propria famiglia. Ebbene, date l’affinità dei contesti (sia l’inno che il finale della lettera sono delle vere e proprie preghiere) e la sostanziale identità tra le parole dell’*ep.* 55 (ζεῦγος ἀδελφῶν) e di *hymn.* 7.29 (γνωτ\* συνωρίδα), mi chiedo se non sia possibile pensare che Sinesio, nel suo inno, raccomandi a Dio non un’imprecisata “coppia di sorelle”, o una sola tra esse, bensì una ben determinata “coppia di fratelli”, ovvero i gemelli maschi, probabilmente, come sostiene Roques, nati da poco, circostanza che effettivamente collocherebbe la composizione dell’inno verso la fine dell’anno 405. Quest’idea mi pare rafforzata, del resto, dal fatto che le ultime righe dell’*ep.* 55 presentano praticamente la stessa struttura della preghiera di *hymn.* 7.29-31:

<i>ep.</i> 55.11-13: εὐτυχεῖς ποιήσειεν ὁ θεὸς	<i>hymn.</i> 7: φυλάσσοις (v. 30); ὑπὸ σᾱ χερὶ κρύπτοις (v. 32)
<u>αὐτοῖς</u> (= <u>ζεῦγος ἀδελφῶν</u> )	<u>γνωτῶν συνωρίδα</u> (v. 29)
<u>ἀδελφοῖς</u>	<u>τεκέων</u> (συνωρίδα) (v. 30)
<u>γονέων οἴκῳ καὶ λοιπῷ γένει</u>	<u>ὅλον Ἡσυχιδᾶν δόμον</u> (v. 31)

Ma si noti anche che la semplice correzione proposta, insieme con questo parallelo, consentirebbe di individuare anche l’identità della “coppia di figli” del v. 30, che nella mia interpretazione evidentemente non può più riferirsi ai gemelli. Dal parallelo appena istituito tra l’epistola e l’inno si vede, infatti, come alla “coppia di fratelli” corrisponda lo ζεῦγος ἀδελφῶν, indicato da αὐτοῖς nella breve preghiera contenuta nella lettera, ed è palmare l’accosta-

<sup>19</sup> Per questo particolare interesse di Sinesio cfr. Baldi 2010.

mento tra “l’intera casa degli Esichidi” e “la casa dei genitori e il resto della stirpe” (manca solo il riferimento alle “patrie città”), mentre alla “coppia di figli” dovrebbe legarsi il generico ἀδελφοῖς dell’epistola. Bisogna però, a questo punto, rilevare una piccola e apparente anomalia, nascosta proprio nell’uso del plurale ἀδελφοῖς: Sinesio sta chiedendo a Dio felicità per i gemelli, non solo per se stessi (αὐτοῖς), ma anche per i loro *fratelli* (ἀδελφοῖς appunto), e tuttavia i gemelli hanno *un solo fratello*, vale a dire Esichio. Perché l’uso del plurale? Evidentemente perché Sinesio associa nella fratellanza il proprio figlio Esichio, appunto, e il nipote Dioscorio, che fa parte nell’affetto dello zio della συμμορία ἀδελφῶν tanto quanto i propri figli. Credo, allora, che nella menzione della συνωρίς τεκέων siano proprio indicati i primogeniti (Esichio e Dioscorio) di Sinesio e Evopzio, la supplica per il quale, non lo si dimentichi, in *hymn. 7* precede immediatamente quella per i ‘figli’, tutti quanti, dei due fratelli. In tal modo, inoltre, risulterebbe anche sintatticamente e logicamente giustificata la stretta correlazione istituita nell’inno dalla reiterazione del τε (si ricordi il τε καί dell’epistola), che testimonia l’effettivo legame ‘fraterno’ dei personaggi ricordati.

Concludendo, risulterebbe che nei versi centrali di *hymn. 7*, dopo aver pregato per sé e per il fratello e poco prima di farlo per la moglie, Sinesio abbia racchiuso in due versi la richiesta di protezione per una “coppia di fratelli”, i suoi gemelli, e una “coppia di figli”, Esichio e Dioscorio, richiesta allargata poi all’intera famiglia discendente dall’Evopzio padre di Sinesio. Ecco, dunque, come si presenterebbe il testo in un’edizione critica che accogliesse la mia proposta di emendazione:

Γνωτῶν τε συνωρίδα  
τεκέων τε φυλάσσοις, 30  
ὄλον Ἥσυχιδᾶν δόμον  
ὑπὸ σᾶ χειρὶ κρύπτοις.

29 γνωτῶν pler.: γνωταν **L** (accentum add. al. m.) **V**: γνωτᾶν Wilamowitz :  
corr. Baldi 31 ἡσυχιδαν pler.: ἡσυχίδα **D**: corr. Wilamowitz

La coppia di fratelli e di figli proteggi, tutta la casa degli Esichidi  
nascondi sotto la tua mano.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- I. Baldi, *Le due perdute opere grammaticali di Sinesio di Cirene*, "MEG" 10, 2010, 13-24.
- I. Baldi, *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardo-antico*, Berlin-Boston 2012.
- A. Cameron - J. Long, *Barbarians and politics at the court of Arcadius*, with a contribution by L. Sherry, Berkeley 1993.
- A. Dell'Era, *Sinesio di Cirene. Inni*, Roma 1968.
- A. Garzya - D. Roques, *Synésios de Cyrène, II-III: Correspondance*, Paris 2000.
- J. Gruber - H. Strohm, *Synesios von Kyrene. Hymnen*, Heidelberg 1991.
- F. X. Kraus, *Studien über Synesios von Kyrene*, I, "Theologische Quartalschrift" 47, 1865, 381-448.
- C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951.
- C. Lacombrade, *Sur deux vers controversés de Synésios: YMNOΣ EBAO-MOΣ (= VIII, 29-30)*, "REG" 56, 1969, 69-72.
- C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, I: Hymnes*, Paris 1978.
- P. Maas, *Verschiedenes II. Hesychios, Vater des Synesios von Kyrene*, "Philologus" 72, 1913, 450-451 = Id., *Kleine Schriften*, München 1973, 175-176.
- D. Roques, *Les Hymnes de Synésios de Cyrène: chronologie, rhétorique et réalité*, in Y. Lehmann (ed.), *L'hymne antique et son public*, Turnhout 2007, 301-370.
- O. Seeck, *Studien zu Synesius*, "Philologus" 52, 1894, 442-483.
- N. Terzaghi, *Synesiana 4. La tradizione manoscritta degli Inni di Sinesio*, "SIFC" 20, 1913, 450-497.
- N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Hymni*, Romae 1939.
- S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie dei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985.
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Hymnen des Proklos und Synesius*, "SPAW" 1907, 272-295 = Id., *Kleine Schriften II*, Berlin-Amsterdam 1971, 163-191.

Francesco Valerio

## AGAZIA E CALLIMACO

“Callimachi strenuus imitator”

Otto Schneider

“Agathias’ mind was soaked in the poetry of Callimachus”

Adrian S. Hollis<sup>1</sup>

### I

Con efficace sintesi, Alan Cameron ha scritto che gli epigrammisti del *Ciclo* di Agazia “returned to Hellenistic models, writing erotic, sympotic and dedicatory poems in a remarkably homogeneous style, a fusion of the traditional conventions and motifs with the bombast and metrical refinement of Nonnus”<sup>2</sup>.

Se nel suo insieme tale formulazione coglie senz’altro nel segno, va tuttavia osservato che nei nostri poeti è possibile riscontrare, insieme ai modelli epigrammatici e alla componente nonniana, che ne costituiscono la cifra stilistica comune, anche la presenza di varie altre fonti di ispirazione<sup>3</sup>. In particolare, nei poeti di cui disponiamo di un campione testuale sufficientemente esteso, può accadere di riscontrare ‘tracce’ frequenti di uno specifico autore, e ciò dovrà in ultima analisi essere considerato frutto dei gusti personali del singolo epigrammista ed espressione della sua peculiare individualità poetica: casi emblematici al riguardo sono la presenza di vari echi oraziani negli epigrammi di Paolo Silenziario, e soprattutto la marcata predilezione che Agazia Scolastico mostra di aver avuto nei confronti della poesia di Callimaco<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Schneider 1870-73, II 658; Hollis 1972.

<sup>2</sup> Vd. Al. Cameron, in *OCD*<sup>3</sup>, s.v. ‘epigram, Greek’, 536 (enfasi mia).

<sup>3</sup> Un discorso a parte andrebbe condotto per quanto riguarda la metrica, poiché appare sempre più evidente che una trasposizione meccanica di tutte le regole della versificazione nonniana a quella dei poeti del *Ciclo* non è attuabile se non a prezzo di pesanti forzature: in mancanza di una trattazione complessiva, sia lecito per il momento rinviare a Valerio 2011-12, dove sono illustrati alcuni esempi agaziani.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda Paolo, la questione (per molti aspetti ancora dibattuta) sarà discussa in dettaglio da Claudio De Stefani nell’edizione degli epigrammi, cui da tempo lo studioso attende. Vd. per l’intanto De Stefani 2006, 110 n. 35.

Tale caratteristica della poesia di Agazia era stata riscontrata da tempo (ne sono prova quanto meno le affermazioni di due indiscusse *auctoritates* callimachee, riportate in esergo) e scopo della presente indagine non è tanto arricchire il già nutrito dossier di passi paralleli, quanto piuttosto offrire una considerazione d'insieme sul 'callimachismo' di Agazia<sup>5</sup>. Dal momento però che ogni sintesi non può prescindere da una puntuale analisi, è opportuno partire da un riesame dettagliato delle riprese callimachee negli epigrammi agaziani. Come si vedrà, sarà l'analisi stessa dei singoli passi a dischiudere la via verso considerazioni di più ampia portata.

## II

Tra i testi callimachei più celebri nell'Antichità vi era senza dubbio il *Prologo degli Aitia*, di cui dal 1927 possiamo leggere una cospicua porzione grazie ad un fortunato ritrovamento papiraceo, che felicemente interagisce con sporadiche citazioni preservate dalla tradizione indiretta medievale<sup>6</sup>. Nei versi iniziali, il poeta riporta le critiche mossegli dai Telchini, che gli rinfacciano di comporre poesia "come un bambino, mentre le decadi degli anni non sono poche" (vv. 5-6 ἔπος δ' ἐπὶ τὸν ἐλ[ίσσω] / παῖς ἄτιε, τῶν δ' ἐτέων ἢ δεκάδας οὐκ ὀλίγη)<sup>7</sup>. Il nesso qui impiegato da Callimaco, ἐτέων δεκάδας, ricorre di frequente nella poesia epigrammatica (spesso nella forma plurale ἐτ. δεκάδες), e in particolare sul versante epigrafico conta numerose attestazioni in ambito funerario, dove è impiegato per indicare l'età del defunto: un esame delle sue occorrenze lascia pensare che si trattasse di uno stilema 'formulare' della poesia epigrafica, abilmente fatto proprio da Callimaco e, forse proprio grazie al suo esempio, acquisito dalla letteratura 'alta'<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Sulla fortuna di Callimaco nella letteratura greca una preziosissima guida è offerta ora da De Stefani - Magnelli 2011. Su Agazia e Callimaco in particolare vd. già Dilthey 1863, 100 n. 1; Mattsson 1942, 38, 43, 47-48, 95-96, 102 n. 1, 111; Viansino 1967, 15-16; Cameron 1970, 10-11, 22, 105 (che non offrono molto più di un nudo catalogo di passi paralleli; di altri contributi sull'argomento si darà specificamente conto in seguito).

<sup>6</sup> Vd. Call. *Aet.* fr. 1 Pf. = Harder = Massimilla (*P.Oxy.* XVII 2079), con i commenti di Massimilla 1996, 199-231 e Harder 2012, II 6-87. Sulle vicende della pubblicazione del papiro vd. Benedetto 1993, in part. 1-26; Lehnus 2006.

<sup>7</sup> Per la chiusa del v. 5 gli editori unanimi accolgono il supplemento di Hunt 1927, 49, 52: cfr. Harder 2012, II 26-27 per una discussione aggiornata delle proposte alternative (con relativa bibliografia).

<sup>8</sup> Vd. il ricco dossier raccolto da Massimilla 1996, 205 (buona parte delle attestazioni letterarie era stata già censita da Dilthey 1872, 294-295, che leggeva l'attuale v. 6 del *Prologo* callimacheo dalla citazione che ne fa Heph. 15.15, p. 52 Consbruch). In ambito epigrafico l'occorrenza più antica sembra essere *CEG* 531.1 (Pireo, metà IV sec. a.C.: ἐννέα ἐτῶν ἐβίων δεκάδας κτλ.), mentre sul versante letterario si segnala un epigramma di Leonida, non

Di interesse per la nostra indagine è un epigramma di Agazia, variazione sul tema della bellezza che resiste all'usura del tempo, nel quale, per indicare l'età avanzata della protagonista, il poeta di Mirina non utilizza semplicemente il nesso in questione, ma addirittura riprende di peso tre quarti del pentametro callimacheo<sup>9</sup>:

Ἡ ῥαδινὴ Μελίτη ταναοῦ ἐπὶ γήραος οὐδῶ  
 τὴν ἀπὸ τῆς ἥβης οὐκ ἀπέθηκε χάριν,  
 ἀλλ' ἔτι μαρμαίρουσι παρηίδες, ὄμμα δὲ θέλγειν<sup>10</sup>  
 οὐ λάθε· τῶν δ' ἐτέων ἢ δεκάς οὐκ ὀλίγη.  
 μίμνει καὶ τὸ φρύαγμα τὸ παιδικόν· ἐνθάδε δ' ἔγνω, 5  
 ὅττι φύσιν νικᾶν ὁ χρόνος οὐ δύναται.

Come era stato già notato, il diretto antecedente di Agazia appare essere un epigramma di Filodemo, che sviluppa con analoga struttura la medesima tematica e si chiude con un riferimento alla “decade degli anni”<sup>11</sup>. È evidente da parte di Filodemo il richiamo a Callimaco, ma non è meno evidente il fatto che Agazia, traendo ispirazione da Filodemo per l'elemento della “decade”, abbia a sua volta deciso di risalire al ‘modello del modello’ e abbia intessuto nel suo epigramma non un'allusione, ma una vera e propria citazione testuale: egli quindi non ha inteso dissimulare con sapienza il retroterra letterario della sua composizione, bensì lo ha reso in tal modo alquanto

a caso funerario (AP 7.295.5-6 = HE 2078-2079 οὔτε καταγίς / ἤλασε τὰς πολλὰς τῶν ἐτέων δεκάδας [sc. di un pescatore]), per il quale non è possibile postulare con certezza una dipendenza da Callimaco (sul controverso rapporto tra i due poeti vd. De Stefani - Magnelli 2011, 536 e n. 7); le altre occorrenze, epigrafiche e letterarie, sono tutte posteriori.

<sup>9</sup> Agath. AP 5.282 = 78 Viansino. Sul *topos* epigrammatico della bellezza che non sfiorisce cfr. e.g. Sens 2011, 280-281.

<sup>10</sup> θέλγειν **P I** : θέλγων **PI**. Tutta la pericope ὄμμα ... λάθε è stata da molti revocata in dubbio ed emendata nei modi più vari: l'unico intervento che valga la pena di ricordare è οἶδ' ἔτι per οὐ λάθε, proposto da Jacobs 1813-17, III 117. Per quanto l'espressione risulti un po' forzata, il testo offerto da **P** e dalla silloge **I** (= Vat. Pal. Gr. 128, ff. 88r-90r) non è indifendibile, poiché può essere inteso come estensione del normale costruito di λανθάνω con accusativo e infinito: “all'occhio non è sfuggito di incantare”, vale a dire “l'occhio non ha dimenticato come incantare” (cfr. Schneider 1870-73, II 646-647; LSJ s.v. λανθάνω, A.3). Inaccettabile invece il participio offerto da **PI**. Sul verbo θέλγω cfr. anche *infra* p. 95 e n. 33.

<sup>11</sup> Phld. AP 5.13 = GPh 3166-3173 = 9 Sider, di cui vd. in part. i vv. 7-8 ἀλλὰ πόθους ὀργῶντας ὅσοι μὴ φεύγετ', ἐρασταί, / δεῦρ' ἴτε, τῆς ἐτέων ληθόμενοι δεκάδος. Mattsson 1942, 51-52 postulava una dipendenza tra i due componimenti sulla base della menzione della “decade” e della “Identität im Versbeginn ἀλλ' ἔτι” (Phld. v. 2 ~ Agath. v. 3), ma più in generale si osserva tra essi un perfetto parallelismo nella struttura: *incipit* enunciativo che presenta il tema (la donna non è più giovane, ma ancora avvenente) + descrizione dell'aspetto della protagonista + *explicit* riflessivo/esortativo.



esplicito e, verrebbe da dire, esibito<sup>12</sup>. Parimenti, si dovrà riconoscere un'alusione al *παῖς* callimacheo nell'aggettivo *παιδικόν*, che Agazia abbina a *φρύαγμα* dando vita ad una *iunctura* affatto singolare (v. 5)<sup>13</sup>.

Ad analoghe conclusioni portano vari altri luoghi, come un epigramma scoptico che prende di mira un uomo dalla voracità incontenibile, che Agazia afferma avere "la βούβρωστις di Erisittone in persona"<sup>14</sup>: βούβρωστις è uno *hapax* omerico (utilizzato nell'apologo dei due *πίθοι* di Zeus, con riferimento alla condizione dell'uomo che dal dio riceve solo il male), ma non è il passo omerico, per quanto celebre, che Agazia mostra di avere in mente, bensì un suo dotto riecheggiamento callimacheo, un verso dell'*Inno a Demetra* in cui il termine indica l'implacabile "fame" dell'empio Erisittone<sup>15</sup>. Il Nostro infatti non si è limitato a recuperare il prezioso vocabolo ma, esplicitando il nome del personaggio mitico cui intende riferirlo, ha di fatto fornito un indizio inequivocabile, che fuga ogni dubbio sull'identità del suo modello<sup>16</sup>.

L'evocazione del sesto inno callimacheo chiama in causa un altro epigramma agaziano che da esso ha tratto spunto, un *προτρεπτικόν* dedicato ad un *parvenu* che, stregato dal successo, dimentica le sue umili origini e mostra di non curarsi del potere della *Τύχη*, la mutevole dea che senza difficoltà potrebbe nuovamente ribaltare la sua condizione di agiatezza<sup>17</sup>. Ai vv. 5-6 Agazia scrive ἦς ποτε γὰρ πτωχὸς ταλαπείριος· οὐκ ἐθέλεις δὲ / αἰτίζων

<sup>12</sup> Cfr. anche quanto avviene in *AP* 5.299.9 = 75.9 Viansino, dove Agazia riprende (quasi) di peso il πάντα δ' ἀναλλα γένοιτο di Theoc. 1.134 (cfr. Mattsson 1942, 110), ed è curioso che in entrambi gli autori la tradizione si divida tra ἀναλλα ed ἔναλλα (cfr. Gow 1952, II 29, che propende per ἄν-).

<sup>13</sup> Turbato evidentemente da questa singolarità, Stadtmüller 1894, 208 in apparato suggeriva di correggere παιδικόν in πωλικόν, ma l'individuazione di un'ascendenza callimachea vanifica ogni tentativo di intervento sull'aggettivo (per due casi analoghi vd. *infra* pp. 91-92 e nn. 19, 21, 22). Sul φρύαγμα cfr. Page 1978, 76 (*ad* Rufin. *AP* 5.18.3 = 5.3 P.).

<sup>14</sup> *AP* 11.379.3-4 = 99.3-4 Viansino εἰ γὰρ αἰὲ βούβρωστιν ἔχεις Ἐρυσίχθονος αὐτοῦ, / ναὶ τάχα δαρδάψεις καὶ φίλον ὃν καλέεις. Sul *topos* epigrammatico del ghiottone cfr. e.g. Brecht 1930, 71-74.

<sup>15</sup> Vd. *Il.* 24.531-533 ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκεν, / καὶ ἐ κακῇ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διαν ἐλαύνει, / φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμμένος οὔτε βροτοῖσι, Call. *Cer.* 102 νῦν δὲ κακὰ βούβρωστις ἐν ὀφθαλμοῖσι κάθηται. Cfr. inoltre Hopkinson *ad* Call. *l.c.* (1984, 161-162), che offre una puntuale discussione su tutte le attestazioni e i valori di βούβρωστις (che significativamente occorre sempre nella stessa sede metrica, ad eccezione di *SGO* 16/62/01.3 [Apollonia di Frigia, 162 d.C.]).

<sup>16</sup> La densità delle memorie letterarie non viene meno nei versi successivi dell'epigramma, in cui, stavolta con evidente richiamo ad Omero, il vorace personaggio è paragonato prima a Scilla e poi a Polifemo (vv. 7-8 e 9-10): cfr. Mattsson 1942, 104.

<sup>17</sup> *AP* 10.66 = 57 Viansino. Sul tema cfr. Mattsson 1942, 78.

ἀκόλους νῦν ἑτέροις παρέχειν, ed è chiaro che dietro al sintagma αἰτίζων ἀκόλους si cela la figura dell'Erisittone callimacheo che, al termine della sua penosa vicenda, ἐνὶ τριόδοισι καθῆστο / αἰτίζων ἀκόλως τε καὶ ἔκβολα λύματα δαιτός (*Cer.* 114-115). Come in un gioco di specchi, Callimaco a sua volta riprendeva Omero, precisamente le parole di scherno che Melanzio rivolge ad Odisseo travestito da mendicante, e lo stesso Agazia sembra aver tenuto presente anche il passo omerico, come mostra il recupero da parte sua di un aggettivo lì impiegato, πτωχός<sup>18</sup>. In questo caso, la volontà del nostro poeta di conservare gli *ipsissima uerba* dei suoi modelli (ancora una volta 'citare', piuttosto che 'alludere') comporta nel suo testo una palese disarmonia sintattica: il participio presente era giustificato in Omero e Callimaco, dove l'azione da esso espressa è contemporanea a quella della proposizione principale, ma non in Agazia, dove l'atto di chiedere l'elemosina si colloca evidentemente nel passato rispetto al rifiuto di offrirla ad altri, e pertanto avrebbe dovuto essere espresso con un participio aoristo<sup>19</sup>. È molto frequente d'altra parte che riprese di questo tipo appaiano non completamente armonizzate nel testo che le ospita, e che anzi siano rese (volutamente) riconoscibili da un qualche effetto di dissonanza, che mette il lettore sull'avviso<sup>20</sup>: tra i molti esempi possibili, un buon termine di confronto è offerto da Nonn. *D.* 20.397 ἀφραίνεις, Λυκόοργε, μάτην ἀνέμοισιν ἐρίζων, dove proprio l'imi-

<sup>18</sup> Cfr. *Od.* 17.219-222 πῆ δὴ τόνδε μολοβρὸν ἄγεις, ἀμέγαρτε συβῶτα, / πτωχὸν ἀνηρόν, δαιτῶν ἀπολυμαντήρα; / ὅς πολλῆς φλήσι παραστάς θλίψεται ἄμους / αἰτίζων ἀκόλους, οὐκ ἄορας οὐδὲ λέβητας. È interessante rilevare, oltre (ancora una volta) all'utilizzo della stessa sede metrica nei tre autori, il rovesciamento della situazione operato da Agazia: Erisittone è il figlio di un re caduto in disgrazia (e re era pure Odisseo in Omero), mentre il protagonista di *AP* 10.66, come si è detto, è un uomo di umili origini inaspettatamente arricchitosi.

<sup>19</sup> Non sarà un caso che Brunck avesse pensato di correggere αἰτίζων in αἰτίσας, ma ci si guarderà bene dal seguirlo (Jacobs, in un primo tempo [1813-17, II 300, III 649], aveva approvato la congettura, ricordando come già Scaliger leggesse αἰτίσας, ma in seguito [1826, 178] è ritornato al participio presente, che è opportunamente mantenuto da tutti gli editori successivi). Cfr. anche *supra* p. 90 e n. 13. A margine, si può ricordare l'ipotesi di Kaldellis 2003, 297 e n. 9, secondo il quale un'altra allusione alla figura di Erisittone si potrebbe rintracciare nel racconto della morte di Leutari, offerto da Agazia in *Hist.* 2.3.6-7. In tal caso però sarebbe presupposta non la versione callimachea del mito, bensì quella che contempla l'autofagia del personaggio, nota da Ovidio (*Met.* 8.875-878; sul mito di Erisittone in generale vd. Hopkinson 1984, 18-26). Sulla scorta di Kaldellis, Alexakis 2008 ritiene addirittura di poter dimostrare che il passaggio delle *Storie* di Agazia sia una "libera traduzione" di quello di Ovidio, ma le sue argomentazioni appaiono alquanto tenui.

<sup>20</sup> Di "gusto dello straniamento" ha parlato Agosti 2004-05, 365, che suggestivamente mette in relazione questi fenomeni letterari con il "riuso degli *spolia*" caratteristico dell'arte tardoantica: "pezzi che vengono integrati nel nuovo monumento, ma al contempo serbano la specificità".

tazione callimachea (*Del.* 112 Πηνειὲ Φθιῶτα, τί νῦν ἀνέμοισιν ἐρίζεις;) rende ragione della presenza dei “venti”, che altrimenti in quel contesto sarebbero fuori luogo<sup>21</sup>. Ma si possono anche ricordare, seppur su un piano in parte differente, quei versi nonniani, che risultano metricamente imperfetti in quanto riprendono di peso espressioni di autori anteriori (*in primis* Omero), evidentemente estranei ai canoni della metrica nonniana<sup>22</sup>.

Un altro esempio di citazione ‘esibita’ si incontra nell’epigramma scottico contro Nicostrato, un sedicente filosofo, pettoruto e contegnoso, a cui un tale si rivolge per sapere quale sia la vera natura dell’anima: dopo aver compulsato varie opere sull’argomento, Nicostrato non può che confessare la propria ignoranza in materia, ma suggerisce al suo interlocutore di provare a suicidarsi, dal momento che solo liberandosi dal corpo con la morte egli potrà venire a capo di questo mistero<sup>23</sup>. La bizzarra risposta si sostanzia di un *exemplum*, quello del giovane Cleombroto di Ambracia, che altri non è se non il protagonista di uno dei più noti e citati epigrammi di Callimaco, consegnato all’immortalità dal suo autore per la decisione di suicidarsi dopo aver letto il *Fedone* platonico<sup>24</sup>. Come ha ben messo in luce un recente stu-

<sup>21</sup> E che infatti Koechly pensava di eliminare, congetturando ῥοθίοισιν ἐρίζων: cfr. Hopkinson *ad l.* (in Hopkinson - Vian 1994, 204), che giustamente respinge l’intervento (cfr. anche *supra* p. 90 e n. 13).

<sup>22</sup> Cfr. *e.g.* Nonn. *D.* 40.217 ἡράμεθα μέγα κῦδος, ἐπέφνομεν ὄρχαμον Ἴνδῶν, che è esemplato su *Il.* 22.393 ἡράμεθα μέγα κῦδος, ἐπέφνομεν Ἴκτορα δῖον e in quanto tale prevede un allungamento per posizione inusuale in Nonno (ἡράμεθα μέγα: cfr. Keydell 1959, I 38\* [§ 15]). Un analogo esempio agaziano potrebbe essere *AP* 9.662.6 = 48.6 Viansino θῆκεν ἀρίζηλον τὸν πρὶν ἀτιμώτατον, in cui la violazione metrica riscontrata da Maas 1922 (parola proparossitona davanti alla dieresi del pentametro), si può spiegare con il fatto che il verso riprende *Il.* 2.318 τὸν μὲν ἀρίζηλον θῆκεν θεός, ὅς περ ἔφηνε (come ha ben visto McCail 1970, 147-150).

<sup>23</sup> *AP* 11.354 = 95 Viansino. L’epigramma fa *pendant* con altri σκωπτικά agaziani, che esibiscono una struttura affine (e in certo senso ‘tipizzata’: un tale pone un quesito ad un sedicente esperto, che fornisce però una risposta assurda e al limite del paradosso), e si segnalano per la loro lunghezza: oltre ai 20 vv. del nostro *AP* 11.354, cfr. *AP* 11.352 = 94 Viansino (su un musico, 18 vv.), 11.365 = 97 (su un astrologo, 14 vv.), 11.376 = 13 (su un avvocato, 12 vv.), 11.382 = 96 (su un medico, 22 vv.); vd. in merito Mattsson 1942, 93-102; Cameron 1970, 20-21. La lunghezza era del resto un tratto caratteristico della poesia di Agazia, che dilata i confini dell’epigramma, creando di fatto delle brevi elegie narrative: cfr. ancora Mattsson 1942, 150-153 (con utile tabella comparativa).

<sup>24</sup> Vd. *AP* 7.471 = 23 Pf. = *HE* 1273-1275 εἶπας “Ἥλιε χαῖρε” Κλεόμβροτος ὠμβρακιώτης / ἦλατ’ ἀφ’ ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Ἀἴδην, / ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος / ἔν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμα’ ἀναλεξάμενος, da confrontare con i vv. 15-20 di Agath. *AP* 11.354 (parla Nicostrato): “(...) ὅταν δ’ Ἀχέροντα περήσης / κεῖθι τὸ νημερτὲς γνώσεται ὡς ὁ Πλάτων. / εἰ δ’ ἐθέλεις, τὸν παῖδα Κλεόμβροτον Ἀμβρακιώτην / μιμοῦ καὶ τεγέων σὸν δέμας ἐκχάλασον / καὶ κεν ἐπιγνοίης δίχα σώματος αὐτίκα σαυτὸν / μοῦνον,

dio di Valentina Garulli (2007), l'epigramma callimacheo, in maniera sottilmente allusiva, prende di mira il *lector indoctus*, che non capisce e non mette correttamente a frutto ciò che legge; anche il Nicostrato di Agazia si trova nella stessa condizione, con la differenza che, mentre Cleombroto è *uir unius libri*, egli è uomo di ampie letture, da cui pure mostra di trarre scarsissimo beneficio<sup>25</sup>. Oltre ad alcune scoperte citazioni testuali, Agazia recupera quindi anche il 'messaggio' dell'epigramma callimacheo, ma nella sua trasposizione lo rende "più articolato ed esplicito"<sup>26</sup>.

### III

Non sempre le citazioni da Callimaco sono così estese e vistose, come nei casi finora incontrati. Spesso infatti Agazia si compiace di inserire nei suoi epigrammi vere e proprie 'tessere' callimachee che, per quanto minute, risultano tuttavia perfettamente riconoscibili ad un lettore avvertito.

Si confrontino ad esempio le parole dell'amante solitario di Agath. *AP* 5.237.3-4 = 86.3-4 Viansino (ἀμφιπεριτρύζουσι χελιδόνες, ἐς δέ με δάκρυ / βάλλουσιν) con lo struggimento di Callimaco per la morte di Eraclito di Alicarnasso in *AP* 7.80.1-2 = 2.1-2 Pf. = *HE* 1203-1204 (εἰπέ τις, Ἡράκλειτε, τεὸν μόνον, ἐς δέ με δάκρυ / ἦγαγεν); oppure l'invocazione di Anchise ad Afrodite nell'agaziano *AP* 6.76.5 = 25.5 Viansino (ἀλλά, θεά, δύνασαι γάρ, ἢ ἠβητήρᾳ με τεύξον / ἢ καὶ τὴν πολὴν ὡς νεότητα δέχου) con la supplica che Iris rivolge ad Era nell'*Inno a Delo* (226-227 ἀλλά, φίλη, δύνασαι γάρ, ἀμύνεο, πότνια, δούλους / ὑμετέρους, οἱ σεῖο πέδον πατέουσιν ἐφετμήν)<sup>27</sup>: la dipendenza è palese<sup>28</sup>.

ὄπερ ζητεῖς, τοῦθ' ὑπολειπόμενος". Sulla fortuna del 'mito' di Cleombroto vd. in generale Williams 1995 (ulteriore bibliografia in Garulli 2007, *passim*).

<sup>25</sup> Cfr. il catalogo delle opere da lui consultate ai vv. 7-10 di *AP* 11.354, che mostra alcune consonanze con il dettato di *AP* 7.471 (cit. n. 24): αὐτὰρ ὁ τὰς βίβλους ἀνελέξατο τῶν μετεώρων / καὶ τὸ περὶ ψυχῆς ἔργον Ἀριστοτέλους, / καὶ παρὰ τῷ Φαίδωνι Πλατωνικὸν ὕμνος ἐπιγνοῦς / πᾶσαν ἐνησκίθη πάντοθεν ἀτρεκίην.

<sup>26</sup> Così Garulli 2007, 334 (sulle riprese testuali vd. *supra* nn. 24-25). Tra le citazioni esplicite si può annoverare anche un luogo delle *Storie* (2.30.3), in cui Agazia definisce i filosofi della Scuola di Atene rifugiatisi presso Cosroe τὸ ἄκρον ἄωτον, κατὰ τὴν ποίησιν, τῶν ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς χρόνῳ φιλοσοφούντων (sulla vicenda cfr. e.g. Chuvin 2009, 141-143): segnalando il passo, McCail 1968, 564 rinviava a *Pi. I.* 7.18 σοφίας ἄκρον ἄωτον, ma è forse più probabile che a monte vi sia la ripresa che di Pindaro ha fatto Call. *Ap.* 112 πίδακος ἐξ ἱερῆς, ὀλίγη λιβάς, ἄκρον ἄωτον, come avevano sospettato Hecker 1842, 111, Dilthey 1865, 33 n. 46 e Schneider 1870-73, I 190 (da ricordare anche Call. *Hec.* fr. 260.57 Pf. = 74.16 Hollis κύματος ἄκρω ἄωτω).

<sup>27</sup> Si segue qui la *Textgestaltung* di Maas e Crönert (i codici leggono ἀλλά, φίλη, δύνασαι γάρ, ἀμύνειν, πότνια, δούλοις / ὑμετέροις, οἱ σεῖο πέδον πατέουσιν ἐφετμή: vd. Maas 1960, 19-20 [§ 30] e, più di recente, Magnelli 1999, 232), in favore della quale (come notò

Sempre dall'*Inno a Delo*, Agazia potrebbe aver mutuato il termine ἄμπωτις, che si legge in un tortuoso passaggio del proemio esametrico al *Ciclo*: si tratta di un *terminus technicus* della prosa, attestato in poesia solo in Callimaco e Agazia, e nella stessa sede metrica<sup>29</sup>.

## IV

I passi finora discussi mostrano quanto la conoscenza di Callimaco da parte di Agazia fosse estesa e profonda, e non si limitasse alla produzione epigrammatica, ma abbracciasse anche le altre opere poetiche del Cireneo. Il Nostro peraltro non si accontentava di estrarre dal suo modello stilemi, nessi e situazioni, per poi inserirli di peso nei suoi testi con poco sforzo di elaborazione; se a volte egli ‘giocava a carte scoperte’, altre volte preferiva invece (alla maniera callimachea) alludere e sottintendere, mostrandosi così perfettamente padrone delle più raffinate tecniche di quella che si è soliti chiamare ‘arte allusiva’.

Ad Adrian Hollis (1972) va il merito di aver notato come la descrizione della vecchia, che in un epigramma agaziano è posta a sorveglianza di una fanciulla, rielabori il ritratto che Callimaco dà di uno dei invitati al banchetto di Pollide, Teogene, il mercante di Ico. Una sinossi dei due passi ne metterà bene in luce le affinità:

καὶ γὰρ ὁ Θρηϊκίην μὲν ἀπέστυγε χανδὸν ἄμυστιν  
ζωροποτεῖν, ὀλίγω δ' ἦδετο κισσυβίῳ.

(Call. *Aet. inc. lib. fr.* 178.11-12 Pf. = Harder = 89.11-12 Massimilla)<sup>30</sup>

già lo stesso Maas si può addurre l'uso del modo imperativo tanto da parte di Agazia (τεῦξον, δέχου) quanto di un altro autore evidentemente influenzato da Callimaco, Paolo Silenziario (*S. Soph.* 224-225 ἀλλά, μάκαρ, δύνασαι γὰρ ἐφ' ἔλκεϊ φάρμακα πάσσειν, / χεῖρα τεῖν προτίταινε κτλ., su cui vd. l'apparato *ad l.* di De Stefani 2011, 14).

<sup>28</sup> Con riferimento ad entrambi i passi agaziani (in cui ancora una volta non sfuggirà l'identità di sede metrica con gli esemplari callimachei), Cameron 1970, 22 e n. 2, parla di “forced imitations of Callimachus”, ma un simile giudizio sembra forse troppo severo.

<sup>29</sup> Vd. Call. *Del.* 129-130 (il Peneo si rivolge a Latona) τλήσονται εἵνεκα σεῖο, καὶ εἰ μέλλοιμι ρόαον / διψαλέην ἄμπωτιν ἔχων αἰώνιον ἔρρειν ~ Agath. *AP* 4.3.89-92 = 2.43-46 Viansino ἔρχο (sc. ὁδοιπόρε) καὶ παρὰ Σύρτιν, ὅπη νοτίησι θυέλλαις / ἐς κλίσιν ἀντίπρωρον ἀνακλασθεῖσα Βορῆος / καὶ ψαφαρὴν ἄμπωτιν ὑπερ ῥηγμῖνι ἀλίπλω / ἀνδράσι διὰ θάλασσα πόρον χερσαῖον ἀνοίγει. Sul sostantivo vd. Mineur *ad Call. l.c.* (1984, 146). Da notare inoltre gli epiteti cui esso si accompagna nei due autori (διψαλέην ~ ψαφαρὴν).

<sup>30</sup> 11 ἀπέστυγε *P.Oxy.* XI 1362, Ath. 10.442f : ἀνήνατο *Macr.* 5.21.12, ἀπήνατο Ath. 11.477c | 12 ζωροποτεῖν Ath. 11.477c, *Macr. l.c.* : οἶνοποτ- *P.Oxy.*, Ath. 10.442f, 11.781d (*paraphr.*). Per la *uaria lectio* del v. 11 cfr. Massimilla 1996, 407-408 e Harder 2012, II 970; per il v. 12 vd. quanto si dirà a testo.

ἄγριον ἦτορ ἔχει (sc. ἡ γραυῶς) καὶ θέλγεται οὐτ' ἐπὶ χρυσῶ  
οὔτε ζωροτέρῳ μείζονι κισσυβίῳ.

(Agath. AP 5.289.3-4 = 89.3-4 Viansino)

Contrariamente alle sue ‘colleghe’, che affollano i versi di molti epigrammi<sup>31</sup>, l’arcigna e inflessibile megera immaginata (ed esecrata) da Agazia non si lascia corrompere dalle gioie del vino, così come Teogene dichiara (attirandosi però le simpatie di Callimaco) di non amare “le bevute di vino puro tutte d’un fiato”. L’ascendenza callimachea in Agazia è palese nell’impiego, in eguale sede metrica, del termine κισσύβιον, ma per il resto il poeta di Mirina ha cura di rielaborare il dettato del suo modello, poiché fonde i due periodi di cui esso si compone per ottenerne uno solo, che in forma più compatta ingloba elementi dell’uno e dell’altro: l’ospite di Pollide “detestava bere vino puro tutto d’un fiato e gradiva una piccola coppa”, la vecchia semplicemente “non è ammalata da una grande coppa di vino puro”<sup>32</sup>. Le azioni polari del “detestare” e del “gradire” (ἀπέστρυγε ~ ἤδετο) cedono il posto al più espressivo concetto del θέλγεσθαι, e la “piccola coppa” bevuta da Teogene, con una sorta di litote, si trasforma in una “piuttosto grande”, che viene però rifiutata dalla vecchia<sup>33</sup>. Di particolare interesse è poi l’utilizzo da parte di Agazia dell’aggettivo ζωρός. Come si è già anticipato, nel passo di Callimaco la tradizione diretta, rappresentata da un frustulo di papiro, e una parte di quella indiretta leggono all’inizio del v. 12 οἰνοποτεῖν, mentre il resto della tradizione indiretta ha ζωροποτεῖν: lo ζωροτέρῳ ... κισσυβίῳ non lascia dubbi sul fatto che nel testo che Agazia leggeva vi fosse ζωροποτεῖν, e ciò potrebbe costituire un ulteriore argomento a favore di

<sup>31</sup> Cfr. e.g. Leon. Tar. AP 7.455 = HE 2385-2390 Μαρωνὶς ἡ φίλοιος, ἡ πίθων σποδός, / ἐνταῦθα κείται γρηῦς κτλ., Marc. Arg. AP 7.384 = GPh 1469-1476 ἡ Βρόμιον στέρζασσα πολὺ πλεόν ἢ τροφὸς Ἴνω, / ἡ λάλος ἀμπελίνη γρηῦς Ἀριστοιμάχη κτλ.

<sup>32</sup> E neanche dall’oro, che è elemento aggiunto da Agazia a beneficio della descrizione (sul tema della vecchia che sorveglia una fanciulla cfr. in generale Mattsson 1942, 52).

<sup>33</sup> Per θέλγω, Viansino *ad l.* (1967, 142) non senza ragione rinvia a Mel. AP 12.158.5-6 = HE 4500-4501 ἀλλὰ σὺ τὸν στέργοντ' ἀπαναίνεαι, οὐδέ σε θέλγει / οὐ χρόνος, οὐ ξυνηῆς σύμβολα σωφοσύνης, ma nella scelta del verbo si può sospettare un influsso di Nonno, che ne fa un uso massiccio: in relazione al vino cfr. almeno D. 19.256 οἶ δὲ (sc. Θεοί) πολυπέρεσσι νόον θέλγοντο κυπέλλοις, 45.222-223 ὄφρα (...) / μηκέτι φαρμακόεντι ποτῶ θέλξειε γυναικας (sc. Διόνυσος). Né fa meraviglia che esso compaia più volte negli epigrammi erotici di Paolo Silenziario: cfr. AP 5.254.7 = 55.7 Viansino, 5.270.10 = 71.10, 5.286.8 = 59.8, 9.443.5 = 38.5. Per quanto riguarda Agazia (in aggiunta ad AP 5.282.3 = 78.3 Viansino, discusso *supra* p. 89 e n. 10), vale inoltre la pena di ricordare quale importante ruolo il concetto di θέλγον rivestisse nella sua riflessione storiografica, come ha mostrato Taragna 2000, 163-168, che significativamente (p. 166) mette in relazione la scelta del termine “con l’origine ‘poetica’ dell’autore stesso, e in particolare con la sua stretta consonanza con le *Dionisiache*”.

questa lezione<sup>34</sup>.

## V

Altre volte le allusioni sono più sottili e rarefatte, e sarà forse più opportuno parlare di reminiscenze, di un'*allure* callimachea soffusa.

Da un altro episodio degli *Aitia*, vale a dire l'incontro tra Eracle e Tiodamante, Agazia sembra aver tratto ispirazione per la βούπληκτρος ἄκαινα, che in un suo ἀναθηματικόν il contadino Callimene dedica a Demetra: Callimaco poneva infatti nelle mani di Tiodamante una minacciosa δεκάπους ἄκαινα, definita ἰάμφιότερον κέντρον τε βοῶνι καὶ μέτρον ἀρούρης<sup>35</sup>.

Nella descrizione di una statua (dipinto? mosaico?) di Ippolito, contenuta in Agath. *AP* 109.1-2 = 34.1-2 Viansino Ἰππόλυτος τῆς γρηὸς ἐπ' οὔατι νηλέα μῦθον / φθέγγεται, a buon diritto Hecker riconosceva una ripresa di Call. *Ap.* 105 ὁ Φθόνος Ἀπόλλωνος ἐπ' οὔατα λάθριος εἶπεν, ma l'indubbia affinità di senso e struttura tra i due versi non può indurre a scrivere ἐπ' οὔατι anche in Callimaco, come egli proponeva: non è certo scorretto affermare che "*purus sermo singularem requirit*", ma sarebbe rischioso elevare a norma questa osservazione, specie per un poeta come Callimaco<sup>36</sup>. In Agazia invece il singolare è pienamente giustificato dall'esigenza di realismo della descrizione: soprattutto se i versi prendevano spunto da un'opera d'arte reale, è più che naturale affermare che Ippolito parli *ad un orecchio* della nutrice di Fedra<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Così Hollis 1972 che, si è detto, per primo ha messo a confronto i passi di Callimaco e Agazia. Per i dati di apparato cfr. *supra* n. 30 e sulla questione in generale vd. la discussione di Massimilla 1996, 408 (con ampia bibliografia), che non esclude del tutto la possibilità che οἰνοποτεῖν ~ ζωροποτεῖν siano varianti d'autore; cfr. anche Harder 2012, II 971.

<sup>35</sup> Vd. Call. *Aet.* I fr. 24.6-7 Pf. = Harder = 26.6-7 Massimilla ~ Agath. *AP* 6.41.3 = 65.3 Viansino. Il confronto tra i due passi è riportato nelle rispettive edizioni da Pfeiffer 1949-53, I 33, Massimilla 1996, 296, Harder 2012, II 244 e Viansino 1967, 112; in merito cfr. anche Magnelli 2009, 127 n. 7.

<sup>36</sup> Vd. Hecker 1842, 62-64 (citazione da p. 63), approvato da Schneider 1870-73, I 190 (già Dawes 1745, 106 = 1827, 173 aveva rigettato ἐπ' οὔατα e proposto di leggere ἐς οὔατα). La paradosi è difesa anche da Williams *ad l.* (1978, 90): "ἐπ' is justified by the notion of movement implied by λάθριος, and possibly by the reminiscence of the only Homeric occurrence of ἐπ' οὔατα, at μ 77\* (but there ἐπ' is a preverb, in tmesis)".

<sup>37</sup> Sul realismo e la precisione che caratterizzano le descrizioni nella letteratura tardoantica cfr. in generale Agosti 2004-05, 357-358. Per *AP* 109 non sono rintracciabili antecedenti (o discendenti) tra gli epigrammi confluiti nella raccolta che si è soliti chiamare *Anthologia Graeca*, dove la figura di Ippolito compare solo in epigrammi di carattere gnomico: cfr. Antip. Thess. *AP* 9.305 = *GPh* 267-272 (apologo contro lo ὑδροποτεῖν), adesp. *AP* 9.68 = *FGE* 1466-1467 + Parmen. *AP* 9.69 = *GPh* 2596-2597 (sulla pericolosità delle matrigne), adesp. *AP* 9.132 (su σωφοσύνη ed ἔρωσ). Una derivazione dall'iconografia appare invece

Finora si è parlato a lungo di *Aitia* e *Inni*, ma non si devono dimenticare gli epigrammi callimachei, che pure hanno fornito multiformi spunti ad Agazia. Si veda l'epigramma per un morto in mare, Sopolì, il cui primo distico è stato adattato dal Nostro in un epitimbio per una donna morta di parto insieme al figlio che stava per dare alla luce; il secondo distico invece riecheggia nella chiusa di un altro epitimbio agaziano, per Eustorgio, giovane poeta e studente di diritto<sup>38</sup>.

ᾠφέλε μηδ' ἐγένοντο θαυὰ νέες· οὐ γὰρ ἂν ἡμεῖς  
παῖδα Διοκλείδew Σώπολιν ἐστένομεν.  
νῦν δ' ὁ μὲν εἶν ἀλί που φέρεται νέκυς, ἀντὶ δ' ἐκείνου  
οὔνομα καὶ κενεὸν σῆμα παρερχόμεθα.  
(Call. AP 7.271 = 17 Pf. = HE 1245-1248)

ἀβάλε μηδ' ἐγένοντο γάμοι, μὴ νύμφια λέκτρα·  
οὐ γὰρ ἂν ὠδίνων ἐξεφάνη πρόφασις.  
νῦν δ' ἡ μὲν τριτάλαινα γυνὴ τίκτουσα κάθηται κτλ.  
(Agath. AP 7.583.1-3 = 69.1-3 Viansino)

καὶ τὸν μὲν κατέχει χθόνιος τάφος, ἀντὶ δ' ἐκείνου  
οὔνομα καὶ γραφίδων χρώματα δερκόμεθα.  
(Agath. AP 7.589.7-8 = 10.7-8 Viansino)

In AP 7.583 si noterà la sottile variazione nell'*incipit* (ᾠφέλε μηδ' ~ ἀβάλε μηδ'), e difficilmente sarà una coincidenza il fatto che ἀβάλε μηδ' in eguale posizione abbia un riscontro proprio in un frammento di Callimaco, che potrebbe provenire dall'*Ecale*<sup>39</sup>. Fedele al suo gusto per l' 'espansione', Agazia

molto probabile, alla luce della grandissima diffusione di raffigurazioni di Ippolito con la nutrice (con o senza la presenza di Fedra), dalle pitture parietali pompeiane ai sarcofagi e ai mosaici di età imperiale e tardoantica: cfr. in merito P. Linan de Bellefonds, in *LIMC* V 1 (1990), s.v. 'Hippolytos (I)', 450-457 (nrr. 40-74, 86-93), 460-463, che pur tuttavia (p. 460) nota come, nella maggior parte delle rappresentazioni, "on est loin du dialogue enflammé qui oppose les deux personnages chez Euripide" (e, si può aggiungere, presso Agazia). Con specifico riferimento all'iconografia di questo mito in età tardoantica, cfr. inoltre Agosti 2011-12, 259-265. Vale infine la pena ricordare che anche per AP 9.68-69 era stata sospettata una derivazione iconografica: cfr. Gow - Page 1968, II 324; Page 1981, 392.

<sup>38</sup> Sui due epigrammi cfr. Mattsson 1942, 38, 43 e n. 1.

<sup>39</sup> Vd. Call. fr. inc. sed. 619 Pf. = *Hec.* fr. inc. 159 Hollis ἀβάλε μηδ' ἀβόλησα. Per lo stilema cfr. inoltre Aemil. AP 9.218.1 = *GPh* 57 ἀβάλε χειμερίου με κατέκλυσε κύματα πόντου, adesp. AP 7.699.3 = *GPh* 3504 ἀβάλε μήτε σε κείνος ἰδεῖν κτλ. Per il nesso νύμφια λέκτρα Viansino *ad l.* (1967, 116) rinvia inoltre a Call. *Aet.* III fr. 63.11 Pf. = Harder = 162.11 Massimilla πρὶν πόσιν ἐλθέμεναι, πρὶν νύμφια λέκτρα τελέσαι (frammento di cui era stata a torto sospettata l'autenticità: cfr. in proposito Massimilla 2010, 303-304 e Harder 2012, II 504-505).



fa poi slittare all'inizio del pentametro la frase irrealizzata introdotta da οὐ γὰρ ἄν ε, pur riprendendo di peso da Callimaco l'attacco del terzo verso (vῦν δ' ὁ μὲν ~ vῦν δ' ἢ μὲν), non racchiude la sua composizione nella misura dei due distici del modello, ma la raddoppia (quattro distici in tutto), arricchendola di particolari descrittivi e narrativi e di un'invocazione finale (vv. 7-8)<sup>40</sup>.

La canonica contrapposizione, istituita nel secondo distico di AP 7.271, tra il cadavere insepolto e il cenotafio<sup>41</sup>, viene invece rivisitata da Agazia, con riprese verbali e semplici assonanze, nella chiusa di AP 7.589, dove sono messi a confronto da una parte la tomba, che stavolta accoglie le spoglie del defunto, e dall'altra il suo ritratto, che è ciò che di lui resta ai vivi<sup>42</sup>.

La *pointe* finale dell'epigramma callimacheo su Callignoto, che, dopo averle giurato eterno amore, abbandona l'amata Ionide per un ragazzo, ha ispirato ad Agazia un passaggio di un'invettiva contro Filinna, amante altezzosa e sprezzante. Per significare la condizione della fanciulla abbandonata, Callimaco concludeva il suo spiritoso componimento con un'aperta allusione ad un oracolo delfico, divenuto proverbiale, che castigava la vanagloria dei Megaresi; Agazia recupera la *tournure* callimachea con qualche ritocco (è omesso il riferimento esplicito ai Megaresi), e la colloca in un contesto speculare, dove è l'uomo a soffrire per causa della donna<sup>43</sup>. Ci si chiede inoltre se sia un caso che i versi finali dell'epigramma di Agazia ricordino il *Wort-*

<sup>40</sup> Che peraltro varia in maniera non banale il *topos* del *sit tibi terra leuis*: κούφη σοὶ τελέθει γαστήρ, τέκος, ἀντὶ κόνιης / αὕτη γὰρ σε φέρει καὶ χθονὸς οὐ χατέεις (cfr. Lattimore 1942, 65-74 [§ 10], in part. 66).

<sup>41</sup> Cfr. e.g. Call. AP 7.272.3-4 = 18.3-4 Pf. = HE 1221-1222; Weisshäupl 1889, 90-92; Lattimore 1942, 200.

<sup>42</sup> Un tema, questo del ritratto, che Agazia sviluppa anche in AP 7.602.1-2 = 23.1-2 Viansino (Εὐστάθιε, γλυκερὸν μὲν ἔχεις τύπον, ἀλλὰ σε κηρὸν / δέρκομαι κτλ.) e che, pur rientrando nella topica del 'monumento funebre' (cfr. Weisshäupl 1889, 95-105), non si può non mettere in relazione con quella che Gianfranco Agosti (2004-05, 361) ha definito "la continua interferenza fra parola poetica e arti figurative che percorre tutta la tarda antichità".

<sup>43</sup> Cfr. Call. AP 5.6.5-6 = 25.5-6 Pf. = HE 1095-1096 τῆς δὲ ταλαίνης / νόμφης ὡς Μεγαρέων οὐ λόγος οὐδ' ἀριθμὸς ~ Agath. AP 5.280.3-4 = 77.3-4 Viansino ἢ σὺ μὲν (sc. Φίλινα) ὑπὸν ἔχεις γλυκερώτατον, ἡμετέρης δὲ / φροντίδος οὔτε λόγος γίνεται οὔτ' ἀριθμὸς. L'oracolo delfico è il nr. 1 Parke - Wormell, su cui sia lecito il rinvio a quanto ho scritto in Valerio 2013, 135-136 (con bibliografia). È interessante rilevare come, anche in questo caso, l'allusione, o meglio la citazione, renda ragione di un'anomalia metrica (cfr. già quanto si è detto *supra*, pp. 91-92, e in particolare l'esempio agaziano discusso alla n. 22): è noto infatti che gli epigrammisti del *Ciclo* evitano accuratamente di posizionare parole ossitone o perispomene alla fine del pentametro (cfr. Page 1978, 30 [§ III]; West 1982, 159, 182), e non a caso φροντίδος οὔτε λόγος γίνεται οὔτ' ἀριθμὸς è l'unico pentametro agaziano a terminare con una parola ossitona.



passo della sua *Descrizione di Santa Sofia*, e tracce se ne possono cogliere in Gregorio di Nazianzo e Nonno<sup>47</sup>. Aposiopesi di tal genere, non rare in Callimaco e in altri autori, muovono in genere da scrupolo religioso, mentre in Agazia la valenza primaria è apotropaica: nella finzione dell'epigramma, è comprensibile che il ricordo di una delle più tragiche storie d'amore della mitologia greca venga allontanato con forza da una persona che potrebbe trovarsi in una situazione molto simile<sup>48</sup>. Eppure, in una prospettiva più ampia, che si potrebbe definire metaletteraria, in queste parole sembra di poter cogliere una sottile forma di *recusatio*, vale a dire il rifiuto del poeta di soffermarsi su una vicenda che è così conosciuta da meritare un semplice accenno: "Animo mio, lascia stare il resto, è storia nota"<sup>49</sup>. In tal senso Agazia, oltre alla mera ripresa testuale e topica, avrebbe qui saputo cogliere e fare propria quella dotta ironia nei confronti del patrimonio letterario, che costituisce la cifra più autentica della poesia di Callimaco.

## VI

Uno dei più sensibili interpreti della personalità e dell'opera di Agazia, Averil Cameron, ha dedicato un dettagliato studio alla presenza di Erodoto e Tuciddide nelle *Storie* agaziane, giungendo, al termine di una serrata analisi, a conclusioni alquanto drastiche: "The Herodotus borrowings are fewer than has been supposed, and at that usually from famous or hackneyed passages, or else cribbled from Procopius; the Thucydides ones are confined to the obvious and the familiar. (...) The borrowings take a simple form. Where it is not just a matter of vocabulary, it is a search for flosculi. (...) It was enough for Agathias if he could introduce phrases from famous authors—the more the better. He (...) was, it seems, perfectly content to take over the phrases he borrowed from handbooks or from the work of Procopius"<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Vd. Paul. Sil. S. *Soph.* 756-757 ἴσχεο τολμήεσσα μεμυκότι χεῖλεϊ φωνή, / μηδ' ἔτι γυμνώσειας ἃ μὴ θέμις ὄμμασι λαῶν, con i rinvii allegati nell'apparato *ad l.* di De Stefani 2011, 51. I versi di Paolo sono ricordati da Pfeiffer 1949-53, I 77, Massimilla 2010, 348 e Harder 2012, II 584; quello di Agazia dal solo Massimilla 2010, 349, che giustamente lo definisce "notevole per l'apostrofe θυμέ".

<sup>48</sup> Sulle aposiopesi di matrice 'religiosa' cfr. ancora Massimilla 2010, 348-349. Non va però dimenticato che nel passo callimacheo in esame si può leggere in filigrana una presa di distanza da Sotade, che pagò con la vita il suo aver 'parlato troppo': cfr. Massimilla *l.c.* e Harder 2012, II 585, nonché Magnelli 2008, 307-309 (con ricca bibliografia).

<sup>49</sup> Cfr. anche Kanellou 2013, 291 n. 65, secondo la quale "the phrase [sc. θυμέ, τὸ λοιπὸν ἔα] is employed by Agathias to point out to his readers that they do not need any other clue to understand the meaning of the parallelism".

<sup>50</sup> Cameron 1964, 51-52. Cfr. anche Cameron 1970, 60-64.

L'analisi qui condotta sul versante poetico della produzione agaziana conduce invece ad un bilancio decisamente più favorevole. È pur vero che alcuni dei passi callimachei imitati da Agazia sembrano essere tra quelli che hanno goduto di maggiore celebrità nel mondo antico (come attesta la tradizione indiretta, o la presenza di riprese presso altri autori), ma ciò non è sufficiente per provare che Agazia conoscesse Callimaco solo di seconda mano. Considerate nel loro insieme, per quantità e tipologia, le riprese callimachee da parte del nostro autore lasciano invece pochi dubbi sul fatto che egli avesse una conoscenza diretta e approfondita delle opere del Cireneo, e non solo degli epigrammi, cosa ovvia e scontata per un epigrammista, ma anche degli *Aitia* e degli *Inni*<sup>51</sup>.

Rimarchevole è inoltre la grande libertà di trattamento che Agazia riserva ai suoi 'esemplari'. Come è emerso già dai raggruppamenti che si sono proposti nei paragrafi precedenti, si va da citazioni scoperte e facilmente riconoscibili di intere frasi, nessi o singole glosse, fino ad allusioni e reminiscenze, a livello lessicale, stilistico o concettuale, talora piuttosto complesse. Si ricorderà la studiata rielaborazione dei versi che descrivono il mercante di Ico<sup>52</sup>; o i numerosi casi in cui la citazione o l'allusione approdano in un contesto diverso da quello d'origine, creando talora un effetto straniante<sup>53</sup>; oppure l'interessante effetto di 'diffrazione' subito da un epigramma callimacheo, che fornisce lo spunto per *due* diversi componimenti agaziani<sup>54</sup>.

Sarà pur vero che sono pochi i poeti greci (e latini) su cui Callimaco non abbia esercitato un qualche influsso, ma non sembra esagerato affermare che, per un poeta erudito e raffinato come Agazia, egli sia stato un vero e proprio *Lieblingsautor*.

<sup>51</sup> Per i *Giambi* e l'*Ecale* non abbiamo invece dati del tutto certi: per i primi cfr. *infra* § VII, per la seconda cfr. *supra* n. 26, p. 97 e n. 39. Va da sé che un'indagine di questo tipo è subordinata alla condizione di frammentarietà in cui sono pervenute le opere callimachee: è infatti probabile che tra i versi di Agazia si nasconda molto altro Callimaco, che in mancanza di un riscontro non è possibile individuare (per un paio di esempi vd. ancora il prossimo paragrafo). In generale, una più estesa *Belesenheit* del Nostro in campo poetico rispetto a quello prosastico si può spiegare con il fatto che la poesia fu il 'primo amore' della sua gioventù, mentre l'approdo alla storia avvenne in età già matura e più per una forma di (auto)imposizione che non per una sincera convinzione: cfr. quanto riferisce su di sé lo stesso Agazia in *Hist. Praef.* 7-13, nonché le sue lamentele per la mancanza di tempo da dedicare al τὸς πάλαι σοφὸς σχολαίτερον ἀναλέγεσθαι μμήσεως ἕκαστι, formulate in *Hist.* 3.1.4 (vd. su entrambi i passi Taragna 2000, 144-149).

<sup>52</sup> Vd. *supra* pp. 94-96.

<sup>53</sup> Cfr. e.g. il problema sintattico di AP 10.66.6 = 57.6 Viansino (*supra* pp. 90-92), ma anche i casi di espressioni contenute in epigrammi omoerotici trasferite in epigrammi erotici di contenuto eterosessuale (*supra* pp. 98-99).

<sup>54</sup> Vd. *supra* pp. 97-98.

## VII

A mo' di appendice, si possono infine ricordare due casi dubbi di imitazione callimachea da parte di Agazia, che in quanto tali si è preferito non includere tra le evidenze addotte nel corso della discussione, ma su cui vale la pena spendere qualche parola<sup>55</sup>. Si tratta per la precisione di due passi callimachei, per i quali Rudolf Pfeiffer ha tentato una ricostruzione congetturale mediante il confronto con altrettanti luoghi di Agazia, che sembrano esserne state le rispettive imitazioni.

La rappresentazione dei solenni modi del filosofo Nicostrato, in un epigramma agaziano di cui si è già parlato (§ II), ha fornito all'editore oxoniense di Callimaco lo spunto per una brillante integrazione nel v. 70 primo *Giambo*, laddove si descrive Talete mentre si appresta a declinare l'offerta della coppa d'oro da parte di Anfalce: si tratta pur sempre di un'integrazione, e come tale va trattata, ma mostra un altissimo grado di probabilità ed è senza dubbio la migliore di quelle finora proposte<sup>56</sup>.

All'acribia del medesimo studioso non sfuggì che Carl Weyman, in una recensione all'edizione di Catullo di Wilhelm Kroll, aveva *en passant* segnalato la somiglianza tra un distico di un epigramma erotico agaziano e un distico della versione catulliana della *Chioma di Berenice* callimachea:

<sup>55</sup> Ad essi andrebbe aggiunto un verso di uno dei due epigrammi agaziani sulla pernice uccisa dalla gatta (*AP* 7.204.5-6 = 35.5-6 Viansino σὴν κεφαλὴν αἴλουρος ἀπέθρισε, τᾶλλα δὲ πάντα / ἦρπασα, καὶ φθονερὴν οὐκ ἐκόρεσσε γένυν) che Schneider 1870-73, II 658 segnalava come imitazione di Call. *Aet.* II fr. 43.70-71 Pf. = Harder = 50.70-71 Massimilla κείθι (*sc.* nel sottosuolo di Zancle) γὰρ ᾧ τὰ γονῆος ἀπέθρισε μῆδε' ἐκκεῖνιος / κέκρυπται γύπη ζάγκλον ὑπὸ χθονίῃ (frammento che – è giusto precisare – Schneider stesso conosceva solo dalla tradizione indiretta nella forma κείθι γὰρ ὅτα γονῆος ἀπέθρισεν). In questo caso la connessione tra i due testi appare di per sé piuttosto tenue, e le svariate attestazioni di ἀπέθρισε(v) in questa stessa sede dell'esametro (cfr. il dossier raccolto da Massimilla 1996, 348) non permettono di individuare con sicurezza in Callimaco il *diretto* antecedente di Agazia (come invece avveniva per i casi discussi *supra* nel § III): dal momento che l'attestazione callimachea è la più antica nota, è pur lecito supporre che sia stato l'esempio del Cireneo a cristallizzare la posizione del verbo, ma Agazia potrebbe piuttosto essersi ispirato a Nonno, che lo impiega tre volte (cfr. *D.* 22.188\*, 32.140\*, 48.96\*).

<sup>56</sup> Vd. Call. *Ia.* 1 fr. 191.69-71 Pf. ἔτυψε δὲ] σκίπωνι τοῦδα[φος πρέσβυς (*sc.* Θάλης) / καὶ τῆν ὑπήνην τῆτέρῃ [καταπήχων] / ἐξείπ[ε] κτλ. ~ Agath. *AP* 11.354.11-12 = 95.11-12 Viansino εἶτα περιστέλλων τὸ τριβώνιον, εἶτα γενείου / ἄκρα καταπήχων, τὴν λύσιν ἐξέφερον (al passo di Callimaco potrebbe aver attinto anche Ov. *Fast.* 1.259 *ille* [*sc.* *Ianus*] *manu mulcens propexam ad pectora barbam*: cfr. Pfeiffer 1949-53, I 169). Le altre integrazioni proposte per il v. 70 sono: λαβὼν χειρὶ di Hunt (1910, 72), καταπήσας di Knox (1926, 252), κατειλίσσων oppure μεταστρέψας o ancora περιπήσας di Gallavotti (1946, 36). Cfr. anche Kerkhecker 1999, 41 e n. 193.

ἦν δ' ἄρα μοι τὰ λάφυρα καλὸν στόμα, καὶ τὸ φίλημα  
σύμβολον ἐννουχίης εἶχον ἀεθλοσύνης.

(Agath. AP 5.294.17-18 = 90.17-18 Viansino)<sup>57</sup>

*dulcia nocturnae portans uestigia rixae  
quam de uirginis gesserat exuuiis*

(Catull. 66.13-14)

Riprendendo e ampliando l'osservazione di Weyman, nel suo articolo dedicato alla *Chioma* Pfeiffer scriveva: “Man darf aber wohl weitergehen und darin mehr sehen als eine parallele Wendung. (...) Es ist (...) durchaus möglich, dass ἐννουχίης – ἀεθλοσύνης die Worte des Kallimachos sind”. La sua ipotesi fu di lì a poco accolta da Eric Barber nella celeberrima retroversione della *Chioma* e, con le doverose cautele, trovò consacrazione nell'*editio maxima* callimachea dello stesso Pfeiffer<sup>58</sup>. In anni recenti si è però levata la voce di dissenso di Kathryn Gutzwiller (1993), che, sulla base dei versi catulliani già citati, ha ritenuto di individuare tracce del perduto originale di Callimaco in un epigramma di Edilo, scartando invece i versi di Agazia<sup>59</sup>. Le sue argomentazioni sono le seguenti<sup>60</sup>: (a) “ἀεθλοσύνη makes its first certain appearance in Greek literature in Nonnus, *Dionysiaca* 48, 174, where the word refers to a wrestling match between Dionysus and a maiden he wishes to marry. Agathias likely developed his metaphorical usage from the erotic overtones of the Nonnan passage”; (b) “it is much more likely that a parallel to Callimachus' text appears in a poem of a contemporary epigrammatist

<sup>57</sup> L'epigramma recupera e sviluppa il tema del già citato AP 5.289 (*supra* pp. 94-96): eludendo la sorveglianza della vecchia di turno e di un'ancella (vv. 1-6), il protagonista si introduce nottetempo nella stanza di una fanciulla (vv. 7-14) e trae come può profitto dal fugace incontro (vv. 15-24; oltre ai vv. 17-18, citati a testo, cfr. i vv. 19-20 οὐπω δ' ἐξαλάπαξα φίλης πύργωμα κορείης, / ἀλλ' ἔτ' ἀδηρίτω σφίγγεται ἀμβολίη).

<sup>58</sup> Vd. Call. *Aet.* IV fr. 110.13/14 Pf. = Harder = 213.13/14 Massimilla. Cfr. rispettivamente Weyman 1924, 222; Pfeiffer 1932, 183; Barber 1936, 349, 356 (che così ri-traduce Callimaco: παρθενίων δ' ἦν ἦρε πονεύμενος ἀμφὶ λαφύρων / σύμβολον ἐννουχίης εἶχεν ἀεθλοσύνης); Pfeiffer 1949-53, I 112 (la definizione di *editio maxima* si deve a Lehnus 2002, 1). Cfr. inoltre Hopkinson 1994, 88; Marinone 1997, 97; Massimilla 2010, 470; Harder 2012, II 807-809. Mattsson 1942, 106, senza essere al corrente dell'ipotesi di Pfeiffer, confrontava con i versi agaziani Musae. 9 ἐννύχιον μετ' ἄεθλον, e il raffronto è tanto più significativo se si pensa che i vv. 8-10 del poemetto fanno riferimento al mancato catasterismo del λύχνος e potrebbero pertanto essere stati influenzati, nella tematica e nello stile, dalla *Chioma* callimachea: cfr. Hopkinson 1994, 141-142.

<sup>59</sup> Vd. Hedy. AP 5.199.3-6 = HE 1833-1836 ἦς (sc. Aglaonice, sedotta da Nicagora) πάρα Κύπριδι ταῦτα μύρων ἔτι πάντα μυδῶντα / κείνται παρθενίων ὑγρὰ λάφυρα πόθων, / (...) / ὕπνου καὶ σκυλμῶν τῶν τότε μαρτύρια.

<sup>60</sup> Gutzwiller 1993, 531.

than that a poet who lived some seven centuries later preserved his exact words”. Va da sé che, finché la ‘dea dei papiri’ non offrirà ai suoi adepti nuovi frammenti della *Chioma*, non si potrà avere nessuna sicurezza in merito, tuttavia il primo argomento della studiosa, in ragione della condizione di frammentarietà in cui è pervenuta la letteratura greca, appare alquanto relativo, e anzi non si può in linea di principio escludere che Nonno potesse aver letto il vocabolo ἀεθλοσύνη proprio nella *Chioma* callimachea<sup>61</sup>. E per quanto riguarda il secondo argomento, vale a dire la scarsa probabilità che un poeta vissuto otto secoli dopo possa aver citato gli *exact words* di Callimaco, mi sembra che quanto si è detto in queste pagine sia sufficiente a dimostrare il contrario<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> La stessa Gutzwiller 1993, che addebita a Pfeiffer la mancata conoscenza del passo nonniano, non prende in considerazione il fatto che ἀεθλοσύνη (come notò Pfeiffer) ha un riscontro in una glossa ‘cirilliana’ di Esichio (α 1247 Latte), che difficilmente sarà derivata da Nonno. Massimilla 2010, 470 segnala inoltre che il vocabolo è con ogni verosimiglianza attestato in un epigramma epigrafico da Mileto, datato alla seconda metà del II sec. a.C. (*SGO* 23/02.4).

<sup>62</sup> Desidero esprimere la mia riconoscenza agli organizzatori del convegno per il loro invito, e a tutti coloro che sono intervenuti in sede di discussione per le loro osservazioni. Un ringraziamento particolare va inoltre a Gianfranco Agosti, Claudio De Stefani, Lucia Floridi, Enrico Magnelli e Filippomaria Pontani, per una lettura in anteprima di queste pagine e per i molteplici e proficui scambi di idee.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. Agosti, *Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.*, "Incontri Triestini di Filologia Classica" 4, 2004-05, 351-374.
- G. Agosti, *Interazioni fra testo e immagini nell'Oriente tardoantico: gli epigrammi epigrafici*, "RPAA" 84, 2011-12, 247-269.
- A. Alexakis, *Two Verses of Ovid liberally translated by Agathias of Myrina (Metamorphoses 8.877-878 and Historiae 2.3.7)*, "ByzZ" 101, 2008, 609-616.
- E. A. Barber, *The Lock of Berenice: Callimachus and Catullus*, in *Greek Poetry and Life. Essays presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday*, Oxford 1936, 343-363 ~ G. Pfohl (ed.), *Die griechische Elegie*, Darmstadt 1972, 434-458.
- G. Benedetto, *Il sogno e l'invettiva. Momenti di storia dell'esegesi callimachea*, Firenze 1993.
- F. J. Brecht, *Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottepigramms*, Leipzig 1930.
- Av. Cameron, *Herodotus and Thucydides in Agathias*, "ByzZ" 57, 1964, 33-52 = Ead., *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*, London 1981, cap. II.
- Av. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970.
- P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris 2009<sup>3</sup>.
- R. Dawes, *Miscellanea critica*, Cantabrigiae 1745 (1827<sup>5</sup>).
- C. De Stefani, *Paolo Silenziario leggeva la letteratura latina?*, "JÖByz" 56, 2006, 101-112.
- C. De Stefani, *Paulus Silentarius. Descriptio Sanctae Sophiae – Descriptio Ambonis*, Berlin-New York 2011.
- C. De Stefani - E. Magnelli, *Callimachus and Later Greek Poetry*, in B. Acosta-Hughes - L. Lehnus - S. Stephens (edd.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden-Boston 2011, 534-565.
- K. Dilthey, *De Callimachi Cydippa*, Lipsiae 1863.
- K. Dilthey, *Analecta Callimachea*, Bonnae 1865.
- K. Dilthey, *Kritische Bemerkungen zur griechischen Anthologie*, "RhM" n. F. 27, 1872, 289-317.
- C. Gallavotti, *Callimaco. Il libro dei Giambi*, Napoli 1946.
- V. Garulli, *Cleombroto di Ambracia e il lector in fabula in Callimaco (Call. epigr. 23 Pf.)*, "Lexis" 25, 2007, 325-336.
- A. S. F. Gow, *Theocritus*, I-II, Cambridge 1952<sup>2</sup>.
- A. S. F. Gow - D. L. Page, *The Greek Anthology: the Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, I-II, Cambridge 1968.



- K. Gutzwiller, *Callimachus and Hedylus. A Note on Catullus 66, 13-14*, "Mnemosyne" s. IV 46, 1993, 530-532.
- A. Harder, *Callimachus. Aetia*, I-II, Oxford 2012.
- A. Hecker, *Specimen literarium inaugurale, exhibens commentationum Callimacheorum capita duo*, Groningae 1842.
- A. Hecker, *Commentatio critica de Anthologia Graeca*, Lugduni Bataurorum 1843.
- A. S. Hollis, *Two Notes on Callimachus*, "CR" n.s. 22, 1972, 5.
- N. Hopkinson, *Callimachus. Hymn to Demeter*, Cambridge 1984.
- N. Hopkinson, *Greek Poetry of the Imperial Period. An Anthology*, Cambridge 1994.
- N. Hopkinson - F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, VIII (*Chants XX-XXIV*), Paris 1994.
- A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri VII*, London 1910.
- A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri XVII*, London 1927.
- F. Jacobs, *Anthologia Graeca*, I-III, Lipsiae 1813-17.
- F. Jacobs, *Delectus Epigrammatum Graecorum*, Gothae-Erfordiae 1826.
- A. Kaldellis, *Things Are Not What They Are: Agathias Mythistoricus and the Last Laugh of Classical Culture*, "CQ" n.s. 53, 2003, 295-300.
- M. Kanellou, *Lamp and Erotic Epigram: How an Object Sheds Light on the Lover's Emotions*, in E. Sanders - C. Thumiger - C. Carey - N. J. Lowe (edd.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford 2013, 277-292.
- A. Kerkhecker, *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford 1999.
- R. Keydell, *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, I-II, Berolini 1959.
- A. D. Knox, *Herodes and Callimachus*, "Philologus" 81, 1926, 241-255.
- R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942.
- L. Lehnus, *Callimaco prima e dopo Pfeiffer*, in AA.VV., *Callimaque. Sept exposés suivis de discussion*, Vandœuvres-Genève 2002, 1-29.
- L. Lehnus, *Prima e dopo ai κατά λεπτόν*, in G. Bastianini - A. Casanova (edd.), *Callimaco: cent'anni di papiri*, Firenze 2006, 133-147.
- F. Lenzinger, *Zur griechischen Anthologie*, Diss. Zürich 1965.
- A. Ludwich, *Zur griechischen Anthologie*, "RhM" n.F. 41, 1886, 592-617.
- P. Maas, *Zum Wortakzent im byzantinischen Pentameter*, "ByzJ" 3, 1922, 163-164 = Id., *Kleine Schriften*, München 1973, 418-419.
- P. Maas, *Textkritik*, Leipzig 1960<sup>4</sup>.
- E. Magnelli, rec. a G.B. D'Alessio, *Callimaco. Inni, epigrammi, frammenti* (Milano 1996), "QS" 50, 1999, 229-238.
- E. Magnelli, *Note a frammenti di Sotade*, "SemRom" 11, 2008, 299-313.
- E. Magnelli, *Il cratere di Derveni, Nonno e il bouplex di Licurgo*, "Prometheus" 35, 2009, 125-138.
- N. Marinone, *Berenice da Callimaco a Catullo*, Bologna 1997<sup>2</sup>.

- G. Massimilla, *Callimaco. Aitia, Libri primo e secondo*, Pisa 1996.
- G. Massimilla, *Callimaco. Aitia, Libri terzo e quarto*, Pisa-Roma 2010.
- A. Mattsson, *Untersuchungen zur Epigrammsammlung des Agathias*, Lund 1942.
- R. C. McCail, *Poetic Reminiscence in the «Histories» of Agathias*, "Byzantion" 38, 1968, 563-565.
- R. C. McCail, *On the Early Career of Agathias Scholasticus*, "REByz" 28, 1970, 141-151.
- W. H. Mineur, *Callimachus. Hymn to Delos*, Leiden 1984.
- D. L. Page, *The Epigrams of Rufinus*, Cambridge 1978.
- D. L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981.
- R. Pfeiffer, *Βερενίκης Πλόκαμος*, "Philologus" 87, 1932, 179-228 = A. Skiadas (ed.), *Kallimachos*, Darmstadt 1975, 100-152.
- R. Pfeiffer, *Callimachus*, I-II, Oxonii 1949-53.
- O. Schneider, *Callimachea*, I-II, Lipsiae 1870-73.
- A. Sens, *Asclepiades of Samos. Epigrams and Fragments*, Oxford-New York 2011.
- H. Stadtmüller, *Anthologia Graeca epigrammatum Palatina cum Planudea*, I, Lipsiae 1894.
- A. M. Taragna, *Logoi Historias. Discorsi e lettere nella prima storiografia bizantina*, Alessandria 2000.
- F. Valerio, *Aduersaria Agathiana. Per una nuova edizione degli epigrammi*, "Incontri Triestini di Filologia Classica" 11, 2011-12, 193-215.
- F. Valerio, *Ione di Chio. Frammenti elegiaci e melici*, Bologna 2013.
- G. Viansino, *Agazia Scolastico. Epigrammi*, Milano 1967.
- R. Weisshäupl, *Die Grabgedichte der griechischen Anthologie*, Wien 1889.
- M. L. West, *Greek Metre*, Oxford 1982.
- C. Weyman, rec. a W. Kroll, *C. Valerius Catullus* (Leipzig 1923), "BBG" 60, 1924, 216-224.
- F. Williams, *Callimachus. Hymn to Apollo*, Oxford 1978.
- G. D. Williams, *Cleombrotus of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias*, "CQ" n.s. 45, 1995, 154-169.



Arianna Gullo

## TRE EPIGRAMMI DI GIOVANNI BARBUCALLO

(AP 9.425-427)\*

Tra i poeti del *Ciclo* di Agazia<sup>1</sup> ben poca attenzione è stata riservata, e a torto, a Giovanni Barbucallo<sup>2</sup>, all'interno della cui produzione epigrammatica sopravvissuta e conservata nell'*Anthologia Palatina* e nella *Planudea* spiccano senza dubbio, e meritano uno studio dettagliato, tre componimenti in particolare, AP 9.425-427, che celebrano con riferimenti alle leggende locali un avvenimento contemporaneo, il terremoto che distrusse la florida città di Berito nel 551 d.C.<sup>3</sup>

\* Il presente studio è parte integrante della mia tesi di perfezionamento, che sto conducendo presso la Scuola Normale Superiore e che ha per oggetto l'edizione commentata degli epigrammi di Giuliano d'Egitto e di alcuni epigrammisti minori, tra cui lo stesso Giovanni Barbucallo. Ringrazio quanti sono intervenuti nella discussione per le proficue osservazioni e gli utili suggerimenti, che hanno contribuito a migliorare molto questo lavoro. Le riflessioni qui esposte hanno potuto giovare altresì della dottrina di Gianfranco Agosti, Lucia Floridi, Enrico Magnelli e Francesca Maltomini, cui ribadisco tutta la mia gratitudine.

<sup>1</sup> Cfr. Al. & Av. Cameron 1966, 11-12. Sull'esatta data di pubblicazione del *Ciclo* cfr. Al. & Av. Cameron 1966, 6 e 21-25 (e Cameron 1970, 15-16), i quali, seguiti da McCail 1969, 87 e 94-96, la collocano nei primi anni di regno di Giustino II, mentre Baldwin 1977, 298-301; 1980, ritiene che la data di pubblicazione coincida con la fine del regno di Giustiniano; cfr., da ultimo, Cameron 1993, 16 e 69-75.

<sup>2</sup> Cfr. *PLRE* III A s.v. *Ioannes Barbucallus* 62, 665. Poco o nulla si sa del personaggio; in alcuni lemmi relativi a suoi epigrammi, di cui si discute più dettagliatamente *infra*, Excursus (b), Giovanni è presentato come poeta: cfr. i lemmi di **P** ad AP 7.555, AP 9.425, i lemmi di **PI** ad *API* VI 24.3 (= AP 6.55), *API* III<sup>a</sup> 11.26 (= AP 7.555), *API* I<sup>a</sup> 68.18 (= AP 7.425), *API* IV<sup>a</sup> 1.8 (= *API* 38), *API* IV<sup>a</sup> 8.68 (= *API* 218), *API* IV<sup>a</sup> 35.3 (= *API* 327; laddove sono collocati l'uno di seguito all'altro due o più epigrammi dello stesso Giovanni, è impiegata tanto nel Palatino quanto nel Marciano la dicitura τοῦ αὐτοῦ per quello o quei componimenti che seguono un epigramma del medesimo autore, cfr. AP 7.555bis, AP 9.426-427, *API* 219). Stumpo 1926, 17, avanza l'ipotesi, ripresa da Cameron 1970, 7, che Giovanni possa essere identificato con l'omonimo compagno di studi giuridici di Agazia menzionato da Agazia stesso in AP 1.35.1 = 7.1 Viansino insieme a Emiliano e Rufino, ma si tratta di una teoria del tutto opinabile, non confortata da alcun indizio certo. Del tutto oscuro è anche il significato del nome "Barbucallo", su cui vd. *infra*, Excursus (a). Gli unici studi specifici sulla produzione del Barbucallo sono Hartigan 1979, 76-79; Schulte 1994; Galli Calderini 1995.

<sup>3</sup> Fonti: Agath. *Hist.* 2.15.1-4; *Iitin. Anton. Plac.* rec. A 1, p. 159.7-17 Geyer; Jo. Mal. *Chron.* 18.112 (pp. 413-414 Thurn); Jo. Mal. *frag. Tusc.*, PG 85, 1821C-1824A; Thphn. *Chron.* AM 6043, I pp. 227.21-228.4 de Boor, e Geo. Cedr. *Chron.* p. 659.6-15 Bekker, entrambi dipendenti da Malalas; Ps.-Dionys. *Chron. s.a.* 552-553, pp. 125-126 Harrak, *s.a.* 556-557, pp. 128-129 H. e *s.a.* 564-565, p. 134 H.; Mich. Syr. 9.29, II p. 244 (4.307-308) e

Questi tre epigrammi del Barbucallo, noti sin dalla pubblicazione della *princeps* della *Planudea* (1494), costituiscono certamente una testimonianza imprescindibile sia per l'evento in sé, che ebbe vastissima risonanza all'epoca, sia per ricostruire la cronologia del poeta, che visse probabilmente intorno alla metà del VI secolo d.C. A Giovanni è attribuito anche un epigramma efrastico (*API* 38) in riferimento a una statua di Sinesio Scolastico – altro poeta del *Ciclo* di cui ci rimane un solo componimento, *API* 267 – collocata, secondo il lemma, a Berito: si tratta forse dell'iscrizione alla base della statua con funzione didascalica ed è probabilmente databile a prima del 551 d.C. L'interesse, attestato da questi quattro componimenti, nei confronti di Berito, famosa per gli studi di legge, non prova, tuttavia, che Giovanni fosse un avvocato, come ritengono Al. e Av. Cameron<sup>4</sup>.

pp. 246-247 (4.310-311) Chabot, dipendente dalla cronaca dello Ps.-Dionigi; cfr. anche Evagr. *h.e.* 4.34 (p. 184.14-22 Bidez-Parmentier); *V. Sym. Iun.* 104.4-15 e 105.25-37 (I pp. 81-82 e p. 85 van den Ven); Jo. Mosch. *prat.* 50. Oltre ad *AP* 9.425.3 (Ἡφαίστος μ' ἐδάμασσε), l'unica altra fonte che menziona l'incendio che travolse Berito dopo il sisma è Ps.-Dionys. *Chron. s.a.* 558-559, pp. 129-131 Harrak. Alcuni editori e studiosi, tra cui Brunck 1776 *ad loc.*, 238; Stadtmüller 1906 in app. *ad AP* 9.425 (lemma), 412; Paton 1917 *ad loc.*, 237, ritengono che gli epigrammi di Giovanni si riferiscano a un terremoto avvenuto nel 554 d.C., a causa dell'errata interpretazione dell'*incipit* di Agath. *Hist.* 2.15.1-4: la difficoltà esegetica e cronologica è stata risolta brillantemente da Stein 1949, 757-758, in particolare 757 n. 5, ed è ormai accertato, sia sulla base delle fonti letterarie sia grazie a indagini stratigrafiche, che l'evento si verificò nel 551 e che a questo sisma si riferiscono i tre epigrammi di Giovanni (così, e.g., Reitzenstein 1897; Hartigan 1979, 76 n. 3; Baldwin 1986, 61; Galli Calderini 1995, 85; Degani - Heinze 1997; sul terremoto che distrusse Berito nel 551 cfr. Ben-Menahem 1979, 286; Russell 1985, 44-46; Guidoboni 1994, 332-336; Gamperl 2007, 16; 22). Nel 554 sul Mediterraneo orientale si abbatté effettivamente una nuova catastrofe, che però colpì soprattutto Alessandria, Costantinopoli e Nicomedia (cfr. Downey 1955, 598; Guidoboni 1994, 336-337, che ritiene che gli epigrammi del Barbucallo facciano riferimento a questo evento sismico; Meier 2000, che si occupa anche di problemi di cronologia, cfr. in particolare 292-293); Beckby 1967 *ad AP* 9.425, 793; Waltz & al. 1974, 36 n. 1, suggeriscono che possa trattarsi, anziché del terremoto avvenuto nel 554, di quello occorso nel 529, che fu di minore entità rispetto a quello del 551: la loro posizione è rimasta del tutto isolata. Sul terremoto del 551, la relativa testimonianza di *AP* 9.425-427 e i problemi di datazione, cfr. Jacobs 1802 *ad AP* 9.425, 21; Al. & Av. Cameron 1966, 11-12; McCail 1967; Cameron 1970, 138-139 e 143-144; Schulte 1994, 488 e n. 15; Croke 2005, 486. È il caso di citare qui due epigrammi anonimi, *AP* 9.500 e 501, anch'essi dedicati – per quel che si può arguire dai lemmi corrispondenti – alla distruzione (κατάπτωσις) di Berito, benché non sia esplicitata la causa di tale rovina.

<sup>4</sup> Al. & Av. Cameron 1966, 12. Stumpo 1926, 149, aveva già ipotizzato che Giovanni fosse originario di Berito o che vi esercitasse la propria professione. Anche Hartigan 1979, 76, ritiene che Giovanni visse a Berito e Aubreton - Buffière 1980, 163 n. 1, gli attribuiscono il ruolo di γραμματικός in quella città. Si vedano, infine, le considerazioni di Galli Calderini 1995, 83-84, la quale asserisce giustamente che “il tono drammatico e di viva partecipazione all'evento che si coglie nei versi dei tre carmi (sc. *AP* 9.425-427) potrebbe essere, pertanto, il

In età tardoantica Berito doveva essere molto prospera. Innanzitutto, come si è già accennato, era sede di un'importantissima scuola di diritto<sup>5</sup>, le cui lezioni erano seguite da studenti giunti da ogni dove. Già a metà del IV secolo l'anonima *Expositio totius mundi et gentium* descrive la città come *valde deliciosa*<sup>6</sup>. Libanio, in una lettera risalente alla stessa epoca, riferisce di una “splendida (παγκάλη) Berito”<sup>7</sup> e altrove parla di essa come della “più bella città della Fenicia” (Φοινίκης ἡ καλλίστη πόλις)<sup>8</sup>. Neppure nella *Constitutio ‘Omnem’*, la seconda prefazione ai *Digesta* di Giustiniano, si lesinano elogi: qui Berito viene definita ben due volte “bellissima” (*Berytiensium pulcherrima civitas* e *Berytiensium pulcherrimum oppidum*)<sup>9</sup>, ed è detta “magnifica” (*Berytiensium splendidissima civitas*) nella terza prefazione ai *Digesta*, la *Constitutio ‘Tanta’*<sup>10</sup>. Tuttavia proprio intorno alla metà del VI secolo, quando la città era al culmine del suo splendore tanto nell'ambito economico quanto in quello culturale, per Berito cominciò un lento e inesorabile declino sino alla rovina definitiva, processo in cui molta parte ebbero le catastrofi naturali che si abbatterono sulla Fenicia. Se due secoli prima, intorno al 348-349 d.C., Berito e le città limitrofe, pur colpite da un terremoto, riuscirono a riprendersi velocemente, e più tardi l'evento sismico che fece oscillare nel 494 la costa libica, come pure il successivo terremoto del 502, che invece devastò Tiro e Sidone, lasciarono praticamente intatta Berito, nondimeno il cataclisma del 551 fu di ben differente entità: secondo le fonti<sup>11</sup>, il mare indietreggiò di un miglio dalla costa e si contarono migliaia di morti. Malgrado l'evento rovinoso, la città lottò per rimettersi in sesto: la scuola di diritto fu trasferita a Sidone e, nonostante il nuovo terremoto del 554, i sopravvissuti tornarono ancora una volta a vivere a Berito. Ma la città non riuscì mai

riflesso della forte emozione in lui suscitata dalla notizia degli effetti devastanti del sisma e non implica necessariamente che egli fosse legato a Berito per esservi nato o per avere ivi svolto un'attività”.

<sup>5</sup> Sull'argomento basterà rimandare a Collinet 1925, specialmente 1-58 e 176-183.

<sup>6</sup> p. 25 Rougé.

<sup>7</sup> *Ep.* 438.5 Foerster.

<sup>8</sup> *Ep.* 1529.1 Foerster.

<sup>9</sup> §§ 7 e 9 (*Corp. iur. civ. I, Dig.*, p. XVI Mommsen-Krüger).

<sup>10</sup> § 9 (*Corp. iur. civ. I, Dig.*, p. XXII Mommsen-Krüger). La città era abbellita da numerosi giardini, tra le cui meraviglie si annoveravano cipressi, palme e pini. Berito era famosa anche per le manifatture tessili: la città vantava una buona produzione di lana, lino e seta. La ricchezza del suolo nelle vicinanze consentiva l'estrazione di risorse minerarie, nonché l'agricoltura, ma era il commercio ad avere un ruolo di primo piano nell'economia locale: all'epoca di Giustiniano Berito costituiva uno dei maggiori centri del commercio della seta. Su Berito tardoantica cfr. Jones Hall 2004. Sul motivo della bellezza della città bizantina cfr. le osservazioni di Saradi 1995 e, più in generale sulla città in epoca tardoantica, Saradi 2006.

<sup>11</sup> Per cui cfr. *supra*, n. 3.

più a riprendersi del tutto, piegata da ulteriori danni, e rimase assai a lungo coperta dalle ceneri. Alla fine del VI secolo un viaggiatore cristiano, Antonino da Piacenza, detto Antonino Martire, la troverà ancora devastata.

Intento di questo lavoro è analizzare i tre componimenti di Giovanni per indagare, all'interno del suo laboratorio, la tecnica di composizione di un epigrammista del VI secolo d.C., che conosce la tradizione precedente e il cosiddetto 'stile moderno'<sup>12</sup>. Com'è noto, i tre epigrammi in questione, che costituiscono un trittico, poiché AP 9.426-427 presuppongono la conoscenza di AP 9.425, e non forniscono informazioni precise sulla catastrofe<sup>13</sup>, sono inclusi nel IX libro della *Palatina*, destinato alla categoria degli epigrammi epidittici: tuttavia, come si potrà constatare, mostrano tratti spiccatamente funerari, come se per componimenti riguardanti tali soggetti i confini tra epigramma funerario ed epidittico fossero del tutto labili<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Per la definizione di 'stile moderno' (quello di Nonno e dei suoi seguaci) cfr. Whitby 1994; Agosti - Gonnelli 1995.

<sup>13</sup> Cfr. Demoen 2001, 113.

<sup>14</sup> L'*Anthologia Graeca* comprende parecchi componimenti, di epoche diverse, che hanno per soggetto una città distrutta da una catastrofe naturale o per mano dell'uomo: si tratta di una tipologia epigrammatica molto diffusa nel I sec. d.C. e, secondo la definizione di Kennedy 1994, 206, rappresenta una delle categorie di ἐκφραστικὸς τόπος. Nella *Palatina* questi componimenti sono concentrati nel IX libro (I della *Planudea*) e sono tutti in un modo o nell'altro legati alle esercitazioni in uso nelle scuole di retorica, anche se non mancano esempi tratti dal VII (III della *Planudea*), a testimoniare, insieme ai suddetti motivi sepolcrali, la non univocità dell'epigramma epidittico sulle città distrutte, nonché la non ancora chiara distinzione tra i generi: cfr. Polystrat. AP 7.297 = HE 3048-53 (il sacco di Corinto nel 146 a.C. da parte dei Romani guidati da Lucio Mummius); Nicom. AP 7.299 = HE 2787-90 (terremoto a Platea); anon. AP 7.723 = HE 3886-9 (sulla distruzione di Sparta da parte della lega achea, forse nel 188 a.C.; nel 207 a.C. la lega devastò solo il territorio); Pomp. AP 9.28 = GPh 3967-72 (sulle rovine di Micene); Even. AP 9.62 = GPh 2302-7 (Troia distrutta); Alph. AP 9.101 = GPh 3560-5 (Micene); Anton. Arg. AP 9.102 = GPh 3584-7 (Micene); Mund. AP 9.103 = GPh 3931-8 (ancora Micene); Alph. AP 9.104 = GPh 3566-71 (sulle rovine di Argo e Micene); Antip. Sid. AP 9.151 = HE 568-575 (ancora sulla presa di Corinto nel 146 a.C.: si tratta forse dell'esempio epigrammatico più famoso sul tema della città distrutta); Agath. AP 9.152-154 = 29-31 Viansino (su Troia); Honest. AP 9.250 = GPh 2422-7 (sulla distruzione di Tebe da parte di Alessandro nel 335 a.C.); Crin. AP 9.284 = GPh 1981-6 (lamento per Corinto, la città dei Bacchiadi adesso abitata da schiavi); Antip. Thess. AP 9.408 = GPh 711-6 (sul declino di Delo nel I sec. a.C.) e 9.421 = GPh 231-236 (sullo stato di abbandono delle isole dell'Egeo); Bianor AP 9.423 = GPh 1731-8 (terremoto di Sardi del 17 d.C.); Duris AP 9.424 = HE 1773-80 (inondazione devastatrice che distrusse Efeso). Agath. AP 9.155 = 32 Viansino, sulla resurrezione di Troia sotto Augusto e sul mito di *Troia revivens* in Roma, pur presentando alcuni fattori formali che lo accomunano con gli epigrammi sulle città distrutte (Troia si rivolge in prima persona al viandante), non rientra esattamente in questa categoria. Si può citare, infine, l'epigramma 4.44 di Marziale, sull'eruzione del Vesuvio del 79 d.C.: l'epigram-

1. AP 9.425<sup>15</sup>

La forma epitafica che si può riconoscere all'epigramma è innanzitutto la forma dell'*incipit*, dove si trovano solitamente motivi come l'esclamazione iniziale, l'apostrofe al viandante e l'invito a soffermarsi a leggere quanto è inciso sulla stele, che sono del tutto topici sia nelle iscrizioni sepolcrali sia negli epigrammi funerari: in questo caso si può riconoscere la forma della presentazione, in cui la *persona loquens* è Berito stessa, come in AP 9.427 (in AP 9.426 parlano le vittime della catastrofe). Il motivo si combina altresì con una movenza diffusa in questi epigrammi dedicati alle città distrutte, in cui è appunto la città stessa, assimilata a una vittima, a parlare in prima persona e a deprecare la propria sorte<sup>16</sup>.

ἄδ' ἐγὼ ἁ τλάμων ἄπολις πόλις ἄμμιγα νεκροῖς  
 ἐνναέταις κείμαι ἁ παναποτιμοτάτα·  
 Ἕφαιστός μ' ἐδάμασσε μετὰ κλόνον Ἐννοσιγαίου·  
 φεῦ, ἀπό τοσσατίου κάλλεός εἰμι κόνις.  
 ἀλλὰ παραστείχοντες ἐμὰν στοναχήσατε μοῖραν,      5  
 σπείσατε Βηρυτῶ δάκρυα τᾶ φθιμένᾳ<sup>17</sup>.

P (J) p. 431; PI I<sup>a</sup> 68.18, f. 17<sup>v</sup>

ma adatta il *topos* della poesia delle rovine ad un episodio di relativa attualità. Sugli epigrammi dell'*Anthologia Graeca* dedicati alle città si veda lo studio di Hartigan 1979; cfr. anche Degl'Innocenti Pierini 2012, 275-277. Sui motivi retorici sfruttati negli epigrammi dedicati a città distrutte rimando al prezioso lavoro di Demoen 2001, in cui si propone un'analisi attraverso diversi generi letterari, con riferimento a quanto dettato nei manuali di retorica di Menandro e Apsine; cfr. anche Azzarà 2002, 4-6; Papini 2011, 168-170.

<sup>15</sup> Per i tre epigrammi presento qui il testo da me stabilito. Ho personalmente ricollazionato su immagini digitalizzate il codice dell'*Anthologia Palatina* (Heidelb. Pal. gr. 23 + Par. suppl. gr. 384 = P) e l'autografo della *Planudea* (Marc. gr. Z 481 = PI): sulla trasmissione dell'*Anthologia Graeca* basti rimandare al fondamentale studio di Cameron 1993 (utili riferimenti e ampia bibliografia anche in Maltomini 2008, 11-14 e nn. 1-10). Come si vedrà, l'apparato è molto ampio: trattandosi di un lavoro ancora *in fieri*, ho voluto includervi informazioni di peso minore che presumibilmente verranno eliminate nella versione definitiva, in quanto non necessarie ai fini della *constitutio textus*. Nel commento l'impiego del simbolo \* dopo il numero del verso indica il ricorrere di una parola o di un sintagma nella medesima sede metrica.

<sup>16</sup> La città devastata parla in prima persona anche nei già citati Pomp. AP 9.28; Even. AP 9.62; Anton. Arg. AP 9.102; Mund. AP 9.103; Agath. AP 9.152-154; Honest. AP 9.250; Antip. Thess. AP 9.408.

<sup>17</sup> “Qui io, città non più città, sventurata, giaccio sepolta insieme / agli abitanti morti, la più infelice; / Efesto mi distrusse dopo la mischia con lo Scuotiterra / e, ahimè, da tanta bellezza sono cenere. / Passando accanto a me, però, piangete il mio destino, / libate lacrime per Berito disfatta”.



ιωάννου ποιητοῦ τοῦ βαρβουκάλου **C PI** εἰς τὴν κατάπτωσιν Βηρυτοῦ ὑπὸ  
σεισμοῦ **C** : ἐπὶ τῇ καταπτώσει Βηρυτοῦ **PI**

1 ἄδ' ἐγὼ **PI** : ἄδ' ἐγὼ **P** ἄ τλάμων **PI** : ἄ τλάμων **P** ἄπολις **PI** : ἄπολις **P<sup>pr</sup>** :  
ἀπόλις **P<sup>ar</sup>** 2 ἐνναέταις an ἐν ναέταις scripserint **P PI**, dubium post κεῖμαι  
interp. adpos. **P** (κεῖμαι.), nullam autem **PI** post ἄ παναποτιοτάτα interp. adpos.  
**P PI** (ἄ παναποτιοτάτα) 3 μ' ἐδάμασσε **P<sup>pr</sup>** : μ' ἐδάμασσαι **P<sup>ar</sup>** teste (dub.)  
Stadtmüller : με δάμασσε **PI** μετὰ κλόνον **PI** : μετακλόνον **P** post  
ἐννοσιγαίου interp. adpos. **P PI** (ἐννοσιγαίου) 4 post φεῦ interp. exhibit **PI**  
(φεῦ., interp. signo fort. ab altera manu exarato), nullam **P** κάλλεός εἰμι Lascaris :  
κάλλεος εἰμι **P** : κάλλεός εἰμι **PI<sup>ar</sup>** ut vid. : κάλλεος εἰμι **PI<sup>pr</sup>** ut vid. post κόνις  
interp. adpos. **P PI** (κόνις) 5 παραστείχοντες ex παραστι- **P** teste (dub.)  
Stadtmüller ἐμᾶν **P<sup>pc</sup>** **PI** : ἐμᾶν **P<sup>pc</sup>** μοῖραν **P PI<sup>pc</sup>** : μοῖραν **PI<sup>pc</sup>** teste Stadtmüller  
post μοῖραν interp. adpos. **P PI** (μοῖραν) 6 σπείσατε **PI** : σπείσατε **P** βηρυτῶ  
**PI** iota subscripto cum alio atramento exarato (littera postea addita videtur esse, fort.  
ab altera manu?) : βηρυτῶ **P** τῶ φθιμένα Stadtmüller, Laurens : καὶ φθιμένα **P PI**  
iota subscripto cum alio atramento exarato (littera postea addita videtur esse, fort. ab  
altera manu?), cf. Apollonid. *AP* 9. 422. 4 = *GPh* 1182 καὶ φθιμένη

L'epigramma presenta punti di contatto con un passo dell'*Epistola per Smirne* di Elio Aristide (*or.* 19.1, p. 12.6-7 Keil), composta in occasione del terremoto che devastò la città nel 178 d.C.: κεῖται Σμύρνα τὸ τῆς Ἀσίας ἄγαλμα, τῆς δὲ ὑμετέρας ἡγεμονίας ἐγκαλλώπισμα, πυρὶ καὶ σεισμοῖς ἐκτριβεῖσα. Si noti, tanto nel nostro epigramma quanto nel passo di Aristide, l'uso di perifrasi atte a esprimere lo splendore della città, nonché di forme del verbo κεῖμαι, che indica in Aristide la condizione del "giacere morti", nel nostro epigramma quella di "giacere sepolti" (cfr. *LSJ s.v.*, rispettivamente 4 e 4b); l'uso di κεῖμαι ritorna in *AP* 9.426.4 e 6, dove è impiegato rispettivamente nel senso di "giacere morti" e "giacere"<sup>18</sup>. Come si vedrà, negli altri due epigrammi si insiste sul concetto della città distrutta, divenuta tomba – seppure in modo inadeguato – dei propri abitanti.

L'*incipit* dell'epigramma ἄδ' ἐγὼ<sup>19</sup> ἄ τλάμων, come si è già accennato, è formula topica in ambito funerario: il defunto (o la stele per lui o, ancora, l'immagine raffigurata sul monumento funebre) parla in prima persona e

<sup>18</sup> Per l'uso di κεῖμαι in epigrammi per città distrutte cfr. Mund. *AP* 9.103.5 = *GPh* 3935; Honest. *AP* 9.250.3 = *GPh* 2424; Crin. *AP* 9.284.4 = *GPh* 1984; Demoen 2001, 112.

<sup>19</sup> Per ἄδ' ἐγὼ in *incipit* cfr., e.g., *GVI* 607.1 = *SGO* 16/23/17 (Aizanoi, Frigia, II sec. d.C.) Μηνογένης ὄδ' ἐγὼ; *GVI* 608.1 = *SGO* 04/24/08 (Philadelphia, Lidia, II-III sec.) [Ἀ]σπρήνας ὄδ' ἐγὼ; *GVI* 606.1 (Tusculum, II-III sec.) Βάσσοσ ἐγὼν ὄδ' ἐκεῖνος; Mart. 10.53.1 *ille ego sum Scorpus* (tutti esempi tratti dalla sfera epigrammatica sepolcrale). Sul l'impiego di questa formula nell'epigrammatica funeraria cfr. Ciappi 2001.

dichiara la propria identità<sup>20</sup>, fornendo eventualmente a seguire dettagli sulla propria vicenda, cfr. Asclep. *AP* 7.145.1 = *HE* 946 = 29.1 *Sens* ἄδ' ἐγὼ ἄ τλάμων Ἀρετὰ παρὰ τῶδε κάθημαι, modello di Giovanni<sup>21</sup> e imitato da Chor. *Or.* 35.35, p. 399 Foerster-Richtsteig ἥδ' ἐγὼ ἡ τλήμων ὀλοφύρομαι οὔνεκα κούρης (esametro); anon. *AP* 7.324 = *GVI* 460 = *FGE* 1156-7 ἄδ' ἐγὼ ἄ περίβωτος ὑπὸ πλακί τῆδε τέθαμμαι, / μούνῳ ἐνὶ ζώναν ἀνέρι λυσαμένα (epitafio per una donna: Peek include il distico tra le iscrizioni databili al I-II sec. d.C., Page lo data a partire dal II-I a.C., pur notandone la non facile collocazione cronologica). Cfr. ancora Nicom. *AP* 7.299.1 = *HE* 2787 ἄδ' ἔσθ', ἄδε Πλάταια (ma non è la città a parlare in prima persona); Bass. *AP* 7.386.1 = *GPh* 1603 ἥδ' ἐγὼ ἡ τοσάκις Νιόβη λίθος ὀσάκι μήτηρ; Agath. *AP* 9.152.1 = 29.1 Viansino ἄδε ποθ' ἄ κλεινὰ Πριάμου πόλις. Cfr. anche *GVI* 798.1 = *FGE* 1830 = *SGO* 07/03/01.1 (Smintheion, Troade, III sec. a.C.) ἄδ' ἐγὼ ἄ Φοίβοιο σαφηγορίς εἰμι Σίβυλλα (epitafio della Sibilla di Erythrai). La patina dorica che caratterizza *AP* 9.425 si può giustificare col fatto che l'attacco riprende molto da vicino il modello di Asclepiade. Sempre al v. 1 ἄπολις πόλις è tassello di provata caratura poetica, cfr. Aesch. *Eu.* 457 ἄπολιν Ἰλίου πόλιν<sup>22</sup>.

Come il deittico ἄδ(ε), anche l'espressione dei vv. 1-2 ἄμμυγα νεκροῖς / ἐνναέταις<sup>23</sup> κείμαι è accostabile a stilemi tipici dell'ambito funerario, cfr. *GVI* 1720.1 = *SGO* 16/04/03.1 (Aramea Kibotos, Frigia, II sec. d.C.) Ἀπφία ἐγὼ κείμαι Μενεκλεῖ μίγα τῶδε σὺν ἀνδρὶ; *GVI* 1899.3-4 = *SGO* 18/01/15.3-4 (Termessos, Panfilia, III sec. d.C.) κείμαι δὲ ἐνθάδε νῦν ἰλαρῶς Ἀμμία μίγα μούνῃ, / τῇ φιλήν ἀλόχῳ τερπόμενος γαμετῆ. Alla fine del v. 2<sup>24</sup> è impiegato un δ. λ. omerico, πανάποτμος (*Il.* 24.225, 493), che non compare in Nonno (la forma al superlativo è attestata solo qui): anche l'uso di aggettivi che indicano una condizione di prostrazione è ricorrente in questi epi-

<sup>20</sup> Per il motivo del defunto che parla in prima persona cfr. Tueller 2008, *passim*; Vestrheim 2010, 71-75. Si noti che in *AP* 9.425 l'indicazione precisa dell'identità del defunto giunge solo al v. 6, sortendo un effetto di enfasi e di attesa: il ritardo nella menzione del nome è un procedimento comune nella poesia celebrativa e sepolcrale.

<sup>21</sup> Cfr. Mattsson 1942, 86.

<sup>22</sup> Forse imitato da Eur. *Tr.* 1291-3 δέδορκεν, ἄ δὲ μεγαλόπολις / ἄπολις ὄλωλεν οὐδ' ἔτ' ἔστι Τροία. Per questo tipo di figura stilistica (molto diffusa in tragedia), in cui si realizza la giustapposizione di un sostantivo e dell'aggettivo omoradiale con ἀ- privativo, che nega il significato del sostantivo, cfr. Fehling 1968, 153, e 1969, 286-289.

<sup>23</sup> Per la *tournaire* ἄμμυγα + agg. + sost. cfr. Marian. *AP* 9.626.3-4 ἄμμυγα λευκοῖς / ὕδασι. Si noti che l'avverbio ἄμμυγα è collocato in entrambi i casi in quella che diviene sua sede preferenziale nell'esametro dall'età ellenistica in poi.

<sup>24</sup> Il verso presenta – unico caso tra i poeti del *Ciclo* – iato in corrispondenza della cesura del pentametro, cfr. Page 1978, 31.

grammi dedicati alle città distrutte: cfr., *e.g.*, Agath. *AP* 9.154.2 = 31.2 Viansino, dove Ilio si autodefinisce τλάμων, proprio come Berito al v. 1 di *AP* 9.425, e Antip. Thess. *AP* 9.421.4 = *GPh* 234, in cui le isole dell'Egeo sono dette τλήμονες.

Per la movenza Ἥφαιστός μ' ἐδάμασσε μετὰ κλόνον Ἐννοσιγαίου (v. 3) cfr., *e.g.*, Agath. *AP* 9.153.5-7 = 30.5-7 Viansino πάντα μόθος χρονίη τε χύσις καὶ Μοῖρα κραταιὴ / ἤρπασεν ἀλλοίην ἀμφιβαλοῦσα τύχην / καὶ σε τόσον νίκησε βαρὺς φθόνος; in particolare per il *tour* Ἥφαιστός μ' ἐδάμασσε (il riferimento è all'incendio che seguì al sisma) si possono citare esempi da componimenti del *Ciclo*: cfr., *e.g.*, Jul. Schol. *AP* 9.481.1 Ἐσπέριός μ' ἐδάμασσαν; Ablab. *AP* 9.762.1 Ἥφαιστός μ' ἐτέλεσσε<sup>25</sup>. La confidenza con lo stile nonniano è mostrata dal nesso μετὰ κλόνον Ἐννοσιγαίου<sup>26</sup>: in Nonno il sintagma μετὰ κλόνον è accompagnato da un nome proprio espresso al genitivo in *D.* 2.566\* = 36.115\* μετὰ κλόνον Ἰαπετοῖο<sup>27</sup>.

Si accenna nel v. 4 alla bellezza della città ormai diventata cenere (φεῦ, ἀπὸ<sup>28</sup> τοσσατίου κάλλεος), immagine evocata a proposito di Micene distrutta anche in Pomp. *AP* 9.28.1-2 = *GPh* 3967-8 εἰ καὶ ἐρημαίη κέχυμαι κόνις ἔνθα Μυκῆνη, / εἰ καὶ ἀμαυροτέρη παντὸς ἰδεῖν σκοπέλου. Il motivo rimanda a epitafi per giovani donne morte prematuramente, di cui si piange il triste destino sopraggiunto quando l'ormai defunta era al culmine dello splendore.

Al v. 5 il fraseggio ἀλλὰ παραστείχοντες è tipico di epitimbi in cui è impiegato il frequentissimo espediente dell'appello al passante<sup>29</sup>: nel nostro

<sup>25</sup> Cfr. anche Nonn. *D.* 11.457 εἰ Βορέης σε δάμασσαν; 32.220 Ἄρης καὶ σὲ δάμασσαν; 33.316 βαιὸς Ἔρωσ με δάμασσε: la dizione è modellata sull'omerico μοῖρα δάμασσε (*Il.* 18.119) ο μοῖρ' ἐδάμασσε (*Od.* 22.413).

<sup>26</sup> Ai vv. 119-122 del canto XLIII delle *Dionisiache* Poseidone, tradizionalmente riconosciuto come causa dei terremoti, viene fermato dalla presenza di Dioniso, che impedisce che Berito venga rasa al suolo e si fa promotore di cambiamenti benefici. La controparte fenicia di Poseidone, El, è ben nota (Chuvin 1991, 206-207; 1994, 169) e si riscontrano affinità anche con il protettore della regione di Berito, Baalmarqod, il cui nome in fenicio significa "Scuotiterra": è interessante notare che Poseidone, assimilato a divinità protettrici di Berito, ne è anche il distruttore. L'adorazione di Poseidone continuava nella stessa Berito, di cui egli era identificato come dio tutelare, anche in epoca tardoantica (cfr. Eus. *PE* 1.10.35). Per il fenomeno dei terremoti descritti in Nonno e le immagini ad esso associate cfr. Gigli Piccardi 1985, 190-193.

<sup>27</sup> Per μετὰ κλόνον cfr. anche *D.* 2.579\*; 20.372\*; 36.244\*; 42.523\*; 43.4.

<sup>28</sup> In Agath. *AP* 10.64.2 = 56.2 Viansino si verifica iato nella stessa sede. Per altri casi di iato nell'esametro dei poeti del *Ciclo* cfr. Page 1978, 36.

<sup>29</sup> Basti rimandare a Lattimore 1942, 230-234 § 63; Tueller 2008, *passim*; 2010. Oltre ad *AP* 9.427, un altro epigramma dedicato a una città distrutta in cui si sfrutta la movenza dell'appello al passante è Even. *AP* 9.62 = *GPh* 2302-7.

epigramma, come si è detto, la *persona loquens* è la città stessa, forma tipica riconducibile a uno schema più diffuso nel V secolo a.C. nelle epigrafi funerarie, dove è il defunto (o la stele per lui) ad apostrofare il passante e trova paralleli in *GVI* 967.9-10 = *SGO* 03/06/02.9-10 (Teos, Ionia, età imperiale; Peek lo data dubitativamente al III-IV secolo) ἀλλὰ παρέρχο[ν] / [στὰς φίλ]ε ὁδοῦ ἰπὸρε πᾶς; *GVI* 1233 = *IMEG* 37.9-10 (epitafio per l'ebrea Dositea: Nashwa, bassa epoca ellenistica) ἀλλὰ παραστείχοντες ὁδ[ὸν τήνδε (?) εἶπατε πάντες?] / Δωσιθέα χρηστή, χαῖρε κ[αὶ ἐν φθιμένοις]; *GVI* 681.9 (Atene, I sec. d.C.) ἀλλὰ παραστείχοντες. Nella seconda parte del verso, l'espressione ἐμὴν στοναγήσατε μοῖραν trova un parallelo in *GVI* 1823.7 = *IMEG* 67.7 (Naucrati, II sec. a.C.) πᾶσά τε σὸν στενάχησε πόλις βαρυκαδέα πότμον.

La libagione di lacrime (v. 6) è metafora diffusa in ambito funerario, ma quasi assente nella poesia greca di età arcaica e classica: l'attestazione più antica in assoluto dovrebbe registrarsi in Eur. *Or.* 1239 δακρύοις κατασπένδω σε e, successivamente, l'immagine ricompare in poesia in Theoc. 23.38 ἐπισπείσας δὲ τὸ δάκρυ; si veda la raccolta di passi effettuata da Gow-Page *ad Mel. AP* 7.476. 4 = *HE* 4285, cui si possono aggiungere, e.g., Greg. Naz. *carm.* 2.1.16.82; 2.1.29.10; 2.2.1.24; Paul. Sil. *AP* 5.283.1 = 75.1 Viansino: Maced. *AP* 6.30.4 = 15.4 Madden e, per la prosa, Charit. 1.14.7; 4.4.9; Philostr. *Ep.* 39; Hld. 5.5.3; 6.8.6 (per il nesso “libare lacrime” un discreto numero di occorrenze si rintraccia nella prosa tarda e bizantina)<sup>30</sup>. Alla fine del v. 6 il testo tramandato καὶ φθιμένα, accolto da quasi tutti gli editori<sup>31</sup>, non dà senso: la città distrutta chiederebbe di libare lacrime “anche se disfatta”, ma proprio per questa ragione, poiché Berito è ridotta in rovina, bisogna piangere. In Apollonid. *AP* 9.422.4 = *GPh* 1182 è attestata la lezione καὶ φθιμένη in fine di verso, che potrebbe confortare il testo tràdito, se non fosse che in Apollonide (vv. 3-4 = 1181-2 ἀλλὰ Φίλινα / Διογένην λήθης τίσατο καὶ φθιμένη) la clausola concessiva dà effettivamente senso (“yet even in death”, trad. Gow-Page). Poco perspicuo il commento *ad loc.* di Jacobs<sup>32</sup>, che difende καὶ e per una volta non coglie nel segno: “nam urbes quoque fata sua habent”. A. Hecker<sup>33</sup> propone καὶ φθιμένοις, “libate lacrime su Berito e sui morti”, ma la chiusa perde efficacia. Stampò la correzione di P. Laurens<sup>34</sup> τᾶ φθιμένα, già ipotizzata da H. Stadtmüller<sup>35</sup>: “libate lacrime

<sup>30</sup> Cfr. anche Lattimore 1942, 234-235 § 64, in cui si analizza il *topos* sepolcrale dell'invito al viandante non solo a fermarsi, ma anche a versare lacrime per il defunto.

<sup>31</sup> Con l'eccezione di Waltz & al. 1974, 36.

<sup>32</sup> Jacobs 1802, 21.

<sup>33</sup> Hecker 1843, 329.

<sup>34</sup> Laurens *ap.* Waltz & al. 1974, 36.

su Berito disfatta”; l’errore potrebbe essere sorto proprio in virtù del passo di Apollonide, che uno scriba poteva avere in mente, avendolo forse trascritto poco tempo prima.

## 2. AP 9.426

L’epigramma è, fra i tre, quello che maggiormente dialoga col testo di Nonno, non solo da un punto di vista formale e stilistico, ma anche contenutistico: Berito occupa infatti una posizione privilegiata all’interno delle *Dionisiache*, dove il tema dei canti XLI-XLIII<sup>36</sup> è la rivalità tra Dioniso e Poseidone per le nozze con Beroe, figlia di Afrodite e ninfa eponima della città<sup>37</sup>, cui è destinato il patronato di Berito medesima e che, infine, andrà in sposa al dio del mare dopo la lotta con Dioniso. Dunque non a caso, a mio avviso, proprio in questo epigramma (v. 4) viene impiegato l’altro nome di Berito, Beroe, non attestato prima di Nonno<sup>38</sup>. Se nel primo e nel terzo epigramma parla in prima persona la città e si rivolge ai viandanti, in una sorta di struttura ad anello, qui – come si è detto – sono le vittime a deprecare la propria sorte, come in, e.g., Nicom. AP 7.299.3-4 = HE 2789-90.

ποῦ τελέθει Κύπρις πολίηχος, ὄφρα νοήσῃ  
 ἔνδιον εἰδώλων τὴν πρὶν ἔδος Χαρίτων;  
 τύμβος ἀταρχύτων μερόπων πόλις, ἧς ὑπὸ τέφρῃν  
 αἰ Βερόης πολλαὶ κείμεθα χιλιάδες.  
 γράψαθ’ ἐνὸς καθύπερθε λίθου, φίλα λείψανα φωτῶν· 5  
 “ Βηρυτὸς γοερῆ κεῖται ὑπὲρ δαπέδων ”<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. l’apparato *ad loc.* di Stadtmüller 1906, 413.

<sup>36</sup> Il canto XLI si apre con un’invocazione alle Muse, cui segue una descrizione del sito della città di Berito, di cui si celebrano le bellezze naturali e le glorie politiche, intellettuali e religiose. A questo punto viene introdotta la figura di Beroe, le cui nozze sono il tema centrale dei canti XLI-XLII. La consultazione delle tavole del destino eseguita da Afrodite occupa l’ultima parte del canto XLI; il canto XLII descrive il corteggiamento di Beroe da parte di Dioniso e Poseidone; infine teatro del combattimento tra i due dei è il canto XLIII, in cui Zeus assegna la vittoria a Poseidone. Su questi canti cfr. gli studi di Chuvin 1991; 1994; Accorinti 1997; 2004, 157-170; Bajoni 2003; Chuvin - Fayant 2006, 3-28; 51-75; 101-131; Lauritzen 2012.

<sup>37</sup> Cfr. Dümmler 1897.

<sup>38</sup> Cfr. Chuvin 1991, 205 (per l’impiego della forma “Berito” in Nonno cfr. p. 197 e n. 8; per l’etimologia cfr. Accorinti 1995-96).

<sup>39</sup> “Dov’è Cipride protettrice, perché riconosca / quella che era la sede delle Grazie, ora dimora di spettri? / Tomba di uomini insepolti è la città, sotto la cui cenere / in molte migliaia noi di Beroe giacciamo. / Cari uomini sopravvissuti, incidete su un’unica pietra: / «Berito dolente giace al suolo»”.

**P** (J) p. 431; **PI** I<sup>a</sup> 68.19, f. 17<sup>v</sup>

τοῦ αὐτοῦ [sc. ἰωάννου ποιητοῦ τοῦ βαρβουκάλου] **P PI** εἰς τὸ αὐτό [sc. εἰς τὴν κατάπτωσιν Βηρυτοῦ ὑπὸ σεισμοῦ] **P**: ὁμοίως διὰ τὸ ὑπὸ σεισμοῦ καταπεσεῖν ἕως ἐδάφους **C**: εἰς αὐτό [sc. ἐπὶ τῇ καταπτώσει Βηρυτοῦ] **PI**

1 πολιήχος **PI** (ι ex η vel υ?) : πολιήχος **P** post πολιήχοος/-ήχος interp. adpos. **PI** (πολιήχοος.) **P** (πολιήχοος.) νοήση **P**: νοήση **PI** 2 εἰδώλων **PI**: εἰδώλων **P** ἔδος **PI**: ἔδος **P** post χαρίτων interp. adpos. **P** (χαρίτων·), clausulae signum adpos. **PI** 3 in cod. **P** mg. interiore iuxta tertium versum puncta ∴ tamquam notam initialem adpos. alio atramento manus recentior (Sylburgi fide Stadtmüller), quasi vox τύμβος novum epigramma incepisset; in **PI** iuxta tertium versum verba τοῦ αὐτοῦ εἰς αὐτό scripta sunt et continenter τύμβος, tamquam vox epigramma incipiens, cum litt. maiuscula T (rubro atramento exarata) paulum ultra lineam procedit ἀταρχύτων **PI**: ἀταρχύτων **P** post πόλις interp. adpos. **PI** (πόλις·), nullam **P** 4 πολλαὶ κείμεθα **PI**: ~~κείμεθα~~ πολλαὶ κείμεθα **P**, primo κείμεθα punctis quoque suprascriptis delete post χιλιάδες interp. adpos. **P PI** (χιλιάδες·) 5 γράψασθ' ἐνός **PI**: γράψασθ' ἐνός **P** post λίθου interp. adpos. **P** (λίθου·), nullam **PI** λείψανα **PI**: λείψανα **P** post φωτῶν interp. adpos. **P** (φωτῶν·) **PI** (φωτῶν·) 6 βηρυτὸς **PI**: βήρυτος **P** ὑπὲρ δαπέδων **PI**: ὑπὲρ δαπέδων **P** in fine versus carminis sequentis titulum τοῦ αὐτοῦ scr. **P**, clausulae signum adpos. **PI**

Aprè il componimento il riferimento alla divinità protettrice di Berito, Afrodite, accusata di aver abbandonato la città, un *topos* illustrato da Menandro Retore a proposito del lamento delle città distrutte<sup>40</sup>: per ποῦ τελέθει Κύπρις πολιήχος si può citare Duris *AP* 9.424.5 = *HE* 1775 ποῦ δὲ σωτήρης τότε δαίμονες ἔτρεπον ὄμμα; (Efeso distrutta da un'inondazione) e Agath. *AP* 9.154.1-4 = 31.1-4 Viansino Ἰλήκοις, πολιοῦχε· σὲ μὲν χρυσαυγέτην, / ὡς θέμις, ἅ τλάμων Ἴλιος ἡγασάμην· / ἀλλὰ σύ με προλέλοιπας ἐλώριον, ἀντὶ δὲ μήλου / πᾶσαν ἀπεδρέψω τείχεος ἀγλαΐην (Troia). In particolare il termine πολιήχος è riferito a Κύπρις anche in Nonn. *D.* 42.516 γείτονος ἀμφὶ πόλης (sc. Βερόης), ὅπη πολιοῦχος ἀκούω (sc. Ἀφροδίτη), dove la dea è detta appunto “protettrice”<sup>41</sup> della città di Beroe-Berito, che, secondo quanto narrato in *D.* 41.97-119, l'aveva accolta subito dopo la sua nascita dale onde del mare. Sempre al v. 1 del componimento, ὄφρα νοήση è

<sup>40</sup> Cfr. Demoen 2001, 109.

<sup>41</sup> Per l'epiteto πολιοῦχος riferito ad Afrodite, cfr. ancora Alciph. 3.60.3 e Areth. *schol.* in *Luc. Per.* 13 (p. 219.25 Rabe). Giovanni utilizza qui la forma πολιήχος, attestata in A.R. 1.312, mentre in Nonno compare sempre πολιοῦχος (cfr. anche *D.* 18.224; 32.66; 40.506; 47.96).

clausola nonniana<sup>42</sup>.

Il secondo verso (ἔνδιον εἰδώλων τὴν πρὶν ἔδος Χαρίτων) contiene un altro degli elementi tipici del lamento per le città distrutte, rievocare episodi illustri, che hanno reso celebre il luogo, il fulgore antico e lo splendore precedente, cui vengono contrapposti insistentemente l'orrore e la desolazione attuali, movenza realizzata per lo più attraverso l'impiego di avverbi quali πάρος, πρὶν, πάλαι, νῦν, atti a marcare la condizione passata e presente<sup>43</sup>, e l'alternanza di forme verbali all'imperfetto, all'aoristo e al presente. Ovviamente i passi più vicini vengono proprio dall'ambito epigrammatico<sup>44</sup>, di cui l'esempio più celebre è probabilmente Antip. Sid. AP 9.151 = HE 568-71

ποῦ τὸ περίβλεπτον κάλλος σέο, Δωρὶ Κόρινθε;  
 ποῦ στεφάναι πύργων, ποῦ τὰ πάλαι κτέανα;  
 ποῦ νηοὶ μακάρων, ποῦ δώματα, ποῦ δὲ δάμαρτες  
 Σισύφια λαῶν θ' αἶ ποτε μυριάδες;

ma cfr. anche anon. AP 7.723.1-3 = HE 3886-8 ἄ πάρος ἄδμητος καὶ ἀνέμβατος, ὦ Λακεδαῖμον, / καπνὸν ἐπ' Εὐρώτῃ δέρκεαι Ὀλένιον / ἄσκιος; Even. AP 9.62.1-3 = GPh 2302-4 ξεῖνοι, τὴν περίβωτον ἐμὲ πτόλιν, Ἴλιον ἱρήν, / τὴν πάρος εὐπύργοις τείχεσι κληζομένην, / αἰῶνος τέφρη κατεδήδοκεν; Alph. AP 9.101.5-6 = GPh 3564-5 “ ἡ πολύχρυσος ” / ... “ Κυκλώπων τῆδ' ἐπέκειτο πόλις ” (su Micene); Anton. Arg. AP 9.102.1-3 = GPh 3584-6 ἡ πρὶν ἐγὼ Περσῆος ἀκρόπολις αἰθερίοιο / ... / αἰπολίοισιν ἔναυλον ἐρημαίοισιν ἀνεῖμαι (Micene); Mund. AP 9.103.1-6 = GPh 3931-6 ἡ πολύχρυσος ἐγὼ τὸ πάλαι πόλις, ἡ τὸν Ἀτρειδῶν / οἶκον ἀπ' οὐρανοῦ δεξαμένη γενεῆς, / ἡ Τροίην πέρσασα θεόκτιτον, ἡ βασιλείον / ἀσφαλὲς Ἑλλήνων οὐσά ποθ' ἡμιθέων / μηλόβοτος κεῖμαι καὶ βούνομος ἔνθα Μυκίην, / τῶν ἐπ' ἐμοὶ μεγάλων οὐνομ' ἔχουσα μόνον (l'opulenta Micene è ridotta a pascolo per i buoi, tema sfruttato anche in Alph. AP 9.101.4-5; Anton. Arg. AP 9.102.3; Alph. AP 9.104.5-6); Alph. AP 9.104.2 = GPh 3567 καὶ χρυσέη τὸ πάλαι Περσέος ἀκρόπολι (Micene); Antip. Thess. AP 9.408.5 = GPh 715 Δῆλος ἐρημαίη, τὸ πάλαι σέβας e 9.421.4 = GPh 234 ἀρχαίην δ' ὠλέσας ἄγλαϊν (isole dell'Egeo), 5-6 = GPh 235-6 ἡ ποτε λευκὴ / Δῆλος ἐρημαίου δαίμονος ἀρξαμένη; Bianor AP 9.423.1-6 = GPh 1731-6 Σάρδιες αἰ τὸ πάλαι Γύγου πόλις αἶ τ' Ἀλυάττου / Σάρδιες, αἶ βασιλεῖ Περσὶς ἐν

<sup>42</sup> Cfr. D. 29.89 = 45.2; νοήση in fine di verso è anche in Q. S. 12.242.

<sup>43</sup> Cfr. Demoen 2001, 111-112. È qui invertita una tipica movenza epigrafica, rintracciabile ad esempio negli epigrammi sugli edifici, di cui si sottolinea il fulgore presente rispetto all'antico squallore, cfr. Agosti 2010, 170-171.

<sup>44</sup> Cfr. anche Aristid. or. 18.8 (p. 11.4-5 Keil: *Monodia per Smirne*) ὦ γῆς ἄγαλμα, ὦ θέατρον τῆς Ἑλλάδος, ὦ Νυμφῶν καὶ Χαρίτων ὕφασμα.

Ἀσιάδι, / αἶ χρυσῶ τὸ παλαιὸν ἐπλινθώσασθε μέλαθρον / ὄλβον Πακτω-  
λοῦ ῥέυματι δεξάμεναι, / νῦν δὴ ὄλαι δύστηνοι ἐς ἔν κακὸν ἀρπασθεῖσαι  
/ ἐς βυθὸν ἐξ ἀχανοῦς χάσματος ἤριπετε; Agath. AP 9.153.1-4 = 30.1-4  
Viansino ὦ πτόλι, πῆ σέο κείνα τὰ τείχεα, πῆ πολυόλβοι / νηοί; πῆ δὲ  
βοῶν κράατα τεμνομένων; / πῆ Παφίης ἀλάβαστρα καὶ ἡ πάγχρυσος ἐφε-  
στρίς; / πῆ δὲ Τριτογενοῦς δείκελον ἐνδαπίης; (Troia).

Come si può constatare da alcuni esempi, in questi epigrammi la forma interrogativa non si presta solo per chiedere conto alla divinità di quanto accaduto (cfr. Jo. Barb. AP 9.426; Duris AP 9.154) ma, da un punto di vista formale, si ricorre alla domanda dell'*ubi sunt* anche per manifestare stupore dinanzi alla desolazione presente, lamentando l'impossibilità di riconoscere dalle misere rovine gli antichi edifici dell'aureo passato (cfr. Antip. Sid. AP 9.151; Agath. AP 9.153), la cui gloria sopravvive solo grazie alla poesia.

Nel forgiare il secondo verso del componimento, soprattutto il secondo emistichio, Giovanni non poteva non avere in mente Nonn. D. 41.143-150<sup>45</sup>, l'elogio di Beroe-Berito: infatti ἔνδιον εἰδώλων sembra rimodellato su D. 41.146 ἔνδιον Εὐφροσύνης (*iunctura* riferita a Beroe e in *incipit* esametrico, ripresa in senso figurato in un epigramma di Macedonio, AP 11.63.4 = 35.4 Madden, con il comm. *ad loc.*, 249), e τὴν πρὶν ἔδος Χαρίτων riprende forse Nonn. D. 41.149 Ὁρχομενὸς Χαρίτων (Beroe-Berito), 250 Χαρίτων θάλος (Beroe fanciulla).

Αἰ vv. 3-4 (τύμβος ἀταρχύτων<sup>46</sup> μερόπων πόλις, ἧς ὑπὸ τέφρην<sup>47</sup> / αἰ Βερόης πολλὰ κείμεθα χιλιάδες) si realizza lo splendido paradossso concettuale della "tomba di uomini insepolti"<sup>48</sup>, per cui cfr. Euph. SH 415.ii.17 = fr. 26.ii.17 Lightfoot ἄταφος τάφος: l'immagine della città che giace sui propri abitanti e che fa da tomba in modo inadatto, in linea con i vv. 1-2 di AP 9.425 – dove tuttavia Berito stessa è equiparata a un abitante morto – e

<sup>45</sup> "O Beroe, radice di vita, nutrice delle città, vanto dei re, / prima apparsa, dello stesso seme di Aion, contemporanea del mondo, / sede di Ermes, terra di Giustizia, roccaforte del diritto, / soggiorno di Letizia, casa di Pafia, dimora degli Amori, / delizioso tempio di Bacco, asilo della Saettatrice, / trofeo delle Nereidi, casa di Zeus, corte di Ares, / Orcomeno delle Grazie, astro del Libano, / coetanea di Teti, dello stesso tempo dell'Oceano" (trad. D. Accorinti).

<sup>46</sup> L'aggettivo compare altrove solo in Lyc. 1326 e in [Phoc.] 99.

<sup>47</sup> Il termine τέφρη, che compare già in Omero (δ. λ., II. 18.25; 23.251, in entrambi i casi alla fine dell'esametro), indica la cenere a qualsiasi temperatura (fredda per esempio in anon. AP 12.79.2 = HE 3695), anche se è sostantivo solitamente usato per indicare la cenere ancora calda, scaturita da un incendio. La chiusa del v. 4 imita Nonn. D. 46.150\* ἧς ὑπὸ θάμνω.

<sup>48</sup> Per la mancata sepoltura, segno di disonore, cfr. Alc. Mess. AP 7.247.1 = HE 28 ἄκλαυστοὶ καὶ ἄθαπτοι; Polystrat. AP 7.297.5-6 = HE 3052-3 τοὺς δὲ δόμον Πριάμοιο πυρὶ πρήσαντας Ἀχαιοὺς / ἄκλαύστους κτερέων νόσφισαν Αἰνεάδαί.



ribadita in *AP* 9.427.3, è in *Lib. Ep.* 1187.1 Foerster = 129 Norman φίλη γὰρ ἐπὶ φίλοις ἀνδράσιν ἔκειτο πόλις (Nicomedia fu completamente distrutta dal terremoto del 358 d.C.) e in *GDRK* 30.50-51 (epicedio per un professore di Berito: *MP*<sup>3</sup> 1851 = *LDAB* 5596, sec. IV d.C.) σοῖς δ' ἐπὶ λαοῖς / πολλοῖς ἔπλεο τύμβος ἐρικλαύτοισι πεσοῦσα (si fa qui riferimento al terremoto del 178 d.C., che rase al suolo Smirne)<sup>49</sup>. Per l'espressione αἱ Βερόης πολλαὶ κείμεθα χιλιάδες (v. 4) i migliori paralleli si trovano in epigrammi funerari: cfr. *Antip. Sid. AP* 7.246.2 = *HE* 335 αἱ Περσῶν κείμεθα μυριάδες (epigramma che commemora i Persiani sconfitti da Alessandro Magno nella battaglia sul fiume Isso, avvenuta nel 333 a.C.), su cui è modellato in parte il verso di Giovanni; *Antip. Sid. AP* 9.151.4 = *HE* 571 Σισύφια λαῶν θ' αἶ ποτε μυριάδες. La movenza ha in ambito funerario una lunga storia, che inizia almeno da *Alc. Mess. AP* 7.247.1-2 = *HE* 28-29 ἄκλαυστοὶ καὶ ἄθαπτοι, ὄδοιπόρε, τῶδ' ἐπὶ τύμβῳ<sup>50</sup> / Θεσσαλίας τρισσαὶ κείμεθα μυριάδες: a favore della dipendenza di Giovanni da Alceo per l'immagine dell'irrituale sepoltura dei poveri resti tumulati tardivamente (vv. 3-4) si pronunciano a ragione Galli Calderini<sup>51</sup> e Mondin<sup>52</sup>, ma non si può escludere un'influenza anche dal già citato *Antip. Sid. AP* 7.246.2. Al v. 5 (γράψαθ' ἐνὸς καθύπερθε λίθου) è presentato il motivo sepolcrale della tomba comune (cfr. *AP* 7.225-259, serie dedicata ai *polyandria* di valorosi), che compare anche in *Polystr. AP* 7.297.3-4 = *HE* 3050-1 δοριπτοίητα δὲ νεκρῶν / ὅστέα σωρευθεῖς εἷς ἐπέχει σκόπελος. Ancora al v. 5 si consideri λείψανα φωτῶν: in riferimento a persone il termine al plurale vale solitamente "resti" di un cadavere<sup>53</sup>, ma qui è usato per indicare i superstiti, come in *Eur. Tr.* 716 λείψανον Φρυγῶν (Astianatte); *Nonn. D.* 25.270 λείψανον Ἰνδῶν; anon. *AP* 7.334.13-15 τέκος ... / ... ἐκ γενεῆς λείψανον ἡμετέρης / τῆς πολυθρηνηήτου, epigramma ritenuto una vera iscrizione (*GVI* 2004 = *SGO* 08/01/41: il lemma del Palatino lo dice proveniente da Cizico ed è probabilmente di età imperiale); *SGO* 08/08/12.16 (Hadrianoi, Misia, IV-V d.C.) Μαιαδίου λείψανον (Prisciane, figlia neonata del defunto Maiadios)<sup>54</sup>. Il v. 6 è una sorta di epigramma nell'epigramma, per cui cfr. gli esempi raccolti da I.G. Galli

<sup>49</sup> Cfr. anche *GVI* 1923.18 = *SGO* 08/01/51.18 (Cizico, prima età imperiale, tomba di Posidonio) κείσομ' ἐγὼ δὲ τέφρη.

<sup>50</sup> Su questa variante testuale cfr. da ultimo il lavoro di Mondin 2011-12.

<sup>51</sup> Galli Calderini 1995, 100.

<sup>52</sup> Mondin 2011-12, 294 e n. 74.

<sup>53</sup> Cfr. *LSJ* s.v. 2; Lampe s.v. 3 (per il significato di "reliquie di martiri e santi" cfr. 3b.).

<sup>54</sup> Cfr. anche *Alph. AP* 9.101.1-2 = *GPh* 3560-1 λοιπαὶ / πατρίδες; *Aristid. or.* 18.7 (p. 10.15-16 Keil) ὃ λοιπαὶ πόλεις ("o città superstiti", in riferimento a quelle rimaste in piedi dopo il terremoto del 178 d.C.).



verbis δουπήσαι ἐπερχομένης fortunatoris regionis definiendae causa addantur»), qui olim et ἤχι temptaverat, ut verba ἤχι-θεοῖσιν iungerentur cum praecedenti ἐπερχομένης ξενίους τε fort. ex ξενίοι τε corr. **P**, ut (dub.) putat Stadtmüller θεοῖσιν **P**: θεοῖσι **PI** post θεοῖσι/-σιν interp. adpos. **P** (θεοῖσιν·) **PI** (θεοῖσι·) 6 post ἀλιπλανέες interp. adpos. **PI** (ἀλιπλανέες·), nullam **P**

Abbondano i sintagmi topici, per cui è sufficiente indicare qualche parallelo, senza pretesa di completezza. Ai vv. 1-2 (ναυτίλε, μὴ στήσης δρόμον<sup>57</sup> ... / ... λύσης) viene rovesciato il *topos* funerario della richiesta al passante (qui, in realtà, rivolta al marinaio, come talvolta negli epitafi per naufraghi), da parte del defunto, di fermarsi e dialogare<sup>58</sup>. Alla fine del v. 1 si noti l'omerico εἶνεκ' ἐμείο (*Il.* 1.174; 6.356; 23.608\*; *Od.* 4.170)<sup>59</sup>. Per λαίφεα μὴ λύσης (v. 2) si può confrontare solo *h. Ap.* 406 οὐδ' ἔλυσον λαίφος νηὸς κυανοπώροιο: difficile pensare che si tratti di intenzionale variazione.

Al v. 3 Giovanni descrive il porto interrato (χέρσον ὄραξ λιμένα), riprendendo l'immagine di Sardi distrutta dal terremoto in Bianor *AP* 9.423.7-8 = *GPh* 1737-8 αἰ δ' ἐνὶ χέρσῳ / Σάρδιες ἐμβυθίαις εἰς ἐν ἴκεσθε τέλος. La raffigurazione, evocata all'inizio del v. 3, della città divenuta tomba comune in seguito alla catastrofe (τύμβος ὄλη γενόμην), riprende quanto si dice in *AP* 9.425.1-2 (Berito giace sepolta insieme agli abitanti morti) e in *AP* 9.426.3 (la città è definita "tomba di uomini insepolti"): nel contesto in questione si tratta appunto di una sepoltura non tradizionale, in quanto sono le rovine a fare da tomba in mezzo alla sfacelo. Ma più che alle rovine della città come tomba, con l'espressione τύμβος ὄλη γενόμην si vuol fare riferimento al panorama terrificante di morte e distruzione che si apre davanti a chi visita Berito. Alla fine del v. 3 ἀπενθέα χῶρον è variazione e, al contempo, rovesciamento di un sintagma omerico, *Od.* 11.94\* ἀτερπέα χῶρον (in riferimento al regno dei morti), mentre νηὸς ἐπερχομένης (v. 4) rielabora forse l'espressione nonniana di *D.* 3.31 νηὸς ἐπειγομένης<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Per la dizione cfr, e.g., *GVI* 1327.1 = *SGO* 01/13/01.1 (Myndos, Caria, probabilmente I sec. a.C. o d.C.; Peek lo data al II sec. d.C.) στήσον ἵχνος παροδεῖτα; *GVI* 1321.1 = *SGO* 08/08/06.1 (Hadrianoi, Misia, II sec. d.C.) στήσον, ὄδοιπόρε, βῆμι' ἀύ[τοῦ]. Per μὴ στήσης δρόμον ὀλκάδος εἶνεκ' ἐμείο cfr. Nonn. *D.* 47.406-407 στήσον Ναξιιάδεσσι παρ' ἠόσι ποντοπορεύων / στήσον ἐμοὶ σέο νῆα.

<sup>58</sup> Negli epigrammi funerari del VII libro dell'*Anthologia Palatina* i casi in cui viene detto al passante di non avvicinarsi alla tomba sono molto pochi, e sempre motivati da circostanze eccezionali (cfr. Floridi 2013, 59 e n. 19), come eccezionale è in effetti la situazione di Berito.

<sup>59</sup> Il sintagma compare successivamente in *A. R.* 3.721, ed è diffuso principalmente in epoca tarda: cfr. *Greg. Naz. carm.* 1.1.9.69\*; *Q. S.* 6.11\*; 7.49; 9.519\*; 14.186; *Eudoc. Cypr.* 1.41\*; *GVI* 662.7\* (Rheneia, 125-75 a.C.); *GVI* 2035.9\* (Tebe, III-IV sec.).

<sup>60</sup> Al v. 4 in **P** si legge δουπήσεις κώπην, che Jacobs 1802 *ad loc.*, 23 intende "torquebis strepitantem remum" e che è accolto da Brunck 1776, 13, ma la lezione tradita è inaccettabile

Non è immediata l'interpretazione del v. 5 τοῦτο Ποσειδάωνι φίλον ξενίοις τε θεοῖσιν: secondo Jacobs<sup>61</sup>, il verso va inteso come una dura presa di coscienza del volere degli dei ("sic Neptuno [σεισίχθονι et urbis patrono] reliquisque diis hospitalibus placuit, quorum auspiciis olim ad nos divertere solebatis. Haec cum doloris et indignationis sensu prolata puta"). Anch'io credo che si insista sul paradosso per cui Poseidone, pur nume tutelare di Berito, ha inflitto alla città questo tremendo castigo: in questo contesto il pronome τοῦτο ha più che mai valore deittico, ed è come se la città stessa additasse al marinaio le rovine, con una punta di ironia, per mostrare quanto può essere ingiusto quel dio che pure amava Berito. In ogni caso l'espressione τοῦτο ... φίλον ξενίοις τε θεοῖσιν è un'evidente allusione omerica (*Od.* 1.82 τοῦτο φίλον μακάρεσσι θεοῖσι), riutilizzata in un giro semantico che ricorda Nonn. *D.* 43.395-396 Ἐννοσίγαιος ἐφίλατο πατρίδα νόμφης / καὶ Βερόης ναέτησιν ἤης κειμήλιον εὐνής.

Per l'andamento del v. 6<sup>62</sup> (il pentametro ha una struttura perfettamente bipartita: entrambi gli hemiepes hanno uno o più elementi identici, ma ciascuno varia la seconda parte dell'emistichio), χαίρεθ' ἀλπλανέες<sup>63</sup>, χαίρεθ' ὄδοιπλανέες<sup>64</sup>, si possono indicare moventi nell'ambito letterario e epigrafico: cfr. Paul. Sil. *AP* 7.560.6 = 7.6 Viansino ζυνὸς ἐὼν κοῦρος, ζυνὸς ἐὼν ἔταρος, Leont. *AP* 7.579.2 ἐξόχου εἰν ἀγοραῖς, ἐξόχου ἐν φιλίῃ, Paul. Sil. *AP* 7.606.4 = 8.4 Viansino ὄλβιος ἐν καμάτοις, ὄλβιος ἐν θανάτῳ, Jo. Barb. *AP* 7.555.2 ἦνεσα καὶ χθονίους, ἦνεσα καὶ ζυγίους, *GVI* 1843.10 = *IMEG*

poiché il verbo δουπέω, che qui indica il remo che batte le onde facendo rumore, è sempre usato in senso intransitivo. **PI** ha δουπήσει κόπη ("il remo risuonerà cupamente"), lezione conservata, oltre che dai vecchi editori della *Planudea*, anche da Beckby 1967, 266, e da Waltz & al. 1974, 37, e, senza dubbio, da accettare a testo (così anche Schulte 1994, 490; Galli Calderini 1995, 104 n. 74). Jacobs 1814b, 152, scrive δουπήσεις κόπη ("farai rumore battendo [le onde] col remo"), accolto da Dübner 1872, 88, e da Paton 1917, 236. Stadtmüller 1906, 415, stampa δουπήσαι κόπη ("possa il remo risuonare cupamente"), accettato da Beckby 1958, 266, cui Keydell 1959, 362, obietta che questa forma di ottativo con uscita -σαι è molto rara nella lingua poetica di quest'epoca, e che il futuro dà un buon senso.

<sup>61</sup> Jacobs 1802 *ad loc.*, 23, seguito nelle traduzioni da Dübner 1872, 88; Paton 1917, 237; Beckby 1967, 266; Waltz & al. 1974, 37; Pontani 1980, 221; Conca - Marzi 2009, 411. Così intendeva già anche Grotius (vd. Dübner 1872, 88).

<sup>62</sup> Per il saluto di congedo al passante, anch'esso topico in ambito funerario, cfr. Lattimore 1942, 235 § 65.

<sup>63</sup> La prima occorrenza di questo termine si registra in Antip. Sid. *AP* 6.223.1 = *HE* 502 (aggettivo). Sui composti con ἀλι-, che Nonno impiega nel canto XLIII delle *Dionisiache*, dedicato allo scontro fra Dioniso e Poseidone per il possesso di Beroe, cfr. Accorinti 2004 *ad* Nonn. *D.* 43.198-200, 309.

<sup>64</sup> Si tratta di uno *hapax*, ma il verbo composto ὄδοιπλανέω è già in Ar. *Ach.* 69, mentre in Max. 55 è attestato il sostantivo ὄδοιπλανίη.

68.10 (epitafio di Heras di Menfi, Saqqara, prima età imperiale) εἵνεκ' ἐυφροσύνης, εἵνεκεν ἀγλαΐης.

Nel corso dello studio sui tre componimenti di Giovanni, si è più volte rilevato che il poeta combina perfettamente *topoi* epigrammatici appartenenti a categorie diverse. In particolare si rintracciano diversi espedienti retorici deputati ad esprimere il lamento per le città distrutte: esclamazioni (AP 9.425.4), ripetizioni (AP 9.427.6), *σχετλιασμός*, opposizione tra passato e presente, nonché l'applicazione dei *topoi* e della terminologia del discorso funebre<sup>65</sup>. Si potrebbe parlare allora di carmi di compianto, anziché di componimenti epidittici veri e propri, così come è preferibile parlare, più che di stile nonniano (anche dal punto di vista metrico), di ripresa dello stile moderno. La tipologia stilistica più frequente è quella del *presque Nonnien*, per utilizzare un'espressione di G. Agosti<sup>66</sup>: singoli termini di probabile influenza nonniana sono incastonati in sintagmi che non compaiono nel Panopolitano o nei suoi seguaci, ma costituiscono un riuso della tradizione epica o degli stilemi tipici della poesia funeraria.

## EXCURSUS

### (a) Il nome del poeta

Il nome “Barbucallo” oscilla nei codici Palatino e Marciano tra le forme βαρβοκάλλος (solo nel lemma di **P** ad AP 6.55, compilato dallo scriba A) / βαρβουκάλλος (forma attestata unicamente in **PI** nei lemmi ad AP 6.55, AP 7.555, AP 7.425, API 38, API 218 e API 327) / βαρβουκάλος (**P** ad AP 9.425, trascritto dal correttore C) e segue sempre ποιητής (sc. ποιητοῦ), come di norma è indicata nei lemmi delle due antologie la paternità di poeti tardi, di cui si menziona il nome, la carica o la professione e, infine, l'etnico, solitamente in quest'ordine. Almeno l'alternanza tra forme scempie (βαρβουκάλος) e forme geminate (βαρβοκάλλος / βαρβουκάλλος) è forse dovuta alla pronuncia del greco bizantino per cui, da questo punto di vista, si tratta di semplici varianti ortografiche. Come aveva già notato Holste 1684 s.v. Ἄρβουκάλη, 43, e come rilevano Jacobs 1814a, 867 e Stadtmüller 1906 in app. ad AP 9.425 (lemma), 412, risulta errata l'idea, accolta dai soli Waltz 1931, 49 n. 1, Waltz & al. 1974 ad AP 9.425-427, 36-37, e Aubretton - Buffière 1980 ad API 38, 97; ad API 218-219, 163; API 327, 201; 241 n. 4, che “Barbucallo” sia un etnico, come vorrebbe invece

<sup>65</sup> Cfr. Demoen 2001, 111.

<sup>66</sup> Agosti 2005, 30.

lo scolio relativo ad *AP* 9.425 compilato da Marco Musuro nell'Inc. III 81 [c. Θ<sub>5</sub>r], una copia dell'*editio princeps* dell'*Anthologia Planudea* curata da Giano Lascaris a Firenze per i tipi di Lorenzo Alopa nel 1494, a fianco del titolo del componimento, sul margine destro: in questo scolio Musuro illustra di sua propria mano il nome dell'autore dell'epigramma *AP* 9.425 e lo dice originario di Βαρβουκάλη, adducendo precise fonti. In realtà Polibio (3.14.1) e Stefano di Bisanzio (α 391 Billerbeck), le due fonti citate da Musuro, si riferiscono ad Ἄρβουκάλη (cfr. Liv. 21.5.6 *Arbocala*), località posta sulle rive dell'Ebro (l'odierna Toro, vicino Salamanca), mentre non si ha notizia alcuna di una città denominata Βαρβουκάλη o Βαρβουκάλλη (per la questione riguardante lo scolio redatto da Musuro cfr. Pontani 2002, 579-582 e 587-588). Ancora Stumpo 1926, 17, seguito da Al. & Av. Cameron 1966, 14, pensa che si tratti di un soprannome attribuito al poeta (come "Minotauro", assegnato a Leonzio Scolastico): mi sento, tuttavia, di poter escludere l'ipotesi di Schulte 1994, 488, secondo cui il nome "Barbucallo" deriverebbe dal latino *barbulus* ("fornito di barbeta") e dal greco καλός ("bello"): in quest'epoca non sembrano essere attestati nomi composti da un elemento latino ed uno greco o viceversa e, in ogni caso, il nome non dà senso. Alquanto improbabile è anche l'ipotesi che si tratti di un soprannome traducibile con "Schönlöffel" ("bel cucchiaino") sulla base di una glossa di Esichio (β 212 Latte = Ar. fr. 354 K.-A. βαρβός· μύστρον), come vogliono Pape - Benseler, *WGE* s.v. Βαρβουκάλλος, 197. Se si tratta davvero di un soprannome, invece, il composto potrebbe essere strutturato come Βαρβοσθένης, toponimo di un monte del Peloponneso: βαρβο(υ)- + -καλλος ~ βαρβο- + -σθενής. Tanto Βαρβο(υ)-κάλλος quanto Βαρβοσθένης sembrerebbero allora composti costituiti da due membri con il secondo elemento riconducibile ad aggettivi qualificativi, per cui la grafia più corretta dovrebbe essere Βαρβο(υ)κάλος. Anche così, tuttavia, rimane poco chiaro il significato di βαρβο(υ)-. Sulla scorta di Hsch. β 238 Latte βαρμίγκαλλος· ὑπέρκαλλος, si può pensare che βαρβο(υ)κάλος possa in qualche modo essere messo in relazione con βαρμίγκαλλος, dove il primo membro è evidentemente un elemento rafforzativo equivalente ad un prefisso. "Barbucallo", in realtà, sembra essere più plausibilmente la traslitterazione in greco di un nome di origine semitica o orientale traducibile con "figlio primogenito": esiste infatti un radicale punico *bkr* (*ebr*, *bekor*) che significa "il primo", associato canonicamente a *bar* ("figlio") nel nesso "figlio primogenito", cui potrebbe appunto essere riconducibile la scrittura Βαρβουκά(λ)ος; che nella traslitterazione dal punico al greco la *r* di *bkr* sia divenuta *l* per ragioni eufoniche (*bkr* > *bkl*) non dovrebbe rappresentare un ostacolo; poi, la forma geminata *-ll* potrebbe essere nata anch'essa per ragioni eufoniche o, come si è detto, per un semplice errore di pronuncia (non è possibile, tuttavia, stabilire con esattezza se sia più corretta la grafia Βαρβουκάλλος, come vogliono gran parte degli editori,

oppure βαρβουκάλος). Tra l'altro si può escludere che "Barbucallo" sia un patronimico, poiché *bar* è impiegato per "figlio" come sostantivo a sé, mentre per "figlio di" in genere si usa *bn*<sup>67</sup>.

(b) *Gli epigrammi di Barbucallo*

Oltre ad *AP* 9.425-427, di Giovanni Barbucallo si leggono in *AP* e in *APL* con certezza una decina di epigrammi: *AP* 6.55 (offerta di cacio e miele fatta a Πειθώ e ad Afrodite da parte del bovaro Ermofilo e della sua sposa Eurinoma); *AP* 7.555; *AP* 7.555bis (epigrafi funebri di una donna premorta al marito); *APL* 38 (su una statua di Sinesio Scolastico a Berito); *APL* 218 (sul ritratto della pantomima Calliope); *APL* 219 (sul ritratto della pantomima Polimnia); *APL* 327 (su un'immagine di Socrate). L'epigramma *AP* 9.594, anch'esso su un'effigie di Socrate e anonimo sia in **P** che in **PI** (in **PI** è trascritto subito dopo *APL* 327, che, come si è detto, è sicuramente da attribuire a Giovanni e riguarda appunto una raffigurazione di Socrate), è assegnato a Giovanni – per quello che ho potuto verificare – da Stephanus 1566, 380; Wechel 1600, 518; Brunck 1776, 12; Jacobs 1802, 21; Beckby 1967 *ad loc.*, 801 (Schulte 1994, 496, accetta dubbiosamente di attribuirlo a Giovanni), ed è impropriamente stampato insieme con *APL* 327 come se fossero un unico componimento, attribuito a Giovanni – per quel che ho potuto vedere – in qualche edizione della *Planudea*, tra cui la *princeps*, seguita da Brodaeus 1549, 510 (i due epigrammi si trovano uniti in un unico componimento, attribuito a Giovanni, anche al f. 132<sup>r</sup> del Matr. B.N. 4562 [olim N-24], scritto da Costantino Lascaris e contenente tra l'altro una scelta di epigrammi tratti dalla *Planudea*<sup>68</sup>): tuttavia l'attribuzione al Barbucallo è, a mio parere, del tutto opinabile, poiché non ci sono elementi sufficienti né per negare né per affermare la possibilità dell'attribuzione a Giovanni. Vale la pena, da ultimo, spendere qualche parola a proposito di *AP* 9.628 e 629, che compaiono in una sequenza agaziana dedicata ai bagni pubblici e arricchita con epigrammi anonimi sullo stesso tema (*AP* 9.606-640, per cui cfr. Cameron 1993, 71). L'epigramma *AP* 9.628, assente in *APL* ed edito per la prima volta da Huschke 1800, 276, è dedicato a un bagno pubblico di Alessandria chiamato Ἴππος ed è attribuito in **P** (p. 463) a Giovanni Grammatico (Ἰωάννου γραμματικοῦ, lemma ed epigramma trascritti dallo scriba B). *AP* 9.629, presente sia in *AP* sia in *APL*, è copiato due volte nel Palatino (il testo è identico in entrambe le trascrizioni di **P**) e riguarda un altro bagno pubblico, non meglio localizzato: nella prima trascrizione di **P** (p. 463), opera dello scriba B, compare subito dopo *AP* 9.628 e reca il lemma τοῦ αὐτοῦ in riferimento al componi-

<sup>67</sup> Desidero ringraziare Chiara Strazzulla per aver messo a mia disposizione le sue competenze in un ambito a me, purtroppo, sconosciuto.

<sup>68</sup> Per questo manoscritto, oltre a Maltomini 2008, 142 n. 7, cfr. da ultimo Maltomini 2011.

mento precedente assegnato a Giovanni Grammatico, mentre il lemma della seconda trascrizione di **P** (p. 472, dopo *AP* 9.680) è Ἰωάννου ποιητοῦ τοῦ Βαρβουκά(λ)ου (dopo Βαρβουκά- è presente un segno di abbreviazione non chiaro che potrebbe stare tanto per -λλου quanto per -λου), ancora una volta opera dello scriba B, come la copiatura del componimento stesso<sup>69</sup>; infine in **PI** (f. 54<sup>v</sup>) l'epigramma è attribuito espressamente a Giovanni Grammatico (Ἰωάννου γραμματικοῦ). Alcuni editori e studiosi hanno voluto vedere in Giovanni Grammatico e in Giovanni Barbucallo il medesimo epigrammista (per quanto ho potuto verificare, de Bosch 1797 *ad API* IV<sup>a</sup> 21.23 [= *AP* 9.629], 500; Brunck 1776, 12 e Jacobs 1802, 20, che includono *AP* 9.629 tra i componimenti del Barbucallo), assegnando di conseguenza entrambi gli epigrammi al Barbucallo (così Beckby 1967 *ad AP* 9.628-629, 379; Waltz & al. 1974, 117 n. 2; Keydell 1979; Aubreton - Buffière 1980, 163 n. 1; Dübner 1872, 128, e Hartigan 1979, 76 n. 1, attribuiscono i due epigrammi a Giovanni Grammatico, distinto da Giovanni Barbucallo) ma, come si è visto, il nostro Giovanni è sempre presentato nei lemmi come “Giovanni il poeta” oppure “Giovanni Barbucallo, il poeta”, mai come γραμματικός. Jacobs 1814b, 222, assegna espressamente il solo *AP* 9.629 a Giovanni Barbucallo (e *AP* 9.628 al non meglio identificato Giovanni Grammatico), e Al. & Av. Cameron 1966, 12, seguiti da Schulte 1994, 487 e 496, e da Galli Calderini 1995, 80-83 e 86, considerano i due componimenti opera di due poeti diversi. Infatti *AP* 9.628 non va assegnato a Giovanni Barbucallo bensì, come indica correttamente il lemma di **P**, a Giovanni Grammatico (*PLRE* III A s.v. *Ioannes* 61, 665), forse un altro poeta del *Ciclo*, di cui *AP* 9.628 sarebbe l'unico epigramma sopravvissuto e che Al. & Av. Cameron 1967 propongono, con deboli argomenti, di identificare con Giovanni di Gaza, l'autore della Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος (*contra* D. Lauritzen *per litteram*; Kaster 1988, s.v. *Ioannes* 83 e 84, 301, ritiene che il tentativo di identificazione dei Cameron sia incerto), mentre *AP* 9.629 è sicuramente opera del Barbucallo, come prova il lemma della seconda trascrizione di **P**. Il fatto che nella prima trascrizione di **P** e in **PI** il componimento *AP* 9.629 sia attribuito a Giovanni Grammatico è da imputare a una confusione tra i due nomi, e dimostra altresì che tale scambio risale probabilmente allo stesso Cephalas (un equivoco del genere difficilmente potrebbe costituire un errore poligenetico occorso parallelamente sia in un qualche anello di congiunzione tra Cephalas e **P** che tra Cephalas e **PI**), che dovette ritenerli la medesima persona: dopo aver trascritto *AP* 9.628 di Giovanni Grammatico, Cephalas ricopiò immediatamente di seguito *AP* 9.629, che verosimilmente indicò con τοῦ αὐτοῦ, supponendo fosse opera dello stesso Giovanni Grammatico, autore di *AP* 9.628 (a questo punto il nome “Barbucallo, il poeta” presente

<sup>69</sup> Si osservi che a p. 472 di **P**, sul margine sinistro in corrispondenza di *AP* 9.629, una mano diversa da quella di B e che – secondo Preisendanz 1911, LXXXVI – è identificabile con quella dello scriba J, ha annotato che l'epigramma δισσωῶς κεῖται.



nella fonte in riferimento ad *AP* 9.629 dovette apparire superfluo o strano e venne, dunque, eliminato); questo è ciò che possiamo intanto tentare di ricostruire riguardo a Cephalas basandoci su p. 463 di **P**, contenente *AP* 9.628 e la prima trascrizione di *AP* 9.629. Nell'esemplare dell'antologia di Cephalas utilizzato come fonte da Planude era presumibilmente riprodotto il medesimo errore di attribuzione che – sulla base di quanto si trova a p. 463 di **P** – ipotizziamo fosse presente nella copia di Cephalas a disposizione dello scriba B del Palatino: i due epigrammi, trascritti l'uno dopo l'altro, dovevano presentare l'uno l'assegnazione al Grammatico, il secondo il solito τοῦ αὐτοῦ; Planude, includendo nella propria raccolta solo *AP* 9.629 (sui motivi per cui *AP* 9.628 non compaia in **PI** si può solo congetturare), lo assegnò ovviamente a Giovanni Grammatico. Per giustificare il τοῦ αὐτοῦ di *AP* 9.629 nella prima trascrizione di **P** Galli Calderini 1995, 83, ipotizza con un ragionamento poco economico che “inizialmente il lemma di *AP* 9.629 contenesse l'indicazione Ἰωάννου ποιητοῦ (...) e che in tempi successivi il ποιητοῦ si sia alterato in αὐτοῦ determinando la caduta di Ἰωάννου, divenuto superfluo”: oltre al fatto che sembra un po' difficile che ποιητοῦ possa essersi corrotto in αὐτοῦ, una scrittura del tipo Ἰωάννου ποιητοῦ non doveva assolutamente apparire superflua, poiché si possono citare casi del Palatino in cui nel lemma di un epigramma del medesimo autore del componimento precedente l'espressione τοῦ αὐτοῦ compare insieme al nome del poeta: cfr., e.g., τοῦ αὐτοῦ Ἰουλιανοῦ (lemmi *ad AP* 7.582 [dopo *AP* 7.581, dello stesso Giuliano], 7.585, 7.586, 7.587 [con l'aggiunta dell'etnico Αἰγυπτίου], 7.591, 7.595 [dopo 7.594, dello stesso Giuliano], 7.598-601 [dopo 7.597, dello stesso Giuliano], compilati dal correttore C in **P**). Infine la duplicazione di *AP* 9.629 nel Palatino plausibilmente rispecchia ancora una volta l'assetto dell'antologia di Cephalas e si potrebbe facilmente spiegare con l'ipotesi che Cephalas avesse due diverse copie della raccolta di Agazia da cui poter attingere, ma è noto che Cephalas disponeva di un solo esemplare agaziano (cfr. Cameron 1993, 47-48). In realtà la duplicazione di *AP* 9.629 nel Palatino e, dunque, in Cephalas si potrebbe giustificare in altro modo: possiamo supporre che Cephalas, dopo aver trascritto per la prima volta l'epigramma, abbia dimenticato di cancellare dalla sua fonte (un'unica copia della raccolta di Agazia) *AP* 9.629, riutilizzandolo inavvertitamente – ma stavolta mantenendone la corretta attribuzione – per una sezione miscellanea, destinata a confluire nel IX libro della *Palatina* (*AP* 9.670-705) e contenente epigrammi in maggioranza anonimi, più qualche componimento del *Ciclo* e un distico attribuito a Simonide (*AP* 9.700 = *FGE* 886-7).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- D. Accorinti, *L'etimologia di Βηρυτός*: *Nonn. Dion. 41. 364-367*, "Glotta" 73, 1995-96, 127-133.
- D. Accorinti, *Note critiche ed esegetiche al canto 41 delle Dionisiache di Nonno di Panopoli*, "ByzZ" 90, 1997, 349-366.
- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, IV (canti XL-XLVIII), Milano 2004.
- G. Agosti, *Miscellanea epigrafica I. Note letterarie a carmi epigrafici tardo-antichi*, "MEG" 5, 2005, 1-30.
- G. Agosti, *Saxa loquuntur? Epigrammi epigrafici e diffusione della paideia nell'Oriente tardoantico*, "AnTard" 18, 2010, 163-180.
- G. Agosti - F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in M. Fantuzzi - R. Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell'esametro greco*, I, Roma 1995, 289-434.
- R. Aubreton - F. Buffière, *Anthologie grecque. Deuxième partie: Anthologie de Planude*, Paris 1980.
- S. Azzarà, *Osservazioni sul senso delle rovine nella cultura antica*, in W. Cupperi (ed.), *Senso delle rovine e riuso dell'antico*, Pisa 2002, 1-12.
- M. G. Bajoni, *À propos de l' αἴτιον de Beyrouth dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, "AC" 72, 2003, 197-202.
- B. Baldwin, *Four Problems in Agathias*, "ByzZ" 70, 1977, 295-305.
- B. Baldwin, *The Date of the Cycle of Agathias*, "ByzZ" 73, 1980, 334-340.
- B. Baldwin, *Nonnus and Agathias: Two Problems in Literary Chronology*, "Eranos" 84, 1986, 60-61.
- M. Baumbach - A. Petrovic - I. Petrovic (edd.), *Archaic and classical Greek epigram*, Cambridge 2010.
- H. Beckby, *Anthologia Graeca*, III, München 1958, 1967<sup>2</sup>.
- A. Ben-Menahem, *Earthquake catalogue for the Middle East (92 BC-1990 AD)*, "Bollettino di Geofisica Teorica e Applicata" 21, 1979, 245-310.
- H. de Bosch, *Anthologia Graeca, cum versione Latina Hugonis Grotii*, II, Ultrajecti 1797.
- J. Brodaeus, *Epigrammatum Graecorum libri VII*, Basileae 1549.
- R. F. P. Brunck, *Analecta Veterum Poetarum Graecorum*, III, Argentorati 1776.
- Al. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993.
- Al. & Av. Cameron, *The Cycle of Agathias*, "JHS" 86, 1966, 6-25.
- Al. & Av. Cameron, *Further Thoughts on the Cycle of Agathias*, "JHS" 87, 1967, 131.
- Av. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970.
- P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.

- P. Chuvin, *Local Traditions and Classical Mythology in the «Dionysiaca»*, in Hopkinson 1994, 167-176.
- P. Chuvin - M.-C. Fayant, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, XV: chants XLI-XLIII, Paris 2006.
- M. Ciappi, «*Ille ego sum Scorpus*». *Il ciclo funerario dell'auriga Scorpo in Marziale (X 50 e 53)*, "Maia" 53, 2001, 587-610.
- P. Collinet, *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, Paris 1925.
- F. Conca - M. Marzi, *Antologia Palatina*, II (libri VIII-XI), Torino 2009.
- B. Croke, *Jordanes and the immediate past*, "Historia" 54, 2005, 473-494.
- E. Degani - T. Heinze, s.v. *Barbukallos, Iohannes*, in *DNP* II, 1997, 445.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Requiem per Corinto: tra Grecia e Roma, tra storia, retorica e poesia*, in G. Bastianini - W. Lapini - M. Tulli (edd.), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, I, Firenze 2012, 265-279.
- K. Demoen, "Où est ta beauté qu'admiraient tous les yeux?" *La ville détruite dans les traditions poétique et rhétorique*, in Id. (ed.), *The Greek City from Antiquity to Present. Historical Reality, Ideological Construction, Literary Representation*, Louvain-Paris-Sterling VA 2001, 103-125.
- G. Downey, *Earthquakes at Constantinople and Vicinity, A.D. 342-1454*, "Speculum" 30, 1955, 596-600.
- F. Dübner, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, II, Parisiis 1872.
- F. Dümmler, s.v. *Beroe*, in *RE* III 1, 1897, 304.
- D. Fehling, *Νυκτὸς παῖδες ἄπαιδες*, "Hermes" 96, 1968, 142-155.
- D. Fehling, *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, Berlin 1969.
- L. Floridi, *The Epigrams of Gregory of Nazianzus Against Tomb Desecrators and Their Epigraphic Background*, "Mnemosyne" 66, 2013, 55-81.
- I. G. Galli Calderini, *Un epigrammista di età giustiniana: Giovanni Barbucallo*, in U. Criscuolo - R. Maisano (edd.), *La poesia bizantina*, Napoli 1995, 79-112.
- M. Gamperl, *Naturkatastrophen in der Epoche Iustinians – Deutung und Umgang*, München 2007.
- D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.
- E. Guidoboni, *Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th century*, Bologna 1994.
- K. Hartigan, *The Poets and the Cities. Selections from the Anthology about Greek Cities*, Meisenheim am Glan 1979.
- A. Hecker, *Commentatio critica de Anthologia Graeca*, Lugduni Batavorum 1843.

- L. Holste, *Notae et castigationes postumae in Stephani Byzantii Ἐθνικά*, Lugduni Batavorum 1684.
- N. Hopkinson (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994.
- I. G. Huschke, *Analecta critica in Anthologiam Graecam cum supplemento epigrammatum maximam partem ineditorum*, Jenae-Lipsiae 1800.
- F. Jacobs, *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem Analectorum Brunckii*, XI [III 1 nella numerazione autonoma], Lipsiae 1802.
- F. Jacobs, *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem Analectorum Brunckii*, XIII [III 3 num. aut.], Lipsiae 1814a.
- F. Jacobs, *Anthologia Graeca ad fidem codicis olim Palatini, nunc Parisini ex apographo Gothano edita*, II, Lipsiae 1814b.
- L. Jones Hall, *Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity*, London-New York 2004.
- R. A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988.
- G. Kennedy, *A new history of classical rhetoric*, Princeton 1994.
- R. Keydell, rec. a Beckby 1958, "ByzZ" 52, 1959, 359-364 = Id., *Kleine Schriften zur hellenistischen und spätgriechischen Dichtung*, Leipzig 1982, 583-588.
- R. Keydell, s.v. *Barbukalos*, in *KIP I*, 1979, 823.
- R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942.
- D. Lauritzen, *À l'ombre des jeunes villes en fleurs: les «ekphraseis» de Nicée, Tyr et Beyrouth dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, in P. Odorico - C. Mesis (edd.), *Villes de toute beauté: l'«ekphrasis» de cités dans les littératures byzantine et byzantine-slaves*, Paris 2012, 181-214.
- F. Maltomini, *Tradizione antologica dell'epigramma greco. Le sillogi minori di età bizantina e umanistica*, Roma 2008.
- F. Maltomini, *Nouvelles recherches sur les sylloges mineures d'épigrammes grecques*, "RPh" 85, 2011, 89-112.
- A. Mattsson, *Untersuchungen zur Epigrammsammlung des Agathias*, Lund 1942.
- R. C. McCail, *The Earthquake of A.D. 551 and the Birth-date of Agathias*, "GRBS" 8, 1967, 241-247.
- R. C. McCail, *The Cycle of Agathias: New Identifications Scrutinised*, "JHS" 89, 1969, 87-96.
- M. Meier, *Die Erdbeben der Jahre 542 und 554 in der byzantinischen Überlieferung. Quellenkritische Überlegungen zur Geschichte des 6. Jahrhunderts n. Chr.*, "ZPE" 130, 2000, 287-295.
- L. Mondin, *Riscrivere la storia: Alc. Mess. 4 G.P. ed «Epigr. Bob.» 71*, "IncTs" 11, 2011-12, 267-302.
- D. L. Page, *The Epigrams of Rufinus*, Cambridge 1978.
- M. Papini, *Città sepolte e rovine nel mondo greco e romano*, Roma-Bari 2011.

- W. R. Paton, *The Greek Anthology*, III, London 1917.
- F. M. Pontani, *Antologia Palatina*, III, Torino 1980.
- A. Pontani, *Per l'esegesi umanistica greca dell'Antologia Planudea: i marginalia dell'edizione del 1494*, in V. Fera - G. Ferrà - S. Rizzo (edd.), *Talking to the Text: Marginalia from Papyri to Print*, II, Messina 2002, 557-613.
- K. Preisendanz, *Anthologia Palatina. Codex Palatinus et Codex Parisinus phototypice editi*, Lugduni Batavorum 1911.
- R. Reitzenstein, s.v. *Barbukalos, Johannes*, in *RE* III 1, 1897, 5.
- K. W. Russell, *The earthquake chronology of Palestine and Northwest Arabia from the 2nd through the Mid-8th century A.D.*, "Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 260, 1985, 37-59.
- H. Saradi, *The «Kallos» of the Byzantine City: The Development of a Rhetorical «Topos» and Historical Reality*, "Gesta. The International Center of Medieval Art" 34/1, 1995, 37-56.
- H. Saradi, *The Byzantine City in the Sixth Century: Literary Images and Historical Reality*, Athens 2006.
- H. Schulte, *Johannes Barbukallos, ein Dichter des Agathiaskranzes*, "Hermes" 122, 1994, 486-497.
- H. Stadtmüller, *Anthologia Graeca epigrammatum Palatina cum Planudea*, III, Lipsiae 1906.
- E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, Paris-Amsterdam 1949.
- H. Stephanus, *Florilegium diversorum epigrammatum veterum, in septem libris divisum*, Parisiis 1566.
- B. Stumpo, *L'epigramma a Costantinopoli nel secolo VI dopo Cristo*, Palermo 1926.
- M. A. Tueller, *Look Who's Talking: Innovations in Voice and Identity in Hellenistic Epigram*, Leuven-Paris-Dudley, MA 2008.
- M. A. Tueller, *The passer-by in archaic and classical epigram*, in Baumbach - Petrovic - Petrovic 2010, 42-60.
- G. Vestrheim, *Voice in sepulchral epigrams: some remarks on the use of first and second person in sepulchral epigrams, and a comparison with lyric poetry*, in Baumbach - Petrovic - Petrovic 2010, 61-78.
- P. Waltz, *Anthologie grecque. Première partie: Anthologie Palatine*, III (livre VI), Paris 1931.
- P. Waltz & al., *Anthologie grecque. Première partie: Anthologie Palatine*, VIII (livre IX: épigr. 359-827), Paris 1974.
- A. Wechel, *Epigrammatum Graecorum annotationibus Ioannis Brodae Turonensis, nec non Vincentii Obsopoei... libri VII*, Francofurti 1600.
- M. Whitby, *From Moschus to Nonnus: the Evolution of the Nonnian Style*, in Hopkinson 1994, 99-155.



da semplici nomi o da ricercate perifrasi<sup>8</sup>, tutti i barbari citati<sup>9</sup> vengono considerati testimoni (v. 4) delle imprese del prefetto. Il componimento è un particolare esempio di epigramma efrastico, perché svolge l' ἔκφρασις in forma, per così dire, encomiastica<sup>10</sup>: lo si potrebbe far rientrare anche nel genere epidittico, per quanto difficile sia, tradizionalmente, dare definizioni di questo tipo ai componimenti dell'*Anthologia Graeca*<sup>11</sup>. Modulo tipico dell'elogio è l'elencazione delle popolazioni barbariche<sup>12</sup> sconfitte quali ritroviamo, per esempio, in opere a carattere panegirico: solo per citare alcuni esempi più o meno coevi al nostro Arabio<sup>13</sup> ricordiamo *Paneg.* 2.5.1 (Mamertino per Massimiano e Diocleziano), 3.16-17 (discorso genetliaco di Mamertino per Massimiano Augusto), 4.5.2 (anonimo per Costanzo Cesare),

<sup>8</sup> I vv. 2 e 3 impiegano clausole epiche ben note: per σκοπέλων... Καυκασίων cfr. Nonn. *D.* 27.152 e per πολυσπερέων Ἀγαρηνῶν cfr. *Il.* 2.804; Hes. *Th.* 365; Nonn. *D.* 31.6, 36.148, 36.427 e *passim* (per quest'ultimo aggettivo in clausole simili ma col significato di 'molto fecondo' vd. Emp. 31 B 74 D.-K., Opp. *H.* 3.577 e Io. Gaz. 1.52; ringrazio la professoressa Daria Gigli per queste indicazioni). Francesco Valerio mi segnala che, contrariamente a quanto indicato da Beckby 1965-67, IV 324 in apparato, la lezione Ἀγαρηνῶν è stata aggiunta da Planude su rasura; sulla sua validità in quanto *lectio difficilior* cfr. McCail 1969, 90.

<sup>9</sup> D'ora in poi indicherò il catalogo del verso 1 evitando di specificare ogni volta la *variatio* interna ad esso che vede l'alternanza di nomi di fiume (il Nilo indica ovviamente, per metonimia, la parte dell'Egitto soggetta al dominio imperiale), di regione e di popolazione. Sembra fare eccezione, in questa serie, il termine Δύσις; letteralmente 'tramonto', generalmente indica l'Occidente in opposizione ad ἀντολίη, Oriente; lo ritroviamo usato in questo modo proprio in epigrammi epidittico-encomiastici come in Crinag. *API* 61.1 = *GPh* 1929 (che presenta peraltro lo stesso utilizzo dei nomi delle popolazioni e dei fiumi, anche se non in forma di catalogo, in un componimento celebrativo delle campagne del futuro imperatore Tiberio; vd. *infra*, n. 21) e anon. *API* 369 che costituisce, in questa sede, un parallelo particolarmente interessante. Infatti, come ricordano Aubretton - Buffière 1980, 219, Al. Cameron 1973, 61-62 ha ben messo in evidenza la tradizionalità di questo genere di espressione e la sua specificità in ambito epigrammatico, soprattutto tardo, in contesti dove viene sottolineata la vastità raggiunta dalla φήμη del *laudandus*. Nel nostro caso però, come ha giustamente segnalato McCail 1969, 90, Δύσις si riferisce, con ogni probabilità, alla penisola italiana: agli argomenti addotti dallo studioso a favore di questa interpretazione mi sento ora di aggiungere un parallelo più tardo, ossia l'uso che dell'espressione Ῥώμη... καὶ τὴν Δύσιν viene fatto al verso 2 dell'epitafio dell'ἔξαρχος Isaacio di Ravenna, su cui cfr. Lauxtermann 2003, 221-223; Fiori 2008, 65-89. Per la scelta di nomi adattabili al metro Mathisen 2011 ricorda il caso di Sidon. *Carm.* 7.321-325.

<sup>10</sup> Sui rapporti tra ἔκφρασις ed ἐπίδειξις cfr. Webb 2009, 78-81.

<sup>11</sup> Cfr. Lauxtermann 1998.

<sup>12</sup> Costante l'utilizzo metonimico dei nomi dei fiumi e delle regioni come nel nostro epigramma, vd. *supra*, n. 9.

<sup>13</sup> Per una trattazione complessiva sulla poesia encomiastica in epoca tardoantica cfr. Viljamaa 1968.

10.18.1 (Nazario per l'imperatore Costantino)<sup>14</sup>, Coripp. *Iust. praef.* 4-18<sup>15</sup>, Paul. Sil. *Soph.* 228-231, e il lungo Agazia AP 4.4 = 2 Viansino, vv. 1-51, dedicato alla celebrazione di un anonimo imperatore identificabile, con tutta probabilità, con Giustino II<sup>16</sup>. Sia nella forma di lista semplice sia in quella di lista descrittiva<sup>17</sup>, l'elencazione dei popoli sconfitti rientra appieno nelle norme riguardanti la composizione dell'encomio ufficiale dei sovrani e dei generali così come si trovava elaborato dai manuali di retorica del tempo: il cosiddetto βασιλικός λόγος<sup>18</sup>, e con esso il προσφωνητικός λόγος<sup>19</sup>, prevedeva infatti una sezione dedicata alle gesta del *laudandus*<sup>20</sup>, e l'inserzione in essa della citazione dei barbari sconfitti diviene un tratto tipico dell'ideologia imperiale<sup>21</sup>. Altro punto fondamentale dei λόγοι encomiastici<sup>22</sup> è la descrizione delle caratteristiche del soggetto, quali la rapidità nell'azione<sup>23</sup>, che ritroviamo parimenti messa in luce dal distico finale del nostro epigramma<sup>24</sup>: proprio in questa aderenza ai dettami retorici dell'epoca, facenti parte del bagaglio culturale di ogni esperto σχολαστικός, consiste la natura epidittica del componimento. Per quanto riguarda la produzione epigrammatica letteraria o epigrafica, anche in questo ambito non è infrequente trovare i nomi delle popolazioni barbariche o delle zone di conquista in componimenti dal sapore encomiastico<sup>25</sup>; risulta poi precipuo delle epigrafi commemorative

<sup>14</sup> In questo passo alla menzione dei barbari si accompagna quella dell'*immanitas* delle popolazioni, che può essere paragonato al verso 3 del nostro epigramma. Per l'insistenza sulla caratteristica dell'*immanitas* delle *barbarae nationes* e le altre connotazioni negative nei panegirici latini cfr. Lassandro - Micunco 2000, 29-30.

<sup>15</sup> Cfr. Av. Cameron 1976 *ad l.*, 119-122.

<sup>16</sup> Cfr. Av. e Al. Cameron 1966, 6 e 23-24.

<sup>17</sup> Distinzione fatta da Mathisen 2011, 18: entrambe le tipologie sono esemplificate dai primi versi del nostro epigramma. Lo studioso nel suo contributo ha utilmente indagato la ricorsività del catalogo dei barbari in diversi generi letterari tardoantichi, soprattutto latini, non toccando però, se non marginalmente, l'epigramma.

<sup>18</sup> Cfr. Men. Rh. 2.368-377 Russell-Wilson.

<sup>19</sup> Quello dedicato ai funzionari statali, cfr. Men. Rh. 2.415-418 Russell-Wilson.

<sup>20</sup> Cfr. Men. Rh. 2.372-375 Russell-Wilson: la divisione canonica è quella in azioni compiute in tempo di guerra e in tempo di pace.

<sup>21</sup> Cfr. ancora Mathisen 2011, 21 e 25: "Later Roman emperors were triumphally portrayed as victors over the same catalogues of barbarians that threatened imperial security".

<sup>22</sup> Per un'eccellente rassegna sui trattati menandrei cfr. Pernot 1986.

<sup>23</sup> Cfr. Aphth. *Prog.* 8.3, p. 132 Patillon.

<sup>24</sup> Ancora nei panegirici latini la rapidità prodigiosa con cui il sovrano compie le proprie imprese è un luogo comune molto amato, cfr., ad esempio, 3.4 (discorso genetliaco di Mamertino per Massimiano Augusto).

<sup>25</sup> Cfr., per esempio, gli anonimi AP 9.210 e 582, Agazia AP 9.641 = 44 Viansino, il già citato Crinagora AP 1 61 = *GPh* 1929 ss., e gli anonimi AP 62 e 72; su AP 9.210 vd. Viljiamaa 1968, 58-59.



delle vittorie imperiali di tutte le epoche, di cui l'esempio più eclatante<sup>26</sup> è forse l'iscrizione del celebre 'Trofeo delle Alpi' a La Turbie<sup>27</sup>, che ricorda la sottomissione delle popolazioni alpine portata a termine dall'imperatore Augusto tra il 25 e il 14 a.C.; il testo è riportato per intero da Plinio il Vecchio<sup>28</sup>. Se si considera che, nel caso di *API* 39, ci troviamo di fronte ad un testo realmente inciso in origine, è facile concludere che l'autore ha voluto dare l'idea di una iscrizione commemorativa di un successo paragonabile a quelli delle più acclamate imprese imperiali; tale impressione è rafforzata dalla presenza, nel *Marcianus graecus* 481, di vistosi segni di interpunzione tra un nome e l'altro<sup>29</sup>, con un effetto visivo che sembra richiamare il tipico procedimento delle epigrafi imperiali, in cui i vari elementi del catalogo vengono separati nettamente mediante punti divisorii. Resa chiara la spiccata veste retorica della lista dei barbari del v. 1, resta da ricordare come, al di fuori dell'ambito encomiastico, il gusto per l'enumerazione catalogica, proprio della letteratura greca di tutte le epoche, incontri un particolare favore in epoca tardoantica, soprattutto in poesia<sup>30</sup>: limitandoci strettamente alla produzione epigrammatica, che qui maggiormente ci interessa, basti ricordare i ben cinque versi<sup>31</sup>, occupati da nomi di fonti, inseriti dall'imperatrice Eudocia nel suo componimento esametrico<sup>32</sup> dedicato al restauro delle terme di Hammat Gader<sup>33</sup>.

Fin qui, dunque, nulla di nuovo: Arabio ha alle spalle una salda tradizione retorico-letteraria, nettamente riconoscibile nei suoi versi, alla quale si attiene. La particolarità del componimento, che merita un'analisi più approfondita, è però l'impiego del catalogo del primo verso in unione con l'idea della 'testimonianza' resa dai barbari. L'espressione *μάρτυρές εἰσι πόνων*<sup>34</sup> è sta-

<sup>26</sup> Citato in Mathisen 2011, 20.

<sup>27</sup> Località delle Alpi Marittime francesi nella regione della Provenza-Alpi-Costa Azzurra; sul monumento cfr. Ferris 2000, 39, con relativa bibliografia.

<sup>28</sup> *Nat.* 3.136-137 = *CIL* V 7817. È la più lunga iscrizione latina conservataci.

<sup>29</sup> Così è anche nella copia più importante del *Marcianus*, ossia il *Londinensis BL Add.* 16409, dove il nostro epigramma è riportato al foglio 44'; sui rapporti tra i due manoscritti cfr. Al. Cameron 1993, 345-350. Francesco Valerio, che ha gentilmente ricontrollato per me il *Marcianus*, mi conferma la presenza di tali segni divisorii, i primi sei in alto ed il settimo in basso.

<sup>30</sup> Cfr. Roberts 1989, 59-61.

<sup>31</sup> Segnatamente dal v. 9 al v. 13 di un componimento che, per come ci è stato conservato, consta complessivamente di 16 versi.

<sup>32</sup> *SGO* 21/22/01, sul quale vd. Busch 1999, 84-98.

<sup>33</sup> Nei pressi di Gadara, odierna Umm Qais in Giordania.

<sup>34</sup> Prima attestazione della clausola in *GVI* 1937.2 = *IGUR* 1328.2 *μάρτυρές εἰσι λόγων* (II sec. d.C.).



È bene invece citare esempi tardoantichi dell'utilizzo di questo τόπος per mostrare come, appunto in quest'epoca, esso assuma una certa specificità legata al suo impiego in epigrammi dedicatori di chiara natura epigrafica<sup>41</sup>, a cominciare dal già citato *API* 353, su cui avremo modo di tornare anche in seguito. È, ad esempio, anche il caso di *API* 37, dedicato ad un'effigie<sup>42</sup> di Pietro Barsime, console onorario nel 542 e prefetto del pretorio d'Oriente per due volte, dal 543 al 546 e dal 556 al 562 o 565<sup>43</sup>. Il componimento<sup>44</sup> è attribuito a Leonzio σχολαστικός, che condivide con Arabio la medesima clausola di pentametro<sup>45</sup>:

Πέτρον ὀρῶς χρυσέοισιν ἐν εἵμασιν· αἱ δὲ παρ' αὐτὸν  
 ἀρχαὶ ἀμοιβαίων μάρτυρές εἰσι πόνων·  
 ἀντολῆς πρώτη καὶ διχθαδὴ μετὰ τήνδε  
 κόχλου πορφύρης καὶ πάλιν ἀντολῆς<sup>46</sup>.

Con una leggera variazione, ma sempre usando termini della famiglia del verbo μαρτυρῶ, abbiamo anche l'anonimo *API* 63, incentrato su una statua equestre dell'imperatore Giustiniano fatta erigere nell'Ippodromo da Giuliano, prefetto del pretorio d'Oriente negli anni 530-531<sup>47</sup>, per commemorare la vittoria sui Persiani a Dara nel 530<sup>48</sup>:

ed essi allora tutti insieme caddero sonoramente: ed Eniò disse ad Ares: 'A tali mani è dovuto il nostro operato' ”.

<sup>41</sup> Accenni in proposito in Roueché 2007, 245.

<sup>42</sup> Una rappresentazione musiva o pittorica secondo Mango 1986, 25.

<sup>43</sup> Su Pietro Barsime cfr. Ensslin 1938; *PLRE* 1992b, s.v. Petrus *qui et* Barsymes 9, 999-1002; Av. e Al. Cameron 1966, 15.

<sup>44</sup> Cenni di commento all'epigramma in Baldwin 1979, 9 (= 1989, 375), in Galli Calderini 1987, 256-257 e in Schulte 2005, 35-36.

<sup>45</sup> Al. Cameron 1973, 91, si dice convinto, a ragione, che entrambi gli epigrammisti del *Κύκλος* abbiano ripreso direttamente dall'epigramma dedicato a Porfirio.

<sup>46</sup> “Tu osservi Pietro in vesti dorate: e accanto a lui le cariche sono testimoni di imprese di entrambi i generi: per prima quella d'Oriente e dopo questa la duplice porpora e di nuovo l'Oriente”.

<sup>47</sup> Favorevoli all'identificazione di questo prefetto con Giuliano d'Egitto, un altro degli epigrammisti del *Κύκλος* di Agazia, sono Al. Cameron 1977, 47-48; Croke 1980, 193; Schulte 1990, 132-135; Albani - Heinze 1999; Gullo 2009, 345-347 *contra* *PLRE* 1992a, s.v. Iulianus 4, 729-730; Thiele 1918, 12, parlando di Giuliano d'Egitto, non accenna ad una sua prefettura negli anni in questione, né, del resto, nella *RE* è registrato un altro Giuliano prefetto in quegli anni. Per quanto riguarda la paternità giuliana del componimento Schulte 1990, 132-135 commenta l'epigramma inserendolo tra i *dubia* di Giuliano mentre Arianna Gullo mi comunica il suo parere contrario, e pensa piuttosto che la composizione dell'epigrafe sia stata commissionata dal prefetto a qualcun altro.

<sup>48</sup> Cfr. Croke 1980, 188-195.

πῶλον ὁμοῦ καὶ ἄνακτα καὶ ὀλλυμένην Βαβυλῶνα  
χαλκὸς ἀπὸ σκύλων ἔπλασεν Ἀσσυρίων.  
ἔστι δ' Ἰουστινιανός, ὃν ἀντολῆς ζυγὸν ἔλκων  
στήσεν Ἰουλιανὸς μάρτυρα μηδοφόνον<sup>49</sup>.

Possiamo vedere ancora *SGO* 04/02/06 = Robert 1948, 35-47 e 149-151, da Sardi, iscrizione del IV secolo d.C. dedicata ad Acolio, *vicarius Asiae*<sup>50</sup>:

οὗτος ὁ τῆς Ἀσίας ὑψαύχενα θῶκον ὑπάρχων  
πυργώσας καθαροῖς δόγμασιν Ἀχόλιος,  
ὃ βουλή μεγάλων ἀγαθῶν χάριν εἰκόνα βαιήν  
στήσαμεν, εὐνομίας μάρτυρα πιστοτάτην,  
ἦδ' ὅτι λαϊνέων δαπέδων κρηπίδα τορήσας  
τεῦξεν Ἐλευθερίας ἐνναέταις τέμενος<sup>51</sup>, 5

poi anche *Ep. Gr.* 905 Kaibel = *ICr* IV 323 Guarducci = Robert 1948, 89-94, datato all'incirca verso la fine del IV secolo d.C.:

ἐσπερίης πάσης χθονὸς ὄβριμον ἰθυντήρα,  
Μαρκελλῖνον<sup>52</sup> ὄρας ἠ --- ταμίην,<sup>53</sup>  
Ἑλλάδος ἀγλαὸν ἔρνος, ὅς εὐδικίη καὶ ἀρωγῆ  
κουφίζων πόλιας θῆκεν ἐλαφροτέρας·  
τοῦνεκα καὶ προθύροισι Δίκης ἐπιμάρτυρα θεσμῶν 5  
βουλῆς καὶ Πύρρου<sup>54</sup> στήσεν ἐφημοσύνη<sup>55</sup>,

e *SGO* 02/09/09 = *ala2004* 41, versi onorifici per il *praeses* Dulcizio<sup>56</sup>, della metà del V sec. d.C.:

<sup>49</sup> “Un cavallo e insieme il re e Babilonia distrutta il bronzo plasmò dalle spoglie assire. Questi è Giustiniano, che Giuliano, che tiene il giogo dell'Oriente, eresse a testimone della sconfitta dei Medi”.

<sup>50</sup> Su Acolio vedi Robert 1948, 36-45; *PLRE* 1971, s.v. Acholius, 9-10.

<sup>51</sup> “Questi è colui che ha esaltato il maestoso seggio dei vicari d'Asia con retti decreti, Acolio, per il quale noi, il senato, facemmo erigere per i suoi enormi meriti una statua modesta, testimone degnissimo di fede del suo buon governo, e perché avendo scolpito un basamento di marmo egli costruì per i cittadini un santuario della Libertà”.

<sup>52</sup> Su Marcellino cfr. Fluss 1930; Robert 1948, 89-94; *PLRE* 1971 s.v. Marcellinus 5, 545; Bleckmann 1999.

<sup>53</sup> Così Robert 1948, 89; ἄθρει, θαρραλέ[ο]ν ταμίην Kaibel 1878, 373; ὄρας ἠγε[μόνος] ταμίην Guarducci 1978, 349.

<sup>54</sup> Su Pirro cfr. Robert 1948, 90-91; *PLRE* 1971 s.v. Pyrrhus 2, 756.

<sup>55</sup> “La forte guida di tutta la terra d'Occidente, Marcellino tu osservi... dispensatore, splendido figlio dell'Ellade, che rese le città più leggere procurando loro sollievo con giustizia e aiuto; e perciò il volere del senato e di Pirro lo eresse davanti all'ingresso quale testimone delle norme di Dike”.

<sup>56</sup> Su Dulcizio vedi anche *ala2004* 39 = *SGO* 02/09/08 e *ala2004* 40 = *SGO* 02/09/07.

ἤθελεν, εἰ θέμις ἦν, καὶ χρυσίην τάχα μορφήν  
 σῆς ἀρετῆς τεύχειν ναί, μά σε, Δουλικίτιε,  
 ὃς πρῶτος στρατῆς τῆς σῆς πέλε, Βαλεριανός,  
 οὔνεκεν εὐνομίας πυργός ἄρηκτος ἔφυς.  
 νῦν δέ σε μαρμάρειον στήσεν προπάρριθε λοετροῦ 5  
 μάρτυς σῶν καμάτων ἢ λίθος ὄφρα μένοι<sup>57</sup>.

Significativi anche altri esempi, ancora tratti dalle basi del monumento per Porfirio, costituiti da *API* 344,

- τίς τελέθεις, φίλε κοῦρε, γενειάδος ἄκρα χαράσσω;  
 - ὧ ξένε, Πορφύριος. - τίς πατρίς; - ἡ Λιβύη.  
 - τίς δέ σε νῦν τίμησεν; - Ἄναξ χάριν ἵπποσυνάων.  
 - τίς μάρτυς τελέθει; - δημος ὁ τῶν Βενέτων.  
 - ἔπρεπέ σοι Λύσιππον ἔχειν ἐπιμάρτυρα νίκης 5  
 τοσσατίης πλάστην ἴδμονα, Πορφύριε<sup>58</sup>,

e da *API* 354,

αἰδομένη χαλκῶ σε πόλις, τριπόθητε, γεραίρει,  
 ἤθελε γὰρ χρυσῶ, ἀλλ' ἶδεν ἐς Νέμεσιν.  
 εἰ δὲ τεῖν μέλπων οὐ παύεται ἠθάδα νίκην  
 εὐγνώμων δημος, Πορφύριε, Πρασίτων,  
 ἔμπνοά σοι ξύμπαντες ἀγάλματα· πᾶς δὲ περισσός 5  
 καὶ χρυσός τούτοις εἰς ἔριν ἐρχόμενος<sup>59</sup>.

Nel primo dei due non solo la fazione dei Blu, realmente rappresentata sulla base immediatamente al di sotto dell'iscrizione, è μάρτυς del trionfo dell'auriga, ma Lisippo in persona, il famoso scultore, avrebbe dovuto essere ἐπί-

<sup>57</sup> “Sì, per te, Dulcizio, se fosse stato possibile, Valeriano, che era il capo del tuo esercito, avrebbe voluto far creare anche un'immagine dorata del tuo valore, perché sei un indistruttibile baluardo del buon governo. Ma ora ti ha fatto erigere in marmo davanti al bagno affinché la pietra rimanga quale testimone delle tue fatiche”.

<sup>58</sup> “Chi sei, caro giovane, con una traccia di barba sul mento?” ‘Straniero, sono Porfirio.’ ‘Qual è la tua patria?’ ‘La Libia.’ ‘E chi ti onora adesso?’ ‘Il sovrano, per l’abilità di condurre il cocchio.’ ‘Chi ne è testimone?’ ‘La fazione dei Blu.’ ‘Sarebbe stato opportuno per te, Porfirio, avere Lisippo, esperto scultore, quale testimone di successi tanto grandi.’ ”. Per la traduzione del secondo emistichio del verso 1 cfr. Marzi - Conca 2011, 549. Sulla forma dialogica del componimento cfr. Agosti 2010, 168.

<sup>59</sup> “La città ti celebra, carissimo, col bronzo, vergognandosi: avrebbe infatti voluto farlo con l’oro, ma guardò a Nemese. Se dunque la fazione dei Verdi, riconoscente, non smette di celebrare la tua consueta vittoria, Porfirio, tutti insieme sono per te statue viventi: e persino tutto l’oro risulta superfluo al loro confronto”.

μαρτυς della vittoria, naturalmente provvedendo a fissarla nel marmo<sup>60</sup>; il secondo<sup>61</sup>, pur non utilizzando la medesima espressione, mi sembra vada nella stessa direzione rispetto agli esempi precedenti: i tifosi dei Verdi saranno per Porfirio ἔμπνοα... ἀγάματα, statue mute ma vive, come viva e reale, agli occhi di chi guarda e legge, è la testimonianza resa dalle figure rappresentate negli altri componimenti.

In effetti tutto il complesso costituito dai basamenti istoriati delle statue degli aurighi e le relative epigrafi offre, per la giusta comprensione del nostro *API* 39 e del valore che ha in esso il catalogo del primo verso, una chiave di lettura privilegiata dal punto di vista iconografico. Riprendiamo il primo dei paralleli qui riportati, ossia *API* 353: l'iscrizione è racchiusa in alto dal bassorilievo raffigurante Porfirio in trionfo sulla sua quadriga e in basso dai tifosi del δήμος<sup>62</sup>, rappresentati in modulo inferiore rispetto alla figura del campione e disposti a fila in un unico registro, che acclamano e festeggiano la vittoria. È di nuovo Cameron ad aver notato<sup>63</sup> la somiglianza, anzi oserei dire quasi la completa sovrapposibilità, tra il bassorilievo in questione e quello che raffigura l'imperatore Teodosio, intento ad osservare dal κάθισμα le corse nell'Ippodromo, sulla base dell'obelisco di Thutmosi III che proprio l'imperatore Teodosio II fece erigere nella spina dell'Ippodromo intorno al 390 d.C.<sup>64</sup>. Basta passare dal lato est della base dell'obelisco, quella forse più significativa per il discorso che abbiamo appena fatto, a quello ovest per scoprire che, con la stessa identica tecnica figurativa sono rappresentati, in atto di sottomissione, una serie di barbari, presumibilmente Persia-

<sup>60</sup> Al. Cameron 1973, 152, ricorda che simili espressioni sono usate da Cristodoro nella sua ἔκφρασις delle statue dello Zeuxippo, cfr. *AP* 2.195 δεξιτερὴν δ' ἀνέτεινεν ἔην ἐπιμάρτυρα νίκης e 387 κηρὸν ἀνεπλάσσαντο, σοφῆς ἐπιμάρτυρα μολπῆς; in questo caso però la clausola, di sapore nonniano, non fa riferimento all'intera statua ma al gesto che essa compie, cfr. Tisconi 2000 *ad l.*, 168-169 e 245.

<sup>61</sup> L'epigramma sfrutta un altro τόπος classico delle epigrafi encomiastiche, quello del disprezzo nei confronti dell'oro, fittizia *recusatio* per giustificare il metallo meno nobile con cui era realizzata la statua del *laudandus* di turno: esempio di ciò ci è fornito ancora da Arabio in un distico sempre dedicato al prefetto Longino, *API* 314, a cui risponde, a mo' di gioco letterario, un altro dei poeti del *Κύκλος*, Macedonio, con *AP* 11.380 = 40 Madden; cfr. Jacobs 1802, 204; Al. Cameron 1973, 93 e 214-222; Madden 1995, 273-274.

<sup>62</sup> Il termine indica semplicemente, in quest'epoca e in questo contesto, la tifoseria, senza altre valenze geografiche o politiche: cfr. Al. Cameron 1976, 24-44; Dagron 2011, 135-147.

<sup>63</sup> L'unico prima di lui, come Al. Cameron stesso ricorda (1973, 16 n. 1), è stato Grabar 1957, 157.

<sup>64</sup> Cfr. Al. Cameron 1973, 12-13, 16 e 26: qui lo studioso propone una precisa ripresa del modello iconografico della base dell'obelisco nelle due basi dedicate all'auriga.

ni a giudicare dal copricapo, intenti ad offrire doni al sovrano<sup>65</sup>. Ancora barbari sottomessi ed offerenti, sistemati nel registro inferiore rispetto a quello centrale dove campeggia l'imperatore<sup>66</sup>, sono presenti nel celebre Avorio Barberini, uno dei dittici in avorio più caratteristici dell'arte del IV-V secolo d.C.<sup>67</sup>: in entrambi questi esempi le figurette dei barbari altro non sono se non quello che potremmo chiamare un 'catalogo visuale'<sup>68</sup>, così come nel primo verso del nostro epigramma ciascun barbaro, 'incastonato' nel suo metro, è citato, in conformità alla tradizione retorica dell'elogio, per incorniciare la figura di Longino e testimoniare visivamente la grandezza<sup>69</sup>. È infatti implicito, nell'uso che viene fatto in contesto epigrafico delle espressioni da noi analizzate, il contributo dato, sia dall'immagine che dal testo che l'accompagna, a rendere il concetto di testimonianza: la parola richiama, amplifica e chiarisce la rappresentazione, conferendole maggiore validità e potenza espressiva<sup>70</sup>. Questo rapporto indissolubile tra testo e immagine va costantemente tenuto presente nell'interpretazione di componimenti quali quello di

<sup>65</sup> In questo modo, nella base dell'obelisco di Teodosio, si concentrano i modi più caratteristici della rappresentazione del sovrano, l'idea della vittoria sia sui nemici sia nelle gare del circo; cfr. Ferris 2000, 146.

<sup>66</sup> Tutti dell'Est e, nell'ordine, da destra a sinistra, possiamo riconoscere, grazie ai loro attributi, Persiani e Indiani: ulteriore singolare coincidenza con la disposizione dei nomi nel nostro primo verso; cfr. Ferris 2000, 142.

<sup>67</sup> Cfr. Kitzinger 1995, 96-98. Sui dittici consolari, campo privilegiato in cui si standardizza lo schema iconografico di cui abbiamo detto, cfr. Delbrueck 2009.

<sup>68</sup> In accordo col principio dell' 'estetica visuale' che caratterizza il mondo tardoantico: vedi in proposito Agosti 2005. Ricordo qui che la linearità e lo schematismo di certe rappresentazioni sono propri dell'arte tardoantica, in contrapposizione al cosiddetto 'stile narrativo' della precedente arte imperiale, quale ritroviamo, ad esempio, nelle colonne coelidi traiana ed adrianea: cfr. Kitzinger 1995, 22-44; Elsner 2004, 275, che definisce l'arte tardoantica come qualcosa " 'in between', a set of visual practices which might explain an uncontested transformation between the kinds of representation favoured by Greco-Roman 'naturalism' and medieval 'schematism' ". Vedi anche *supra* (n. 21) l'osservazione di Mathisen 2011, 25, il quale si riferisce però ancora a contesti letterari.

<sup>69</sup> La stretta relazione tra il tipo di iconografia imperiale dell'Avorio Barberini e la retorica panegiristica non era certo sfuggito a Grabar 1936, 94-95; sulla stessa linea le osservazioni di Al. Cameron 1973, 35-36, sempre sui parallelismi tra le basi di Porfirio e la base dell'obelisco di Teodosio: "their one overriding purpose was to glorify their honorands. Their literary equivalent is the panegyric, and, like the panegyric, their method is not narrative but topical". Senza spingerci troppo oltre negli accostamenti, è bene però ricordare anche che, sempre in ambito artistico, conformemente all'idea dell'imperatore *imago Christi* tipica di quest'epoca (su cui cfr. Av. Cameron 1979, 3-35), l'iconografia del barbaro offerente è ripresa nelle rappresentazioni tardoantiche dell'adorazione dei Magi: cfr. Cumont 1932; MacCormack 1981, 66.

<sup>70</sup> Sullo stretto rapporto che si stabilisce, in epoca tardoantica, tra testo e immagine cfr. Cavallo 1994.

Arabio<sup>71</sup>, ed è ciò che ci permette di dare il giusto valore all'impiego della struttura catalogica all'interno di esso, la quale altrimenti rimarrebbe vittima di 'etichette' tradizionali che tolgono parte del suo senso originale. Non possediamo l'immagine di Longino che l'epigramma accompagnava, e si può anche obiettare che, come avviene in molti casi, essa fosse solo una statua del prefetto senza altre decorazioni accessorie: questo non priva di validità i paralleli iconografici che abbiamo riportato. Come già sottolineato a suo tempo da Averil Cameron<sup>72</sup>, nel caso degli epigrammisti del *Κύκλος* è fondamentale studiarne la produzione poetica all'interno del "lively background of contemporary inscriptional epigram against which their poems must be judged. There is all the time in their work a blend of the literary and the realistic, the conventional and the new". Se anche i barbari non fossero stati rappresentati insieme a Longino, il potere evocativo della parola scritta<sup>73</sup> poteva richiamare alla mente del lettore<sup>74</sup> immagini<sup>75</sup> come quelle che, da spettatore, era abituato a vedere, ad esempio, durante i trionfi celebrati nell'Ippodromo<sup>76</sup>. Come si vede a questo punto, molti degli elementi presenti nei testi che abbiamo preso in considerazione appartengono alla vita dell'Ippodromo, il cuore della Costantinopoli tardoantica<sup>77</sup>: qui trovano la propria consacrazione i concetti di vittoria e di potere legati all'imperatore nello svolgimento del cerimoniale e delle competizioni equestri. La popolazione della capitale poteva vedere concretamente processioni di barbari, come quella che si legge nel nostro epigramma, durante fondamentali occasioni di comunione sociale e di glorificazione della potenza del sovrano come i trionfi di successi militari. Ed è nell'Ippodromo che arte, intesa come allestimento di una rappresentazione simbolica, ed eloquenza, due dei pilastri della cultu-

<sup>71</sup> Cfr. Mango 1986, 24: "L'épigramme, conservée soit sur pierre, soit par voie de transmission manuscrite, n'est pas uniquement un texte littéraire. Elle est liée à un objet (statue, portrait) duquel elle ne doit pas être dissociée. D'ailleurs, pour bien interpréter le texte, il faut se faire une idée de l'ensemble concret auquel il était destiné".

<sup>72</sup> Cfr. Av. Cameron 1970, 18.

<sup>73</sup> È l'ἐνάργεια, caratteristica peculiare dei componimenti ecfastici: cfr. Webb 2009, 87-106.

<sup>74</sup> Stimolandone la φαντασία, su cui vedi Webb 2009, 107-130.

<sup>75</sup> Ed è esattamente anche questo il senso che il termine εἰκόν riveste nei lemmi planudei: per un bizantino εἰκόν sta a indicare l'immagine reale e quella mentale, che è, del resto, proprio ciò che viene creato tramite lo svolgimento dell'encomio: cfr. Maguire 1981, 10, il quale, nel suo studio sui rapporti tra arte ed eloquenza nel mondo bizantino, purtroppo non prende in considerazione l'encomio.

<sup>76</sup> Sulle caratteristiche del trionfo in quest'epoca cfr. McCormick 1993, 83-102.

<sup>77</sup> Sull'Ippodromo vd. ora Dagron 2011.



ra tardoantica, si fondono in uno dei modi più caratteristici di quest'epoca<sup>78</sup>: l'auriga vittorioso si fa simbolo della vittoria del sovrano, acclamare il proprio campione equivale a levare acclamazioni alla superiorità dell'imperatore<sup>79</sup>. Non è diverso il caso dell'encomio, per parole e immagini, riservato ad alti ufficiali che riportano un successo, considerati essi stessi una sorta di tramite per la gloria imperiale: anche Longino del resto trova la sua massima espressione e riceve l'elogio per la sua attività di διάκτορος del sovrano<sup>80</sup>.

Tornando agli epigrammi e al τόπος della 'testimonianza catalogica', vorrei concludere esaminando un esempio assai più tardo, che ne dimostra la continuità a Bisanzio. Nel 1025, al momento della morte, Basilio II il Bulgaroctono non viene seppellito nella basilica dei SS. Apostoli, come i suoi predecessori, ma nella chiesa di S. Giovanni Evangelista nei pressi dello Ἐβδόμων, e qui il suo epitafio viene ritrovato dai soldati di Michele VIII Paleologo nel 1260, durante la riconquista della capitale che pose fine alla parentesi del 'regno latino'<sup>81</sup>. Dopo l'apertura dominata da una classica *Priamel*, l'epitafio, così come ci è stato conservato da alcuni manoscritti di età paleologa, prosegue, come di consueto<sup>82</sup>, ricordando le imprese del defunto fino ai vv. 15-16:

καὶ μαρτυροῦσι τοῦτο Πέρσαι καὶ Σκύθαι,  
σὺν οἷς Ἄβασγος, Ἰσμαήλ, Ἄραψ, Ἰβήη<sup>83</sup>.

Lauxtermann, nel commentare recentemente il testo, ha definito interessante qui l'uso del verbo μαρτυρῶ in riferimento all'eredità politica di Basilio II,

<sup>78</sup> Cfr. MacCormack 1981, in particolare 62-89 dove si insiste proprio sull'immagine dei barbari sottomessi nella cerimonia dell'*adventus*, nell'arte e nella retorica panegiristica.

<sup>79</sup> Cfr. Al. Cameron 1973, 26: "There was indeed a sense in which it was felt that the Emperor shared in the triumphs of the charioteer. As we can see from the Book of Ceremonies, the victory of a charioteer would give rise to acclamations in honour of the Emperor as well as the charioteer."; cfr. ancora *ivi* 79 e 248-249. Sull'immagine dell' "imperatore-auriga", ricordata anche da Al. Cameron 1973, 26, cfr. Dunbabin 1982, 85-86 e, da ultimo, Dagron 2011, 241-251. Per contrasto ricordiamo che il classico grido di incitamento νίκα guidò la famosa rivolta del 532 contro Giustiniano partita proprio dall'Ippodromo, su cui cfr. Greatrex 1997; Dagron 2011, 163-169.

<sup>80</sup> Su διάκτορος, epiteto omerico di Hermes, cfr. Agosti 2003, 337-346 a Nonn. *Par. Jo.* 5.22.

<sup>81</sup> Cfr. Mercati 1921 e 1922; Asdracha 1992-93; Lauxtermann 2003, 236-238; Stephenson 2003, 49-51 e Stephenson 2005.

<sup>82</sup> L'epitafio prevede gli stessi τόποι del βασιλικός λόγος, cfr. Men. Rh. 2.418-422 Russell-Wilson.

<sup>83</sup> "... e sono testimoni di questo (*scil.* dei successi dell'imperatore) i Persiani e gli Sciti, e con essi gli Abasgi, gli Ismaeliti, gli Arabi e gli Iberi". Stephenson 2003, 49-50 e 2005, 232, sottolinea come, anche in questo caso, siano stati scelti dei nomi adattabili al metro; vedi *supra*, n. 9.

‘testimoniata’, anche in questo caso letteralmente, dai suoi nemici sconfitti<sup>84</sup>: interessante lo è di certo, ma non risulta più sorprendente alla luce dei precedenti che abbiamo mostrato. Se ci sia qui un preciso richiamo all’epigramma di Arabio possiamo solamente supporlo<sup>85</sup>, ma non si può non notare, anche in questo caso, l’impiego combinato di μαρτυρῶ col catalogo dei barbari. Ciò che appare chiaro è la peculiarità ormai assunta dall’accezione del verbo in questione in contesto epigrafico, che si delinea, come abbiamo visto, in epoca tardo-antica ed evidentemente diviene patrimonio dello stile epigrafico bizantino: del resto è proprio nella tarda antichità che inizia a formarsi la sensibilità estetica che caratterizza il Medioevo greco, e di questo l’epigramma di Arabio σχολαστικός è per noi un piccolo esempio.

<sup>84</sup> Cfr. Lauxtermann 2003, 238: “Interesting is also the verb μαρτυρῶ, which indicates that what we have here is the political ‘legacy’ of Basil II, to which his conquered enemies ‘testify’ by admitting their defeat and recognizing his overlordship”. Anche in questo caso non ci è rimasto il monumento funebre dell’imperatore, sulla fine del quale vedi Riccardi 2006, 121-122 e Stephenson 2005; un utile raffronto è però costituito da una rappresentazione dell’imperatore al f. 3<sup>r</sup> del Salterio gr. Z 17 della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, il cosiddetto ‘Salterio di Basilio II’: qui il sovrano è raffigurato coi nemici sconfitti prostrati ai suoi piedi, come vuole anche il poema introduttivo del Salterio stesso (un epigramma, nel senso bizantino del termine), cfr. Riccardi 2006, 107-110, diversamente da Stephenson 2001 e 2003, 51-62.

<sup>85</sup> Asdracha 1992-93, 313 ricorda che proprio questi due versi dell’epitafio richiamano un passo di Michele Psello, *Chron.* 1.8-12, “qui ne concerne pourtant pas les combats de l’empereur mais les richesses qu’il a thésaurisées”; la studiosa si dice anche favorevole all’ipotesi della paternità pselliana del componimento.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, canto quinto*, Firenze 2003.
- G. Agosti, *Immagini e poesia nella tarda antichità: per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e VI sec. d.C.*, in L. Cristante - A. Tessier (edd.), *Incontri Triestini di Filologia Classica IV*, Trieste 2005, 351-374.
- G. Agosti, *Saxa loquuntur? Epigrammi epigrafici e diffusione della paideia nell'oriente tardoantico*, "AnTard" 18, 2010, 163-180.
- M. G. Albiani - T. Heinze s.v. Iulianos 20 in *NP VI*, 1999, 16.
- C. Asdracha, *Inscriptions Byzantine de la Thrace Orientale et de l'Île d'Imbros (XIe-XVe Siècles. Supplement)*, "AD" 47-48, 1992-93, 309-316.
- R. Aubreton - F. Buffière, *Anthologie Grecque, II: Anthologie de Planude*, Paris 1980.
- B. Baldwin, *Leontius Scholasticus and His Poetry*, "Byzantinoslavica" 40, 1979, 1-12 = Id., *Roman and Byzantine Papers*, Amsterdam 1989, 367-378.
- H. Beckby, *Anthologia Graeca, I-IV*, München 1965-67<sup>2</sup>.
- B. Bleckmann s.v. *Marcellinus* 4 in *NP VII*, 1999, 848.
- S. Busch, *Versus balnearum: die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart 1999.
- Al. Cameron, *Porphyrus the Charioteer*, Oxford 1973.
- Al. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976.
- Al. Cameron, *Some Prefects Called Julian*, "Byzantion" 47, 1977, 42-64.
- Al. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993.
- Av. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970.
- Av. Cameron, *Corippus. In Laudem Iustini Augusti Minoris libri IV*, London 1976.
- Av. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, "P&P" 84, 1979, 3-35.
- Av. e Al. Cameron, *The Cycle of Agathias*, "JHS" 86, 1966, 6-25.
- G. Cavallo, *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, in AA.VV., *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1994, I 31-62.
- B. Croke, *Justinian's Bulgar Victory Celebration*, "Byzantinoslavica" 41, 1980, 188-195.
- F. Cumont, *L'Adoration des mages et l'art triomphal de Rome*, "MPAA", 1932, 81-105.
- G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique*, Paris 2011.

- E. Degani - T. Heinze, *s.v. Arabios Scholastikos* in *NP I*, 1996, 948.
- R. Delbrueck, *Dittici consolari tardoantichi*, Bari 2009.
- K. M. D. Dunbabin, *The Victorious Charioteer on Mosaics and Related Monuments*, "AJA" 86, 1982, 65-89.
- J. Elsner, *Late Antique Art: The Problem of Concept and Cumulative Aesthetic*, in S. Swain - M. Edwards (edd.), *Approaching Late Antiquity*, Oxford 2004, 271-308.
- W. Ensslin *s.v. Petrus 31* in *RE XIX 2*, 1938, 1323-1324.
- E. Ferris, *Enemies of Rome. Barbarians through Roman Eyes*, Stroud 2000.
- F. Fiori, *Epigrafi greche dell'Italia bizantina (VII-XI secolo)*, Bologna 2008.
- M. Fluss in *RE XIV 2*, 1930 *s.v. Marcellinus 6*, 1441-1442.
- I. G. Galli Calderini, *Un epigrammista del Ciclo di Agazia: Leonzio Scolastico*, in *Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, 253-281.
- A. S. F. Gow, *The Greek Anthology: Sources and Ascriptions*, London 1958.
- A. S. F. Gow - D. L. Page, *The Greek Anthology: The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, I-II, Cambridge 1968.
- A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin: recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Paris 1936.
- A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin: dossier archéologique*, Paris 1957.
- G. Greatex, *The Nika Riot: a Reappraisal*, "JHS" 117, 1997, 60-86.
- A. Gullo, *Un epigrammista del Ciclo di Agazia: Giuliano d'Egitto*, "Maia" 61, 2009, 345-347.
- F. Jacobs, *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae*, III 1, Lipsiae 1802.
- F. Jacobs, *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae*, III 3, Lipsiae 1814.
- G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878.
- E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making*, Cambridge 1995.
- D. Lassandro - G. Micunco, *Panegirici Latini*, Torino 2000.
- M. D. Lauxtermann, *What Is an Epideictic Epigram?*, "Mnemosyne" 51, 1998, 525-537.
- M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres*, I, Wien 2003.
- M. Marzi - F. Conca, *Antologia Palatina*, III: *libri XII-XVI*, Torino 2011.
- R. Mathisen, *Catalogues of Barbarians in Late Antiquity*, in R. Mathisen - D. Shanzer (edd.) *Romans, Barbarians and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham 2011, 17-32.
- R. C. McCail, *The Cycle of Agathias: New Identification scrutinized*, "JHS" 89, 1969, 87-96.
- S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Los Angeles 1981.

- J. A. Madden, *Macedonius Consul. The Epigrams*, Hildesheim-Zürich-New York 1995.
- H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.
- C. Mango, *Épigrammes honorifiques, statues et portraits à Byzance*, in *Ἀφιέρωμα στὸν Νίκο Σβορώνο I*, Rethymno 1986 = Id., *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, 23-35.
- M. McCormick, *Vittoria Eterna. Sovranità trionfale nella tarda antichità, a Bisanzio e nell'Occidente altomedievale*, Milano 1993.
- S. G. Mercati, *Sull'epitafio di Basilio II Bulgaroctonos*, "Bessarione" 25, 1921, 137-142 = Id., *Collectanea Byzantina*, Bari 1970, 226-231.
- S. G. Mercati, *L'epitafio di Basilio il Bulgaroctonos secondo il codice Modenese greco 144 e Ottoboniano Greco 324*, "Bessarione" 26, 1922, 220-222 = Id., *Collectanea Byzantina*, cit., 232-234.
- A. Nagl s.v. Longinus 5 in *RE XIII 2*, 1927, 1424.
- L. Pernot, *Les topoi de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur*, "REG" 99, 1986, 33-53.
- R. Reitzenstein, s.v. Arabios 3) in *RE II 1*, 1895, 363.
- L. Riccardi, *'Un altro cielo': l'imperatore Basilio II e le arti*, "RIA" 61, 2006 [2011], 103-145.
- L. Robert, *Hellenica IV. Épigrammes du Bas-Empire*, Paris 1948.
- M. Roberts, *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-London 1989.
- C. Roueché, *Written Display in Late Antique and Byzantine Cities*, in E. Jeffreys (ed.), *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, I, London 2007, 235-254.
- C. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity: The Late Roman and Byzantine Inscriptions*, revised second ed., 2004, <<http://insaph.kcl.ac.uk/ala2004>>.
- H. Schulte, *Julian von Ägypten*, Trier 1990.
- H. Schulte, *Die Epigramme des Leontios Scholastikos Minotauros*, Trier 2005.
- H. Schulte, *Paralipomena Cycli, Epigramme aus der Sammlung des Agathias*, Trier 2006.
- P. Stephenson, *Images of the Bulgar-slayer: three art historical notes*, "BMGS" 25, 2001, 44-68.
- P. Stephenson, *The Legend of Basil the Bulgar-slayer*, Cambridge 2003.
- P. Stephenson, *The Tomb of Basil II*, in L. M. Hoffman - A. Mochizadeh (edd.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden 2005, 227-238.
- G. Thiele s.v. Iulianus 6 in *RE X 1*, 1918, 12-13.
- F. Tinnefeld s.v. Longinus 2 in *NP VII*, 1999, 436.
- F. Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000.
- G. Viansino, *Agazia Scolastico. Epigrammi*, Milano 1967.

- T. Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968.
- R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham 2009.



Cristiano Berolli

MOTIVI POETICI NELL'ENCOMIO DI S. ANASTASIO  
DI GIORGIO DI PISIDIA

L'*Encomio di S. Anastasio* (qui *Enc. S. Anast.*) è un'opera in prosa attribuita a Giorgio di Pisidia, poeta di corte dell'imperatore Eraclio (610-641 d.C.) e diacono di S. Sofia, da tre dei quattro testimoni manoscritti che ce la tramandano. Fa eccezione, infatti, il codice *Berolinensis Philippicus graecus* 1458 (già *Claromontanus*), in cui si legge, nell'iscrizione: Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων ἐκκόμιον (*sic!*) εἰς τὸν ὁσιομάρτυρα Ἀναστάσιον. L'età venerabile del codice berlinese (IX-X secolo) e, soprattutto, la voce autorevole di Hermann Usener, che per primo pubblicò gli *Acti* in greco del martirio, hanno fatto per lungo tempo propendere gli studiosi per la paternità sofroniana<sup>1</sup>. Tuttavia, la notizia di *Suida* s.v. Γεώργιος (γ 170 Adler)<sup>2</sup>, la *dicendi festivitas atque ... verborum concinnitas* rilevate da Querci tanto nel testo prosastico quanto nei *Giambi* del Pisida<sup>3</sup>, e soprattutto le convincenti motivazioni storiche e filologiche addotte da Agostino Pertusi<sup>4</sup> non lasciano più dubbi sul fatto che proprio Giorgio sia l'autore dell'*Encomio*. Esso rappresenta un interessantissimo documento almeno su tre piani.

Innanzitutto, quello storico e sociale. Dal fatto che Modesto, vicario del patriarcato di Gerusalemme al tempo in cui si svolgono i fatti narrati, era invece defunto al tempo della stesura del testo, e dalla mancata menzione della *translatio* delle reliquie del santo dal monastero di S. Sergio presso Bethsaloe a Cesarea di Palestina e quindi nel monastero dell'abate Anastasio a Gerusalemme, è possibile datare con sicurezza l'opera tra il 17 dicembre

<sup>1</sup> Vd., tra gli altri, Nissen 1937 e soprattutto Krumbacher 1897, 190, dove le pagine su Sofronio sono però opera di Ehrhard: cfr. Pratsch 2003, 59 n. 1. Anche H. Delehaye, nella seconda edizione (1909) della *Bibliotheca hagiographica graeca*, n. 86, credeva che l'opera fosse stata scritta "a Sophronio... sub nomine Georgii Pisidae"; successivamente, la posizione dei Bollandisti è andata attenuandosi, vd. ora Halkin 1957, 27 n. 86: "Laudatio a Georgio Pisida (vel Sophronio Hierosolymitano)" etc.

<sup>2</sup> Γεώργιος, διάκονος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ χαρτοφύλαξ, τὸ ἐπικλην Πισίδης. Ἐξαήμερον δι' ἰάμβων εἰς ἔπη τρισχίλια. Εἰς Ἡράκλειον τὸν βασιλέα καὶ Εἰς τὸν κατὰ Περσῶν πόλεμον, ἔτι τε Ἀβαρικὰ καὶ καταλογάδην Ἐγκόμιον εἰς τὸν μάρτυρα Ἀναστάσιον.

<sup>3</sup> Vd. le sue osservazioni ripubblicate in *PG* 92, 1675-1676.

<sup>4</sup> Pertusi 1958, 7-25.



630 e il 2 novembre 631<sup>5</sup>. Inoltre, la recita da parte di Giorgio dell'*Encomio*, metafrasi dei primi *Atti* del martirio redatti nel 629<sup>6</sup> e portati a Costantinopoli ai primi di agosto dello stesso anno da Eraclio<sup>7</sup>, costituisce la prima e più importante testimonianza di un culto di S. Anastasio nella capitale<sup>8</sup>. Tale culto nacque sotto il patrocinio del committente e dedicatario dell'opera di Giorgio, il patriarca Sergio, in ottemperanza ad un progetto politico del βασιλεύς, che credo fosse quello di propagandare, dietro l'onore reso ad un martire, le vittorie dell'Impero cristiano sulla Persia<sup>9</sup>, come pure sugli Avari e sugli Slavi (come testimonierebbe l'installazione a Thessaloniki, seconda città dell'Impero, del culto di S. Demetrio)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Pertusi 1958, 23-24, a cui aggiungere adesso le osservazioni di Flusin 1992, II 316 n. 90.

<sup>6</sup> Anastasio subì il martirio il 22 gennaio del 628.

<sup>7</sup> Di ritorno dalla spedizione persiana che gli fruttò il recupero delle reliquie della Santa Croce. Dei movimenti degli *Acta martyrum* parla Musurillo 1976: 340: "It would appear then that in the East there was not the same sort of liturgical control over the texts of the martyrdoms; and if the Greek acts circulated extra-liturgically in a more select and intellectual milieu this might perhaps account for the higher degree of sophistication". Vd. in generale Hägg - Rousseau 2000, 17.

<sup>8</sup> Flusin 1992, II 381 e 389.

<sup>9</sup> Sulla rilevanza politica del culto dei martiri, oltre all'illuminante Haldon 1990, 361-362 ("The saints and martyrs and other divine intercessors about whom civic and local saints' cults proliferated played a double role. While they publicly evoked the heavenly sources of imperial authority, they served at the same time to represent a more immediate and tangible source of divine authority and grace"), significativi risultano anche Howard-Johnston 2002, 41, e van Ginkel 2002, 227-229. La propaganda politico-religiosa che faceva di Eraclio l'amico e salvatore dei Persiani cristiani è studiata in modo particolare da Watt 2002, 66-71; sulla restaurazione della Santa Croce come emblema della cristianizzazione della Persia, vd. Drijvers 2002, 184.

<sup>10</sup> Katsaros 1997, 181-182; *BS IV*, 556-565, in part. 559: "I *Miracula* indicano molti interventi da parte sua contro gli attacchi degli Avari e degli Slavi a partire dalla fine del sec. VI e fu probabilmente ciò che lo fece rappresentare come soldato. Le sue imprese furono dipinte sul muro della basilica che guardava lo stadio", alla fine del VII secolo, probabilmente in ricordo del soccorso prestato alla città di Thessaloniki in occasione di un'offensiva navale dei barbari nel 647 (*ODB I* 604). Vd. anche Hägg - Rousseau 2000, 19. Anche se non troverà l'accordo di Franz Alto Bauer, nella monografia di prossima pubblicazione sul culto di S. Demetrio, suscita tuttavia vivo interesse l'opinione di Velenis 2003 circa la composizione di alcuni mosaici della basilica di *Aghios Dimitrios*, risalenti al VII secolo, voluta dallo stesso Eraclio, che lo studioso vedrebbe rappresentato insieme ai figli nel pannello 'pre-absidale' sinistro, in ottemperanza alla prassi abituale di collaborazione tra committente ed artista (vd. al riguardo Maguire 1981, 7-8). Già a proposito del *Contra Severum*, Tartaglia 1998, 23 (con bibliografia), nota in generale che le raffigurazioni di Eraclio come intermediario tra cielo e terra rispondono ad un "importante principio della *Kaiserideologie* bizantina, vale a dire la legittimità dell'intervento imperiale anche nel campo assai delicato delle questioni teologi-

Sul piano più genericamente letterario, l'opera di Giorgio si inserisce nel quadro culturale dell'agiografia antiquaria all'epoca di Eraclio. I santi cessano di essere modelli applicabili di comportamento, per divenire meri oggetti di devozione<sup>11</sup>; e così l'agiografo è tenuto a dare importanza non tanto al protagonista della propria opera, quanto piuttosto alla 'maniera' di trattarlo<sup>12</sup>. Inoltre, il bisogno di preservare il passato, per rinnovare un futuro che si indovina minato da una certa insicurezza spirituale, si riflette nel proliferare, nel VII secolo, di *metafrasi* ed opere agiografiche di rifacimento<sup>13</sup>, tra le quali si possono elencare almeno:

- le traduzioni in siriano ed armeno di *Atti apocrifi*<sup>14</sup>;
- le 'pre-metaphrastic collections' in mano a Giovanni Elemosiniere, allo stesso Anastasio Persiano<sup>15</sup>, ed a Gregorio di Agrigento<sup>16</sup>;

che" (vd. anche Olster 1996, 99, e, per la "liturgification of court ceremony", Haldon 2002, 14).

<sup>11</sup> Aigrain 2000, 123; Delehaye 1927, 61; Delehaye 1966, 133.

<sup>12</sup> Aigrain 2000, 139: "à l'époque de la renaissance carolingienne et à d'autres moments où l'on a tenu aux qualités de forme d'un beau langage, des textes jugés barbares ont été refaits pour être mis en accord avec une syntaxe plus correcte ou une morphologie plus classique, *meliori stylo*". Ulteriore bibliografia è raccolta da Haldon 1990, 427 n. 48.

<sup>13</sup> Tra le tre componenti dell'ideologia imperiale cristiana del VII secolo, Haldon 1990, 362, segnala "the theory of imperial rule based on the concept of renewal", seguito da Olster 1996, 101, e Drijvers 2002, 186-188, mentre Av. Cameron 1992 parla diffusamente di una "redefinition of knowledge". Persino la liturgia, alla quale si iniziarono a redigere commenti proprio nel VII secolo (Av. Cameron 2008, 142), conobbe un convinto innovatore nel patriarca Sergio, nel tentativo, secondo Kaegi 2003, 125, di porre rimedio ad un "need for spiritual enrichment in a moment of crisis". Sul diffuso clima di instabilità del periodo, offrono penetranti osservazioni Rapp 1995, 44; Beck 1981, 168 e soprattutto, in riferimento all'operazione agiografica di Giorgio di Pisidia, Whitby 1998, 251 e 269, e Whitby 2003, 186: "What the citizens of Constantinople needed in the 620s was not so much precise historical narrative as morale-boosting assurances that their leaders would not let them down. These the Demosthenes of the seventh century was well equipped to provide". In generale, sul ruolo di Giorgio nell'ottica della *renovatio imperii* intesa come reazione in positivo al timore per la fine del regno stesso, vd. Tartaglia 1998, 10, e Reinink 2002, 82-84.

<sup>14</sup> Johnson 2006, 108. Vd. Hägg - Rousseau 2000, 23: "The increasing presence of this culture outside biblical or talmudic literature does not represent a *democratizzazione*, to use the paradigm made familiar by Santo Mazzarino, but rather a blurring of earlier distinctions that had been artificially sharpened by the rivalry between Rome and Persia" (con bibliografia).

<sup>15</sup> Rapp 1995, 34.

<sup>16</sup> Alcuni passi al riguardo, tratti dalla *Vita* dedicatagli da Leonzio igumeno del monastero di S. Saba a Roma, sono raccolti da Ehrhard 1937-52, I 19-20 n. 4.

- l'opera omiletica dell'arcivescovo Giovanni di Tessalonica, "based on, or even in parts copied from, the *First Book of the Miracles of Saint Demetrios*"<sup>17</sup>;
- le *metaphraseis* di autori attivi anche come biografi di santi contemporanei, tra i quali spicca la *Vita* di Giovanni Elemosiniere di Leonzio di Neapoli, "who completed and downgraded the original account by John Moschus and Sophronius"<sup>18</sup>;
- la *Vita* anonima di S. Gerasimo, "qui n'est guère qu'une imitation, ou plutôt un centon de Cyrille de Scythopolis, et qui ne tarde guère à s'enrichir d'un passage du *Pré spirituel*"<sup>19</sup>;
- l'operato di alcuni monaci palestinesi per donare "une forme à leurs yeux plus commode", dopo la presa di Gerusalemme da parte dei Persiani nel 614, a testi come i *Sacra Parallela* (da cui poi a sua volta Giovanni Damasceno elaborerà, nell'VIII secolo, il suo *Florilegio*)<sup>20</sup>, o le *Pandette* di Antioco di S. Saba<sup>21</sup>.

Terzo, infine, il piano poetico. Giorgio appartiene alla schiera di poeti che scrivono anche in prosa, come nel secolo precedente Agazia<sup>22</sup>, o la "tradizione di poesia neoplatonica, di cui purtroppo abbiamo solo sparsi lacerti"<sup>23</sup>, e nel VII secolo Sofronio di Gerusalemme.

<sup>17</sup> Katsaros 1997, 182 (vd. *supra*, n. 10). La stessa chiesa di *Aghios Dimitrios* a Thessaloniki, già capolavoro tardoantico per l'impiego di *spolia*, danneggiata da un incendio tra il 629 ed il 634, fu immediatamente restaurata ed ornata di mosaici nello stile artistico costantinopolitano (*ODB* I, 604). Di altri rinnovamenti architettonici nel VII secolo parla Brandes 2002, 39.

Sul contesto geografico di diffusione delle raccolte di *Miracoli*, tra VI e VII secolo, vd. Av. Cameron 1991, 211-214, con ampia bibliografia.

<sup>18</sup> Rapp 1995, 35-36. Uno stile "spiccatamente retorico" (Av. Cameron 2008, 154) caratterizza, ad esempio, anche la *Vita* di san Simeone il Folle dello stesso Leonzio.

<sup>19</sup> Flusin 1992, II, 48.

<sup>20</sup> Cavallo 1995, 18-19; per il VII secolo come "golden age" dei *florilegia*, vd. Av. Cameron 1991, 208; Av. Cameron 1992, 254-255, 267-268.

<sup>21</sup> Flusin 1992, II, 51-52; Hatlie 2002, 205-208; Wilson 1988, 92, 96: "Le *Pandette* di Antioco [...] sono un compendio di un certo numero di scritti patristici del primo periodo e contengono frammenti di scrittori cristiani del primo periodo le cui opere non sono giunte complete fino a noi; così forse l'autore ne aveva copie a disposizione a S. Saba".

<sup>22</sup> Vd. Av. Cameron 1970, 58.

<sup>23</sup> Tramandati essenzialmente dalla *Vita di Isidoro* di Damascio, e studiati da Agosti 2009 nell'ottica del dialogo costante tra retorica e poesia caratteristico della tarda antichità. Il ruolo centrale che può aver giocato la città di Alessandria all'interno di questo panorama, è messo bene in luce dallo studio di Fournet 2007; cfr. anche Cavallo 1995, 15-17. Nella Costanti-

Cercherò di mettere in evidenza alcune espressioni dell'*Encomio* che ci lasciano intravedere il “poetic achievement” di Giorgio<sup>24</sup>, tralasciando naturalmente le ovvie riprese interne all’opera poetica pisidiana.

1. Al cap. 11 Flusin degli *Atti antichi*, a seguito della dichiarazione di Anastasio di voler divenire monaco, Elia, sacerdote della Chiesa della S. Anàstasis a Gerusalemme, presenta *immediatamente* il futuro martire a Giustino, superiore del monastero dell’abate Anastasio. Ora, tra la risposta del neoconvertito e la partenza della coppia, il metafraste inserisce un lungo periodo sulla ‘scintilla celeste o impulso sovrumano’ accesi nel cuore del Persiano, *Enc. S. Anast.* 11.9-12 Flusin:

“Ὀλος γὰρ ὦν τὸ πρὶν σαρκικός, ὅλος ἐγεγόνει πνευματικός,  
καὶ βίου παλινωδῖαν ἐκρούετο καὶ ταῖς ἔμπροσθεν ἀντεστρα-  
τεύετο πράξεσιν· ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ σπινθήρ τῆς θεοσεβείας ἐγ-  
κρύφιος ἐγεγόνει πυρσὸς κατ’ ὀλίγον γυμνούμενος.

Oltre al ricordo di Gr. Naz. *Or.* 43.17, p. 160 Bernardi οὗτος δεύτερος ἡμῖν τῆς φιλίας οὐκέτι σπινθήρ, ἀλλ’ ἤδη πυρσὸς ἀνάπτεται περιφανῆς καὶ ἀέριος<sup>25</sup>, val la pena osservare la caratura poetica della *iunctura*. È incerto se la forma aggettivale, cara a Giorgio<sup>26</sup>, risulti dalla lettura di Phld. *AP* 5.124.4 = *GPh* 3221 (16.4 Sider) πῦρ ... ἐγκρύφιον (a proposito del fuoco

nopoli del VII sec. d.C., il ‘messaggio alessandrino’ sarà stato mediato dal medico e filosofo Stefano, invitato nella capitale dallo stesso Eraclio, sul quale vd. *ODB* III 1953; Kennedy 1983, 273-274; Brandes 2002, 28 n. 97; Tartaglia 1998, 10 n. 3, 35-36; Chuvin 2012, 140, 145. Di un “ultimo ellenismo metropolitano” con protagonista Stefano, parla Cavallo 1995, 14. In generale, sui rapporti di interscambiabilità tra poesia e retorica, e sull’opinione che, proprio a partire dall’ambito retorico, l’encomio in prosa sia stato l’erede naturale di quello in versi, esiste un’ampia bibliografia: Norden 1986, 88; Kennedy 1983, 28; Hudson 1961, 369; Pernot 1993, 638; Russell 1998, 23-24; per Giorgio, vd. soprattutto Tartaglia 1998, 36.

<sup>24</sup> Felice definizione di Frenzo 1984. Sulla funzione di citazioni e/o allusioni a passaggi poetici nella prosa epidittica, vd. Russell 1998, 39, 43-44, 49; Hunger 1969-70, 29.

<sup>25</sup> Su questo ed altri passi dell’*Orazione funebre per Basilio*, permeati dalle riflessioni di Gregorio sull’amicizia, offre penetranti osservazioni Børtnes 2000. La metafora luminosa della ‘scintilla’, di ascendenza gnostica e neoplatonica, sarà giunta ai Cappadoci (cfr. e.g. Gr. Nyss. *Virg.* 10.1, p. 372 Aubineau τὶς γὰρ ὀλίγῳ σπινθήρι προσεικάζει τὸν ἥλιον;), e forse a Giorgio, per il tramite di Origene, come già rilevato nel bell’articolo di Tardieu 1975, 249 n. 34.

<sup>26</sup> Cfr. *Enc. S. Anast.* 13.7 Flusin τὸ ἐγκάρδιον νόσημα, 17.5 Flusin ἐγκαρδίως ed il titolo *Εἰς ἐγκόλπιον εἰκονισμὸν* dell’*epigr.* 83 Tartaglia.

d'amore), o sia piuttosto ispirata, oltre che da una serie di passi biblici<sup>27</sup>, dal sintagma ἔγκρυφον ... πῦρ in Nonn. *D.* 37.68<sup>28</sup>.

2. Al termine del triplice interrogatorio, a Cesarea di Palestina, da parte del *marzban*, il santo è in carcere. Un altro prigioniero di religione ebraica ha una visione angelica: durante la notte, nella cella del Persiano,

θεωρεῖ αἰφνίδιον τινὰς λευχειμονοῦντας εἰσελθόντας διὰ τῆς  
θύρας τῆς φυλακῆς καὶ κυκλώσαντας τὸν μακάριον, οἷς καὶ  
ἱκανὸν συνεξέλαμψεν (*Act.* 26.2-4 Flusin).

Nel passo corrispondente dell'*Encomio* (28.10-13 Flusin), si legge:

ἐώρα λευχειμονοῦσαν πληθὺν δίκην στεφάνης κυκλωσαμένην  
τὸν μάρτυρα, τῷ τε κάλλει τῆς θεᾶς καὶ τῷ λαμπρῷ τῆς στολῆς  
ἐξαστράπτουσαν καὶ τῆς χορείας τῷ σχήματι τὴν νίκην μνην-  
ουσαν<sup>29</sup>.

Ben più di Gr. Naz. *Carm.* 1.2.9.142 (Palla - Kertsch 1985, 95) κάλλεσιν ἀστράπτουσαν, Giorgio mantiene qui inalterato un sintagma poetico attestato unicamente in Triph. 103 ὡς ὁ μὲν ἐξήστραπτε φόβῳ καὶ κάλλει πολλῶ (descrizione del cavallo di legno). La forma attiva ἐξήστραπτε in Trifiodoro, restituita da Schaefer 1808, è stata accolta nel testo delle edizioni di Weinberger 1896, Mair 1928 e Gerlaud 1982. Il ppf. medio ἐξήστραπτο del testo tradito è conservato invece da Livrea 1982, il quale, nei lavori preparatori all'edizione, lo aveva già difeso ad oltranza, vuoi in seguito alla prima collazione, da lui stesso eseguita, dello *Yalensis* 255 (poi **Y** = *ex Phillipps* 6435 in Livrea 1982), uno dei mss. descritti "direttamente o indirettamente" dall'iparchetipo β<sup>30</sup>, vuoi nell'ottica di una nuova descrizione del codice *Parisinus gr.* 2600 (poi **P** in Livrea 1982), più confacente ai "moduli oggi canonici"

<sup>27</sup> Sider 1997, 122, fa notare che l'aggettivo in Filodemo non è da considerarsi un vero e proprio *hapax legomenon*, per il fatto che "later writers use the adj. to describe bread cooked 'hidden' in ashes, i.e., = classical ἔγκρυφίας (sc. ἄρτος). (And ἔγκρυφία is the Septuagint's word for bread/cake, e.g. *Gen.* 18.6, *Ex.* 12.39)".

<sup>28</sup> Vd. Frangoulis 1999, *ad l.*, p. 113.

<sup>29</sup> Il verbo ἐξαστράπτειν era impiegato per indicare particolare lucentezza già nei Settanta: cfr. *Da.* (LXX) 10.6, *Ez.* 1.4, 7, *Na.* 3.3, dove però non risulta mai associato al concetto di κάλλος. Delle "(often literally) scintillating qualities of the subjects of their biographical sketches", a proposito degli scrittori di collezioni biografiche, parla Cox Miller 2000, 209-214.

<sup>30</sup> Livrea 1978a, 499 (= 1991, II 393).

rispetto a quella del Boissonade<sup>31</sup>; va detto, tuttavia, che il verbo al medio non si legge altrove<sup>32</sup>. Credo che l'*Encomio* di Giorgio, se unito alla notizia, riportata da Dubielzig 1996, *ad l.*, pp. 142-143, di un *ἐξαστράπτει* accolto da Leone Allacci<sup>33</sup> nel testo di Const. VII Imp. V. *Basil. Mac.* (= *Thphn. Cont.* 5) 84, p. 326.2-4 Bekker (*PG* 109, 341B) ὁ ... ὄροφος ... *ἐξαστράπτει κάλλεσιν* (prove, evidentemente, del persistere della sola forma attiva), possa lasciar pensare ad un errore nell'archetipo del testo di Trifiodoro, senza bisogno di esitare, con Nachtergaele, "sur le bien-fondé de certaines corrections modernes"<sup>34</sup>.

3. Al capitolo successivo, ci viene descritto l'operato del prigioniero-spettatore ebreo. Egli cerca disperatamente, ma invano, di render partecipe della visione angelica un terzo recluso di fede cristiana,

τὸν πλησίον αὐτοῦ κοιμώμενον, ὃς ἦν Χριστιανός, ἄρχων  
Σκυθοπόλεως (*Act.* 26.11-12 Flusin).

Ora, la metafrasi si mantiene molto vicina alla *Vorlage*, cfr. *Enc. S. Anast.* 29.1-2 Flusin:

*Σύγκλινον* τοίνυν ἔχων Χριστιανὸν Σκυθοπόλεως ἄρχοντα.

Il dato rilevante è l'impiego del termine *σύγκλινον*, attestato soltanto da un lemma dell'*Onomasticon* di Polluce (6.12), che costituisce il fr. 623 K.-A. di Menandro: ὁ δὲ παρακατακείμενός τιμι συμπότης συγκλίτης, παρακλίτης

<sup>31</sup> Livrea 1978b, 66 (= 1991, II 416).

<sup>32</sup> Vd. Gerlaud 1982, *ad l.*, p. 117.

<sup>33</sup> Allatius 1653, 144. È molto probabile che, diversamente dall'*editio princeps* di Combefis del 1685 e da quella di *PG* 109, 15A-500C, basate sul solo *Vat. Barb. gr.* 232 (un apografo del XVII secolo), Leone Allacci avesse modo di lavorare sul codice *Vaticanus* 167 (vergato non più tardi del secondo decennio dell'XI secolo), entrato tra l'aprile del 1455 ed il 18 giugno 1475 in Vaticana e finito in Francia sotto Napoleone. In effetti, nella prefazione alla sua edizione del *Theophanes continuatus* nel *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, I. Bekker (1838, VI) lamentava ancora l'impossibilità di disporre del prezioso manoscritto, ben consapevole del fatto che "hoc ipso codice ante Holstenium Leo Allatius usus Basillii Macedonis vitam in Symmictis suis Coloniae a. 1653 protulerat"; per un punto della situazione, vd. adesso Serventi 2001.

<sup>34</sup> Nachtergaele 1985, 368. Circa le difficoltà nella ricostruzione dello stemma trifiodoreo, lo stesso Livrea 1982, XVIII, fa notare come "de archetypi ipsius siglo, quid in universum significare possit, controversias acerrimas virorum eruditorum existere non est qui ignoret, cum alii littera quadam (ex. gr. ω) nihil nisi codicum consensum designari velint, alii vero codicum ipsum e quo ceteri pendeant eo siglo indicari autument".

σύγκλινον δὲ Μένανδρος λέγει. L'uso di parole rare nel Pisida è già stato analizzato da Pertusi, che così concludeva (1959, 40: corsivo mio):

“Occorre dunque limitare l'esemplificazione a parole molto rare, le quali, appunto per la loro rarità o per la peculiarità della loro provenienza, possono testimoniare a favore di una certa cultura del nostro poeta. Nulla impedisce, ben inteso, che certe parole siano pervenute al nostro poeta attraverso dei lessici atticistici, ma se anche così fosse – *e si può avere qualche dubbio* – esse dimostrerebbero sempre nel nostro poeta degli interessi culturali che vanno al di là di quelli di un semplice versificatore”.

4. Il confratello gerosolimitano di Anastasio, insieme ai cristiani del luogo che lo hanno ospitato a Bethsaloe, dopo che il santo ha subito il martirio, e che il suo corpo decapitato è stato gettato in una sorta di fossa comune, si recano a recuperare la salma; cfr. *Act.* 39.7-9 Flusin:

Καὶ τῇ ἐπιούσῃ νυκτί, λαβὼν μεθ' ἑαυτοῦ ὁ ἀδελφὸς τῆς μονῆς τοῦ μάρτυρος τοὺς παῖδας τῶν υἰῶν τοῦ Ἰεσδὶν καὶ τινὰς μοναχοὺς τῶν ἐκεῖσε, ἦλθεν συστῆλαι τὸ σῶμα τοῦ ἀγίου.

Giorgio parafrasa così, *Enc. S. Anast.* 44.1-2 Flusin:

Ἐπεὶ δὲ νύξ παρῆν καὶ καιρὸς θεοφιλοῦς ἐγχειρήσεως καὶ κλοπῆς εὐσεβοῦς *περιστέλλαι ταφήν* τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος, ὁ τῆς μονῆς ἀδελφὸς τῶν Ἰεσδὶν οἰκετῶν αὐτόθεν τινὰς καὶ ὁμοτρόπους τὴν ἄσκησιν προσλαβόμενος τῷ τόπῳ παρίσταται,

inserendo nel testo uno stilema di chiara provenienza alessandrina: Call. *Iamb.* 4, fr. 194.41 Pf. [τά]φ[ω] περιστέλλει[v]. Ora, in *Hex.* 37-38 τομωτάτω / ... ξίφει e, soprattutto, in *Pers.* 3.275 ὃς πρὸς τὸ θνήσκειν εὐρέθι *τομώτερος*, il Pisida aveva già dimostrato la propria dimestichezza col componimento callimacheo, riprendendone la *vox poetica* τομός<sup>35</sup>. In epoca cristiana, prima del Nostro, riprese dal IV *Giambo* si attestano unicamente in

<sup>35</sup> V. 30 κῆπος οὐ τομ[όν], e in Callimaco anche fr. 220 Pf. (sempre dai *Giambi*) e *Del.* 94 ἀλλ' ἔμπης ἐρέω τι τομώτερον ἢ ἀπὸ δάφνης; vd. Kerkhecker 1999, 92 n. 44. Va notato, tuttavia, che la lettura alla base di *Hex.* 37-38 sarà stata ben più probabilmente NT *Ep. Hebr.* 4.12 ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, già rilevato d'altronde nell'ampia serie di paralleli a Call. *Del.* 94 da Mineur 1984 *ad l.*, p. 126.

Clem. Al. *Str.* 5.8.48<sup>36</sup>, mentre prima del XII secolo, quando Teodoro Prodromo ne sarà probabile lettore, il *Nachleben* bizantino dei carmi giambici del Cireneo<sup>37</sup> rimane tutto sommato oscuro, cosicché il contributo di Giorgio merita di essere sottolineato.

Al termine di questo breve *excursus*, tre sono le conclusioni che mi sentirei di trarre, e che andranno unite a quanto già noto dall'esame delle opere poetiche di Giorgio.

(a) Tra i modelli poetici rilevati, in ben tre casi si tratta di autori di epoca ellenistica: Filodemo, Menandro e Callimaco. Possiamo immaginare che la lettura sia avvenuta all'interno di quel "paradiso terrestre" che fu, nel VII secolo, la biblioteca patriarcale di Costantinopoli, diretta da Sergio<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Vd. A. Cameron 1995, 170 nn. 143-144, e Pontani 2011, 102.

<sup>37</sup> Vd. soprattutto De Stefani - Magnelli 2011, 562-564, a proposito di Teodoro e di un epigramma scritto per una raccolta tardoantica o bizantina di testi callimachei (test. 23 Pf.), che tra le opere non menziona i *Giambi*. Sull'effettiva diffusione della poesia del Cireneo tra XII e XIII secolo (Tzetzze e Michele Coniata), vd. Wilson 1988, 89; Av. Cameron 2008, 180.

<sup>38</sup> Vd. in generale Pontani 2011, 114: "Like Sappho and Menander, Callimachus is one of those authors whose books still circulated in the sixth or seventh century AD but then apparently – and quite surprisingly – disappeared"; Wilson 1988, 89: "Menandro probabilmente sopravvisse fino al VI o VII secolo, ma difficilmente dopo questa data". Da Wilson 1983, 60, si ricava che, con ogni probabilità, nella biblioteca di Sergio lavorò, oltre all'anonimo autore del *Chronicon Paschale* (Brandes 2002, 19) anche Teofilatto Simocatta, "the only Greek historian to quote Callimachus" (Pontani 2011, 103). Soprattutto, nell'*epigr.* 106 Tartaglia di Giorgio, si parla, ai vv. 8-9, di "spine in mezzo alle rose", che potrebbero far riferimento, come è stato notato (Tartaglia 1998, 35-36 e 501 n. 107), "alla presenza di libri di autori dell'antichità classica, testi anch'essi non ortodossi, ma, se adoperati con la sapiente cautela del credente in Cristo, capaci pur essi di dare un buon frutto; piace pensare che proprio fra i libri di questa biblioteca il Pisida abbia trovato la materia prima per perfezionare e completare la propria preparazione culturale, sulla quale avrà potuto verosimilmente influire (...) anche l'insegnamento laico di un maestro come Stefano di Alessandria". Credo che una simile interpretazione possa essere corroborata dal fatto che già in Gregorio di Nazianzo la metafora delle rose e delle spine era impiegata per definire la letteratura pagana, per cui vd. Norris 1984. Inoltre, sull'immagine letteraria dell'"irrigatore di spine", in aggiunta ai poemi del Pisida sul patriarca Sergio, Whitby 1998, 266-269 segnala l'interessante Ven. Fort. *Carm.* 5.2.21-43 a Martino vescovo di Galizia, sul quale offre preziose indicazioni Reydellet 1998, *ad l.*, p. 165: "Fortunat applique aux hérétiques ce que Paul disait des païens greffés sur le tronc d'Israël. Cette transposition est intéressante du point de vue idéologique en ce qu'elle révèle une analogie entre le rapport Israël/païens convertis du temps de Paul, et le rapport Ecclesia(*verus Israel*)/hérétiques ariens". Sui rapporti tra Stefano di Alessandria e Teofilatto Simocatta, vd. Av. Cameron 1991, 221. Sull'importanza della biblioteca fondata dal patriarca Sergio, all'epoca del quale vi fu anche composta una copia del *Nuovo Testamento*, vd. Wilson 1988, 86-



(b) Per mantenere la propria prosa fedele ai dettami artistici della retorica<sup>39</sup>, si può notare come, da un lato, per certi recuperi lessicali inusitati, Giorgio non disdegna il ricorso ad onomastici atticistici o ad etimologici di vario genere<sup>40</sup> (con buona pace di Pertusi); dall'altro, si impegni, in un sapiente gioco di scatole cinesi, a riprendere brani di letteratura dalla particolare rilevanza stilistica e, in certo senso, poetologica, quali il XXXVII canto delle *Dionisiache* di Nonno<sup>41</sup>, o addirittura lo "stile retorico ed ampolloso tipico della poesia encomiastica e cortigiana di ambiente alessandrino" che caratterizzava il IV *Giambo* callimacheo<sup>42</sup>.

(c) Simili riprese permettono adesso di smentire le affermazioni di Nissen circa la scarsa epicità del dettato del poeta<sup>43</sup>. Anche sforzandosi di dar ragione alle conclusioni tratte da Pertusi, il quale rilevava la modestia o, al contrario, l'eccesso di retorica del tono epico pisidiano<sup>44</sup>, non si potrà negare che la consolidata consuetudine letteraria nel cui solco si colloca l'opera di Giorgio

87. Il clima intellettuale creatosi intorno al Patriarcato costantinopolitano del VII secolo, "the turning-point between a classical and a mediaeval age", è approfondito con ampia bibliografia in Whitby 1998, 248.

<sup>39</sup> Al riguardo, basti ancora citare il monumentale capitolo su "I postulati della prosa d'arte greca" in Norden 1986, 60-73.

<sup>40</sup> Cfr. *Enc. S. Anast.* 20.5-6 Flusin εἰ γὰρ τὸ χεῖρε δῆσας τὴν κεφαλὴν τῆ γῆ προσκατέκλινεν, in cui Giorgio impiega una forma verbale attestata unicamente in un *interpretamentum* esichiano (Hsch. π 3693 Hansen προσβαλοῦ· προσκατακλίθητι). Se Hunger 1969-70, 32, calcola che nei lessici bizantini furono incluse circa 2500 glosse attiche "from older dictionaries", bisogna altresì ricordare, a proposito del *Nachleben* dei *Giambi* di Callimaco, il ruolo di primo piano di Teone di Alessandria (I sec. a.C./I sec. d.C.), autore di un commento (*Et. Gud.* p. 239.18 De Stefani = Call. fr. 555 Pf.), epitomato nel V sec. d.C. da Oro nel *Περί ἔθνικῶν*, a sua volta fonte per l'*Etymologicum Genuinum* e per Stefano di Bisanzio (cfr. Call. *Aet.* fr. 42 Pf. = 49 Massimilla), su cui vd. Pontani 2011, 107.

<sup>41</sup> Vd. Agosti 2004, 669-675: "È senz'altro il canto delle *D.* in cui l'imitazione omerica è praticata nel modo più vicino possibile all'originale, tanto che si è parlato di 'imitazione servile' ... una sorta di *officina* della riscrittura omerica, quasi in certi punti una parafrasi ... Un esercizio destinato ai lettori colti, capaci di cogliere ogni sfumatura della sapiente riscrittura di Omero, di godere di ogni agnizione di lettura e di apprezzare le piccole differenze, il sapiente e tempestivo ricorso ad altre fonti".

<sup>42</sup> Sul suo impiego metaletterario, vd. Lelli 2004, 47-82. Su Callimaco, in generale, vd. De Stefani - Magnelli 2011, 562: "prose writers sometimes try to make their orations or their letters more glamorous by inserting into them a brief quotation from his works".

<sup>43</sup> Nissen 1940, 313, dove è proposto un paragone addirittura con il *Chronicon Paschale*, "dessen Schilderung der gesamten Belagerung überhaupt trotz der Prosa weit epischer ist als die des Georgios".

<sup>44</sup> Pertusi 1959, 48.

è ancora quella “*variatio in imitando*” praticata già da Trifiodoro<sup>45</sup> e rinnovata, tramite l’adozione del verso giambico, dallo stesso Giorgio, sulla scorta dei prologhi premessi ai poemi esametrici a partire dal VI secolo<sup>46</sup>.

Partendo da quest’ultima osservazione, mi piace terminare ricordando che uno studio epocale di Alan Cameron si arrestava proprio alla figura di Giorgio, con un certo imbarazzo se collocare un simile poeta ancora nel solco dell’ultimo movimento intellettuale pagano, quello appunto degli *Wandering Poets*, oppure già nel clima culturale cristiano e bizantino<sup>47</sup>. Sulla base di quanto qui rilevato, a me sembra che, senza eccessi di visioni classicistiche e senza tentativi forzati di vedere l’innovazione anche laddove essa non si trova, quello che possiamo fare sia soltanto gustare la ricercata operazione artistica di un simile poeta da *border line*<sup>48</sup>, in una prospettiva che sia rigorosamente sincronica e che tenga sempre a mente la brillante lezione di Rapp 1995, 44:

“It is not surprising that our first indications of a feeling of distance from the saints of old, coupled with the ardent desire to render them more accessible, date from this period. For this was a time of immense political upheaval, resulting in personal angst and spiritual insecurity. It was also a time of remarkable artistic proliferation, the swansong, so to speak, of the ancient world. The reign of Heraclius thus once again appears as a pivotal period in the transition from the Ancient to the Medieval World”.

<sup>45</sup> Gerlaud 1982, 37; Livrea 1973-74, 217 (= 1991, II 382).

<sup>46</sup> Sull’impiego del trimetro giambico, favorito dall’uso, invalso soprattutto a cominciare dal VI secolo, di premettere ai poemi esametrici un prologo in versi giambici, vd. Tartaglia 1998, 10-13; Frenzo 1984, 163; Viljamaa 1968, 94-97; A. Cameron 1965, 482: “The iambic trimeter on the other hand could be easily adjusted to suit Byzantine pronunciation by regulating the number of syllables and making the stress accents occupy the position of the original long syllables – some quantitative iambic lines indeed automatically fulfilled these requirements – and it is not surprising that a metre so convenient to the new pronunciation should eventually begin to supplant the hexameter as the metre of elevated poetry”. Da qui alla prosa il passo sembra davvero breve.

<sup>47</sup> Cameron 1965, 482.

<sup>48</sup> Così anche Whitby 2002, 172-173.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- B. Acosta-Hughes - L. Lehnus - S. Stephens (edd.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden-Boston 2011.
- G. Agosti, *Nonno di Panopoli, Le Dionisiache*, III (canti XXV-XXXIX), Milano 2004.
- G. Agosti, *La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Per un'analisi della biografia poetica tardoantica*, "CentoPagine" 3, 2009, 30-46.
- R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes. Son histoire*, Bruxelles 2000.
- L. Allatius (Allacci), *ΣΥΜΜΙΚΤΑ, sive opusculorum, Graecorum et Latino-rum, vetustiorum ac recentiorum, libri duo*, edente, nonnullis additis, Bertoldo Nihusio, Coloniae Agrippinae 1653.
- H. G. Beck, *Il millennio bizantino*, ed. it. a cura di E. Livrea, Roma 1981.
- I. Bekker, *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, Bonnae 1838.
- Bibliotheca Sanctorum*, Romae 1961-2000 (= BS).
- J. Børtnes, *Eros Transformed: Same-Sex Love and Divine Desire. Reflections on the Erotic Vocabulary in St. Gregory of Nazianzus's Speech on St. Basil the Great*, in Hägg - Rousseau - Høgel 2000, 180-193.
- W. Brandes, *Heraclius between Restoration and Reform. Some Remarks on Recent Research*, in Reinink - Stolte 2002, 17-40.
- A. Cameron, *Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt*, "Historia" 14, 1965, 470-509.
- A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton 1995.
- Av. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970.
- Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-London 1991.
- Av. Cameron, *Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefinition*, in J. Fontaine - J. N. Hillgarth (edd.), *The Seventh Century. Change and Continuity*, London 1992, 250-276.
- Av. Cameron, *I bizantini*, Bologna 2008.
- G. Cavallo, *Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente tra i secoli VII e VIII*, "ByzZ" 88, 1995, 13-22.
- P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, ed. it. a c. di F. Cannas, con una nota di G. Agosti, Brescia 2012.
- P. Cox Miller, *Strategies of Representation in Collective Biography. Constructing the Subject as Holy*, in Hägg - Rousseau - Høgel 2000, 209-254.

- H. Delehayé, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927.
- H. Delehayé, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966.
- C. De Stefani - E. Magnelli, *Callimachus and Later Greek Poetry*, in Acosta-Hughes - Lehnus - Stephens 2011, 534-565.
- J. W. Drijvers, *Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology*, in Reinink - Stolte 2002, 175-190.
- U. Dubielzig, *Τριφιοδώρου Ἰλίου ἄλωσις. Triphiodor: Die Einnahme Ilioms*, Tübingen 1996.
- A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III, Leipzig 1937-1952.
- B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, I: *Les textes*, II: *Commentaire: Les Moines de Jérusalem et l'Invasion Perse*, Paris 1992.
- J. L. Fournet, *L'Enseignement des Belles-Lettres dans l'Alexandrie antique tardive*, in T. Derda - T. Markiewicz - E. Wipszycka (edd.), *Alexandria. Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, Warsaw 2007, 97-112.
- H. Frangoulis, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, XIII (chant XXXVII), Paris 1999.
- J. D. C. Frendo, *The Poetic Achievement of George of Pisidia*, in A. Moffatt (ed.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra 1984, 159-187.
- J. D. C. Frendo, *History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the "Histories" of Theophylact Simocatta*, "DOP" 42, 1988, 143-156.
- J. Gascou, *Sophrone de Jérusalem. Miracles des Saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)*, Paris 2006.
- B. Gerlaud, *Triphiodore. La Prise d'Ilium*, Paris 1982.
- F. Gonnelli, *Il De vita humana di Giorgio Pisida*, "BollClass" 12, 1991, 118-138.
- F. Gonnelli, *Giorgio di Pisidia. Esamerone*, Pisa 1998.
- T. Hägg - P. Rousseau, *Introduction: Biography and Panegyric*, in Hägg - Rousseau - Høgel 2000, 1-28.
- T. Hägg - P. Rousseau - C. Høgel (edd.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000.
- J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990.

- J. F. Haldon, *The Reign of Heraclius. A Context for Change?*, in Reinink - Stolte 2002, 1-16.
- F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I: Aaron-Ioannes Baptista, Bruxelles 1957.
- P. Hatlie, *A Rough-Guide to Byzantine Monasticism in the Early Seventh Century*, in Reinink - Stolte 2002, 205-226.
- J. Howard-Johnston, *Armenian Historians of Heraclius. An Examination of the Aims, Sources and Working-methods of Sebeos and Movses Daskhurantsi*, in Reinink - Stolte 2002, 41-62.
- H. H. Hudson, *Rhetoric and Poetry*, in R. F. Howes (ed.), *Historical Studies of Rhetoric and Rhetoricians*, Ithaca-New York 1961, 369-379.
- H. Hunger, *On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature*, "DOP" 23-24, 1969-70, 15-38.
- S. F. Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Cambridge Mass.-London 2006.
- W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.
- V. Katsaros, *Literary and Intellectual Life in Byzantine Thessaloniki*, in I. K. Hassiotis (ed.), *Queen of the Worthy: Thessaloniki, History and Culture*, II: *Art and archaeology, education and culture*, Thessaloniki-Paratiritis 1997, 178-213.
- G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983.
- A. Kerkhecker, *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford 1999.
- K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur, vom Justinian bis zu Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, zweite Aufl. bearb. unter Mitwirkung von A. Ehrhard - H. Gelzer, München 1897.
- E. Lelli, *Critica e polemiche letterarie nei Giambi di Callimaco*, Alessandria 2004.
- E. Livrea, *Tryphiod. v. 582 W.*, "MCr" 8-9, 1973-74, 216-218 = Id. 1991, II 381-383.
- E. Livrea, *Un nuovo codice di Trifiodoro*, in *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, Milano 1978a, 499-508 = Id. 1991, II 393-399.
- E. Livrea, *Verso una nuova edizione di Trifiodoro*, "SCO" 28, 1978b, 49-68 = Id. 1991, II 401-417.
- E. Livrea, *Triphiodorus. Ilii excidium*, Leipzig 1982.
- E. Livrea, *Studia Hellenistica*, I-II, Firenze 1991.
- H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.
- A. W. Mair, *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, London-Cambridge Mass. 1928.
- W. H. Mineur, *Callimachus. Hymn to Delos*, Leiden 1984.

- H. Musurillo, *Christian and Political Martyrs in the Early Roman Empire: a Reconsideration*, in D. M. Pippidi (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Bucaresti-Paris 1976, 333-342.
- G. Nachtergaele, rec. a Gerlaud 1982 e Livrea 1982, "AC" 54, 1985, 367-370.
- T. Nissen, *Sophronios-Studien*, I 1: *Das Enkomion auf den Märtyrer Anastasios*, "ByzZ" 37, 1937, 66-85.
- T. Nissen, *Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike*, "Hermes" 75, 1940, 298-325.
- E. Norden, *La prosa d'arte antica, dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza*, ed. it. a c. di B. Heinemann Campana - G. Calboli - S. Mariotti, I-II, Roma 1986.
- F. W. Norris, *Of Thorns and Roses: The Logic of Belief in Gregory Nazianzen*, "ChHist" 53, 1984, 455-464.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, I-III, New York-Oxford 1991 (= ODB).
- D. Olster, *From Periphery to Center: The Transformation of Late Roman Self-Definition in the Seventh Century*, in R. W. Mathisen - H. S. Sivan (edd.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, 93-102.
- R. Palla - M. Kertsch, *Gregor von Nazianz. Carmina de virtute Ia/Ib*, Graz 1985.
- L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I: *Histoire et technique*, II: *Les valeurs*, Paris 1993.
- A. Pertusi, *L'Encomio di S. Anastasio martire persiano*, "AB" 76, 1958, 5-63.
- A. Pertusi, *Giorgio di Pisidia. Poemi*, I: *Panegirici epici*, Ettal 1959.
- F. Pontani, *Callimachus Cited*, in Acosta-Hughes - Lehnus - Stephens 2011, 93-117.
- T. Pratsch, *Exploring the Jungle: Hagiographical Literature between Fact and Fiction*, in Av. Cameron (ed.), *Fifty Years of Prosopography. The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond*, Oxford-New York 2003, 59-94.
- C. Rapp, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, "ByzF" 21, 1995, 31-44.
- G. J. Reinink, *Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius*, in Reinink - Stolte 2002, 81-94.
- G. J. Reinink - B. H. Stolte (edd.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Leuven-Paris-Dudley, VA 2002.
- M. Reydellet, *Venance Fortunat. Poèmes*, II: livres V-VIII, Paris 1998.

- D. Russell, *The Panegyrist and Their Teachers*, in M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 1998, 17-50.
- G. H. Schaefer, *Τρυφιοδώρου Ἰλίου Ἔλωσις. Ilii excidium*, Lipsiae 1808.
- S. Serventi, *Il Vat. gr. 167, testimone della Continuatio Theophanis, e i marginalia di un anonimo lettore bizantino*, "Aevum" 75, 2001, 267-302.
- D. Sider, *The Epigrams of Philodemos*, New York-Oxford 1997.
- M. Tardieu, *ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, "REAug" 21, 1975, 225-255.
- L. Tartaglia, *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino 1998.
- H. Usener, *Acta M. Anastasii Persae*, Bonnae 1894.
- J. J. van Ginkel, *Heraclius and the Saints. The 'Popular' Image of an Emperor*, in Reinink - Stolte 2002, 227-240.
- G. Velenis, *Σχόλια σε δύο ψηφιδωτές επιγραφές του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, "Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας" 24, 2003, 27-44.
- T. Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968.
- J. W. Watt, *The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources*, in Reinink - Stolte 2002, 63-79.
- W. Weinberger, *Tryphiodori et Colluthi Carmina*, Lipsiae 1896.
- M. Whitby, *Defender of the Cross: George of Pisidia on the Emperor Heraclius and his Deputies*, in M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 1998, 247-273.
- M. Whitby, *George of Pisidia's Presentation of the Emperor Heraclius and his Campaigns. Variety and Development*, in Reinink - Stolte 2002, 157-173.
- M. Whitby, *George of Pisidia and the persuasive word: words, words, words...*, in E. Jeffreys (ed.), *Rhetoric in Byzantium*, Newcastle-upon-Tyne 2003, 173-186.
- N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983.
- N. G. Wilson, *Le biblioteche nel mondo bizantino*, in G. Cavallo (ed.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma-Bari 1988, 79-111.

## ABSTRACTS

Valentina Cecchetti, *La presenza di Atena in Orph. Arg. v. 31*

The ‘opus-catalogue’ at the beginning of the *Orphic Argonautica* (ll. 8-46) is one of the most interesting and complex parts of this late, anonymous poem. The paper offers a detailed analysis of the problematical text of line 31, discussing previous scholars’ emendations and trying to provide new solutions in accordance with the basic plot of the section.

Nicola Zito, *Due note al testo del Peri katarchôn di Massimo*

The high textual quality of *Laurentianus gr. 28.27*, the only medieval manuscript preserving Maximus’ astrological poem *Περὶ καταρχῶν*, has never been appreciated as it deserves. This paper discusses two passages of the poem (vv. 280-2 and 293-6) whose text was unduly altered by the latest editor, and stresses that a new edition of *Περὶ καταρχῶν* will have to be based on a reevaluation of the *paradosis*.

Lucia Maddalena Tissi, *Un oracolo tratto da Porfirio nella Teosofia di Tubinga (§ 27 Erbse = I 24 Beatrice)*

In the *Tübingen Theosophy* some oracles are ascribed to pagan gods, other to pagan poets and philosophers. This paper discusses the oracle 27 Erbse (I 24 Beatrice: from Porphyry’s *De philosophia ex oraculis haurienda*), examining its literary and poetical roots, and investigates its relationship with the following commentary (28 Erbse = I 25 Beatrice), which is due not to the Neoplatonic philosopher, but to the later Christian editor of the *Theosophy*.

Sara Lanna, *L’Inno a Iside di Mesomede. Osservazioni sui vv. 9-10*

The initiation to Isis’ mysteries consisted in a symbolic journey to Hades, where the initiated arrived to the goddess’ presence and then saw the sun—both Apuleius’ *Metamorphoses* and other Isiac texts document that. The present paper offers a textual and exegetical analysis of the central section of the hymn to Isis ascribed to Mesomedes, whose lines 9-10 apparently refer to the very same ritual.

Idalgo Baldi, *Sinesio e le sue sorelle: ancora su Hymn. 7.29-32*

Syn. *Hymn. 7.29-30*, a passage providing important biographical data, has already been investigated by most scholars dealing with the poetic *corpus* of the North African bishop: yet its exact meaning remains puzzling. This paper discusses previous interpretations of these lines and earlier attempts to restore their text, and suggests a new conjecture to solve the problems concerning the identity of Synesius’ relatives mentioned there.



Francesco Valerio, *Agazia e Callimaco*

Agathias' fondness for the poetry of Callimachus is well known, and has been noticed many times in the scholarly debate. The present contribution, through a collection and evaluation of the relevant passages in Agathias' work (the epigrams as well as the *Histories*), aims to both point out some new instances and help towards a better appreciation of Agathias' multi-faceted exploitation of Callimachean poetry.

Arianna Gullo, *Tre epigrammi di Giovanni Barbucallo* (AP 9.425-427)

This paper concerns three epigrams of John the Barbucallus, a poet from the *Cycle*, dealing with the terrible earthquake of AD 551 which completely destroyed Berytus. The work focuses on the way in which John mingled rhetorical aspects of the complaint for ruined cities with sepulchral *topoi* such as the address to the passerby. A critical edition of the poems is provided, and attention is paid to their style and vocabulary, as well as to their relationship with the Greek literary heritage—in particular, with the epigrammatic tradition and Nonnus' *Dionysiaca*.

Federica Giommoni, *La testimonianza catalogica dei barbari: tra retorica e iconografia*

In both Imperial panegyric literature and Late Antique epigraphy, lists of subdued barbarians were a well established device to celebrate the Emperor's victories. This paper discusses the exploitation of such a rhetorical τόπος in an epigram from the *Cycle* of Agathias (Arabijs, *API* 39: probably a real inscription), re-reading the 'witness' motif of eulogistic epigram in the light of the visual meaning of the witness borne by barbarians in contemporary works of art dedicated to the Emperor.

Cristiano Berolli, *Motivi poetici nell'Encomio di S. Anastasio di Giorgio di Pisidia*

This paper aims to recognize "the poetic achievement" (to use the paradigm made familiar by J. D. C. Frendo) of Emperor Heraclius' court poet, George of Pisidia, within the *Encomium of St. Anastasius*, his only prose work based on the *Acts* of the Saint's martyrdom. A detailed analysis dwells over the function, both literary and liturgical, of the text; the metaphrastic technique, involving a skilful reuse of classical models; and the series of poetic motifs George employs to shape his 'art prose'.

## INDICE DEI PASSI DISCUSSI

- Acta Anastasii*  
 26 F.: 158-159  
 39 F.: 160
- Aelius Aristides  
 19.1: 114
- Agathias  
*AP* 4.3.89-92 = 2.43-46 V.: 94  
 5.237 = 86 V.: 93  
 5.263 = 85 V.: 99-100  
 5.280 = 77 V.: 98-99  
 5.282 = 78 V.: 89-90  
 5.289 = 89 V.: 94-96  
 5.294 = 90 V.: 102-104  
 5.299 = 75 V.: 90 n. 12  
 6.41 = 65 V.: 96  
 6.76 = 25 V.: 93  
 7.204 = 35 V.: 102 n. 55  
 7.583 = 69 V.: 97-98  
 7.589 = 10 V.: 97-98  
 9.662 = 48 V.: 92 n. 22  
 10.66 = 57 V.: 90-91  
 11.354 = 95 V.: 92-93, 102  
 11.379 = 99 V.: 90  
*APL* 109 = 34 V.: 96  
*hist.* 2.3.6-7: 91 n. 19  
 2.30.3: 93 n. 26
- Alcaeus Messenius  
*AP* 7.247: 122
- anonymi  
*AP* 9.524: 74  
*APL* 63: 140-141  
 344: 142-143  
 353: 139-140, 143  
 354: 142-143  
*Ep. Gr.* 905 K.: 141  
 epitaph. Basilii II: 146-147  
*SGO* 02/09/09: 141-142  
 04/02/06: 141  
 tab. in "ZPE" 145, 67 ss: 16 n. 12
- Antipater Sidonius  
*AP* 9.151: 120
- Apollonides  
*AP* 9.422: 117-118
- Arabius Scholasticus  
*APL* 39: 135-147
- Asclepiades  
*AP* 7.145 = 29 S.: 115
- Barbucallus  
*AP* 9.425: 112-118  
 9.426: 112, 118-123  
 9.427: 112, 123-126  
 9.594: 128  
 9.628-629: 128-130  
*APL* 38: 110
- Calcidius  
*in Tim.* 132 W.: 48, 53
- Callimachus  
*Aet.* fr. 1.5-6 Pf. = M.: 88-90  
 fr. 24 Pf. = 26 M.: 96  
 fr. 63 Pf. = 162 M.: 97 n. 39  
 fr. 75 Pf. = 174 M.: 99-100  
 fr. 178 Pf. = 89 M.: 94-96  
*Coma Berenices* → Catullus  
*Ap.* 105: 96  
*Cer.* 102: 90  
 114-115: 91  
*Del.* 112: 91-92  
 129-130: 94  
 226-227: 93  
*ep.* 2 Pf.: 93  
 17 Pf.: 97-98  
 23 Pf.: 92-93  
 25 Pf.: 98-99  
 46 Pf.: 99  
*Hec.* fr. inc. 159 H.: 97  
*Ia.* fr. 191.69-71 Pf.: 102  
 fr. 194.41 Pf.: 160-161
- Catullus  
 66.13-14: 102-104  
*Corpus Hermeticum*  
 fr. 23 N.-F.: 53-54  
 24.5 N.-F.: 53

- Crinagoras  
*AP* 9.283: 139
- Euripides  
*Cret. fr.* 472 Kn.: 21 n. 27  
*Hel.* 1301-1307: 16 n. 13  
*Tr.* 1291-1293: 115 n. 22
- Georgius Pisida  
*enc. S. Anast.* 11 F.: 157-158  
                   20 F.: 162 n. 40  
                   28 F.: 158-159  
                   29 F.: 159-160  
                   44 F.: 160-161  
*epigr.* 106 T.: 161 n. 38
- Gregorius Nazianzenus  
*carm.* 1.1.6: 55  
           1.1.7: 54-55  
           1.2.3.95 ss.: 55  
           1.2.9.142: 158  
*or.* 43.17: 157
- Hedylus  
*AP* 5.199: 103-104
- Homerus  
*Od.* 17.219-222: 91
- Lactantius  
*div. inst.* 5.2.4-11: 38
- Leontius Scholasticus  
*APL* 37: 140
- Lycophron  
 196-198: 72 n. 32
- Marius Victorinus  
*adv. Ar.* 4.5: 55-56  
           4.11: 56
- Maximus, *Περὶ καταρχῶν*  
 280-282: 29-32  
 293-296: 32-33
- Menander  
 fr. 623 K.-A.: 159-160
- Mesomedes  
*hy.* 5.9-10: 67-76
- Minucius Felix  
*Oct.* 26.11: 47
- Nonnus  
*D.* 20.397: 91-92  
           37.68: 158  
           41.143-150: 121
- Orphica*  
*Arg.* 7-32: 13-14  
           31: 11-25  
 fr. 691 B.: 60
- Ovidius  
*Fast.* 1.259: 102 n. 56
- Paulus Silentarius  
*S. Soph.* 224-225: 94 n. 27
- Philodemus  
*AP* 5.13 = 9 S.: 89-90  
           5.124 = 16 S.: 157-158
- Porphyrus  
*Aneb.* 1.4a-b S.: 51  
*Christ. fr.* 76 H.: 52  
*Marc.* 21: 51  
 fr. 285 S.: 51-52  
           293 S.: 52  
           314 S.: 58-59  
           323-324 S.: 58  
           325 S.: 39, 41-50, 57-58
- Proclus  
*in Remp.* II p. 255 K.: 48  
*in Tim.* I p. 341 D.: 48  
           III p. 140 D.: 48  
           III p. 165 D.: 48  
           III p. 262 D.: 48
- Synesius  
*ep.* 55: 83-84  
           75.1: 81  
*hy.* 2.200-207: 46  
           7.29-32: 79-85
- Theosophia Tubingensis*  
 27 E.: 39, 41-50, 57-58  
 28 E.: 43-44, 58-60  
 29 E.: 61  
 85 E.: 38
- Triphiodorus  
 103: 158-159

## INDICE DELLE COSE NOTEVOLI

- agiografia del VII secolo: 155-156  
Anastasio, santo: 153-154  
angelologia (pagana, giudaica, cristiana): 46-60  
Atena e suoi culti: 15-25  
Athelê/Persefone: 15-16  
barbari sottomessi: 135-138  
Barbucallo, grafia e origine del nome: 126-128  
Berito: 111-112, 118-119, 121, 125  
Callimaco, fortuna in età bizantina: 160-161  
callimachismo: 88, 100-101  
cauterio: 32-33  
*Ciclo* di Agazia: 87, 109, 145  
Costantino Cephalas: 129-130  
Costantinopoli, biblioteca patriarcale: 161  
divinità:  
  eliaca o ignea: 46, 56, 60, 71-72, 74-76  
  trascendente: 44-45  
epigrammi:  
  celebrativi: 135-147  
  funerari/epidittici: 112-115, 126  
  rapporto con le arti figurative: 143-146  
  sugli aurighi: 139, 142-143  
  sulle città distrutte: 112 n. 14, 115-116, 119-121  
Iside e suoi culti: 66-67, 69-76  
lingua e stile:  
  aggettivi in -οεις: 31  
  catalogo: 135-138, 144-147  
  parole ed espressioni greche:  
    ἄδ' ἐγώ e simili: 114-115  
    ἀεθλοσύνη: 103-104  
    αἰθερόεις: 30-32  
    ἀρέινος: 18-19  
    γεγαῶσαι/γεγάσι: 49-50  
    γνωτᾶν/γνωτῶν συνωρίδα: 80, 83-85  
    ἐγκρύφιος πυρσός e simili: 157-158  
    ἐτέων δεκάς: 88-89  
    κάλλει ἐξαστράπτειν: 158-159  
    λείψανα φωτῶν: 122  
    μάρτυρές εισι: 138-143  
    πῦρ Ἴαιδος: 69-73  
    πυρόεντι σιδήρω: 32-33  
    σύγκλινος: 159-160  
    ταφῆ περιστεῖλαι: 160-161  
  sintassi irregolare: 91  
  stilemi della poesia epigrafica: 88  
  stilemi della poesia funeraria: 114-118, 121-122, 124  
  stilemi poetici in prosa: 157-163  
misterici, riti: 69-71, 74-76  
*Oracoli caldaici*: 41-42, 46  
oracoli teosofici: 37-40, 60-61  
orfica, letteratura: 11-14, 17, 22, 60  
Pleiadi: 30  
Prassidice/Persefone: 23-24  
quercia sacra: 19  
Sinesio e suoi familiari: 79-85  
testimonianza, motivo della (μάρτυρές εισι e simili): 138-143, 146-147



## INDICE DEL VOLUME

Gli autori	3
Daria Gigli Piccardi - Enrico Magnelli <i>Le ragioni di un convegno</i>	5
Valentina Cecchetti <i>La presenza di Atena in Orph. Arg. v. 31</i>	11
Nicola Zito <i>Due note al testo del Perì katarchôn di Massimo</i>	29
Lucia Maddalena Tissi <i>Un oracolo tratto da Porfirio nella Teosofia di Tubinga (§ 27 Erbse = I 24 Beatrice)</i>	37
Sara Lanna <i>L'Inno a Iside di Mesomede. Osservazioni sui vv. 9-10</i>	65
Idalgo Baldi <i>Sinesio e le sue sorelle: ancora su Hymn. 7.29-32</i>	79
Francesco Valerio <i>Agazia e Callimaco</i>	87
Arianna Gullo <i>Tre epigrammi di Giovanni Barbucallo (AP 9.425-427)</i>	109
Federica Giommoni <i>La testimonianza catalogica dei barbari: tra retorica e iconografia</i>	135
Cristiano Berolli <i>Motivi poetici nell'Encomio di S. Anastasio di Giorgio di Pisidia</i>	153
Abstracts	169
Indice dei passi discussi	171
Indice delle cose notevoli	173
Indice del volume	175

