

I POEMETTI DEL *CODICE BODMER* E IL LORO RUOLO NELLA STORIA DELLA POESIA TARDOANTICA

Gianfranco AGOSTI

Quindici anni dopo la *Visione di Doroteo*, la pubblicazione dei papiri Bodmer XXX-XXXVII porta alla nostra conoscenza l'intero *Codice delle Visioni* e apre di fatto un nuovo capitolo nella storiografia letteraria tardoantica. Oggetto di una serie di contributi di natura critico-testuale, metrica o di interpretazione puntuale¹, piuttosto che di caratterizzazione storico-letteraria², la *Visione* era comunque subito apparsa un testo di notevole importanza per la conoscenza di un periodo cruciale come il IV secolo: così Jean-Michel Carrié non ha esitato a ricordare «le poème mystique anonyme de *La Vision de Dorotheos*», accanto alle nuove epistole e ai nuovi sermoni agostiniani e agli *Hermeneumata* di Sponheim, fra i testi che hanno rinnovato l'interesse e la conoscenza della tarda antichità³. In un lavoro di qualche anno fa, scritto assieme a Fabrizio Gonnelli⁴, avevo cercato di considerare la prassi metrica della *Visione* nell'ambito della più generale evoluzione dell'esametro dei poeti cristiani greci. Avendo potuto vedere i testi inediti grazie alla cortesia di André Hurst, potei constatare che i nuovi poemetti presentavano una prosodia, una versificazione e una lingua assai simili a quelle della *Visione*, cosicché ai fini di una tassonomia storiografica era necessario attendere la pubblicazione dell'intero codice. Adesso è dunque possibile cercare di

¹ Indicazioni bibliografiche in Agosti 1996-97. Sui nuovi poemetti alcune precisazioni sono offerte da E. Magnelli, *Sui nuovi poemetti del 'Codice delle Visioni' (PBodmer 31,43.62; 32,15; 35,64-65)*, «ZPE» 132 (2000) 153-156. I titoli dei poemi sono abbreviati secondo le indicazioni di Hurst-Rudhardt 1999, 2; i numeri in neretto fra parentesi quadre rimandano all'appendice di testi di riferimento.

² Nei lavori più generali sulla poesia tardoantica, o nelle storie letterarie la *Visione* è stata poco considerata, tranne alcune eccezioni, come C. Moreschini/E. Norelli, *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina* (Brescia 1999) 314, che invece le dedicano un breve paragrafo.

³ J.-M. Carrié-A. Rousselle, *L'Empire Romain en mutation des Sévères à Constantin 192-337* (Paris 1999) 22.

⁴ Agosti-Gonnelli 1995.

delineare il ruolo che il *Codice delle Visioni* occupa nell'ambito della produzione letteraria tardoantica⁵, indicando soprattutto le direzioni in cui l'indagine a mio avviso dovrebbe muoversi.

I. *La poesia in Egitto. Il sorgere della poesia cristiana in metri classici*

Il primo punto da considerare è che, ancora una volta, abbiamo a che fare con poesia proveniente dall'Egitto, cioè dal paese che è, per fattori socio-culturali e per il prestigio ininterrotto della tradizione greca, la patria di molta parte della poesia tardoantica. La passione degli Egiziani per la poesia, così icasticamente descritta da Eunapio (τὸ δὲ ἔθνος ἐπὶ ποιητικῇ μὲν σφόδρα μαίνοντα⁶), trovò piena soddisfazione grazie al fiorire nel IV e nel V secolo di una intensa attività poetica, soprattutto ad Alessandria e nella Tebaide, che culmina con l'opera di Nonno e di coloro che ne hanno seguito le orme metriche e stilistiche⁷. Buona parte della poesia egiziana si caratterizza come pagana (Trifiodoro, Claudiano, Pallada, Pamprepio, molti dei minori *wandering poets*) o almeno dedita

⁵ Sottoscrivo appieno le osservazioni di G. Dorival, *Existe t'il une recherche proprement littéraire dans le domaine de l'antiquité tardive?*, «Topoi» 4 (1994) 651-669, distanziandomene però laddove non si fa menzione della poesia, che – seppur quantitativamente minoritaria – è uno dei settori della cultura greca tardoantica in cui le ricerche condotte con nuova attenzione darebbero i risultati auspicati dallo stesso Dorival. Il fatto è che manca ancora per la *pars Orientis* un lavoro simile a quello compiuto per la poesia latina da Roberts 1989; per un approccio estremamente simpatico alla poetica 'antico-bizantina' vd. Averincev 1988.

⁶ Eun. VS 10,7,12, p. 78,25-27 Giangrande (a proposito di Eusebio di Alessandria κατὰ ρητορικὴν ἔξαρκεῖ τοσοῦτον εἶπεν ὅτι ἦν Αἰγύπτιος. τὸ δὲ ἔθνος ἐπὶ ποιητικῇ μὲν σφόδρα μαίνοντα, ὁ δὲ σπουδαῖος Ἑρμῆς αὐτῶν ἀποκεχώρηκεν: cfr. J. Gascou, *La vie intellectuelle alexandrine à l'époque byzantine (IV^e-VII^e siècles)*, in: *Actes du XXX^e Congrès International de l'Association des Professeurs de Langues Anciennes de l'Enseignement Supérieur* (Mulhouse 1998) 41-48. L'osservazione è peraltro meno priva di implicazioni di quanto si pensi: sarà un caso che sia introdotta a proposito di Eusebio (un cristiano?) e dopo le topiche osservazioni sulla *perfidia* degli Egiziani? Queste osservazioni sull'uso interessato della retorica (= poesia) ricordano le lamentele sulla decadenza della poesia espresse da Giuliano all'inizio del *Misopogon*, che inducono l'imperatore a scrivere poesia giambica ... in prosa (su ciò rimando a G. Agosti, *Late Antique Iambics and iambikè idéa*, in: A. Aloni/A. Barchiesi/A. Cavarzere (edd.), *Iambic Ideas. Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, Lanham-Boulder-New York-London 2001, 217-254).

⁷ Per un panorama della poesia egiziana in età tardoantica vd. Cameron 1965; Cameron 1970, 4 sgg. (con bibl.), Bowersock 1992, 87-107; per la poesia e la cultura panopolitana cfr. Cameron 1982, 218-221; Ph. Rousseau, *Pachomius* (Berkeley-Los Angeles-London 1985) 164 n. 64; Livrea 1989, 19 n. 2; Martin 1996, 665; A. Martin-O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666) (Berlin-New York 1999) 45-46.

a soggetti mitologico-politici, letteristici, comunque legati alla cultura classica⁸. Benché il rapporto dei cristiani con la *paideia* classica dopo la svolta costantiniana⁹ sia stato senz'altro meno problematico, per quanto riguarda la poesia in metri e forme classiche (*in primis* quella epica), l'Egitto finora si configurava per tutto il IV secolo come una zona di forte continuità con il passato, tanto da avvalorare in qualche modo l'equazione poesia pagana = resistenza al cristianesimo.

Il generale atteggiamento cristiano verso la poesia, opposto a quello così appassionato degli Egiziani, giustificava questa visione. Ancora Gregorio di Nazianzo, ad esempio, si è sentito in dovere più volte di giustificare la sua attività poetica, privilegiandone (almeno a livello teorico) la funzione pedagogica¹⁰, evidentemente per tutelarsi contro le resistenze di molti ambienti ecclesiastici: queste sono riassunte emblematicamente in una epistola di Nilo di Ancira, in cui viene stigmatizzata la predilezione per gli epicismi di un monaco, che era stato grammatico, e viene condannata la pratica del fare poetico, compromesso anche dagli eretici¹¹. Nella pratica è attestata peraltro una produzione assai rilevante, spesso direttamente connessa ad esigenze culturali e devozionali¹², di cui ci sono però pervenuti pochi e frammentari testi. Ancor più scarse sono le tracce della poesia in metro epico: in greco, prima della scoperta del *Codice Bodmer*, le attestazioni di carmi esametrici¹³ erano fino a Gregorio di Nazianzo

⁸ Cfr. W. Liebeschuetz, *Pagan Mythology in the Christian Empire*, «IJCT» 2 (1995) 193-208, e Id., *The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire with Particular Reference to the Dionysiaca of Nonnus*, in: P. Allen/E. Jeffreys (edd.), *The Sixth Century. End or Beginning?* (Brisbane 1996) 75-91, le cui analisi non mi sembrano peraltro del tutto condivisibili.

⁹ Brown 1992; Av. Cameron 1991; sull'atteggiamento dei cristiani nei confronti della poesia e sul sensibile mutamento postcostantiniano cfr. da ultimo Evenepoel 1993.

¹⁰ Si veda ad es. *In suos versus*, *Carm.* 2,1,39; *PG* 37,1329-1336; o, più in generale, *Il De rebus suis*, *Carm.* 2,1,1,96-101; *PG* 37,977), spec. 99 αὐτοῦς (cioè i λόγοι pagani) / Πρηνέας ἐν δαπέδῳ Χριστοῦ προπάροιθεν ἔθηκα. Vd. inoltre Demoen 1993; Gonnelli in Agosti-Gonnelli 1995.

¹¹ Nil. *Ancyr. Epist.* 2,49; *PG* 79,221 εἰ δὲ θαυμάζειε τοὺς γράφοντας τὰ ἔπη, ὥρα σοι καὶ Ἀπολλινάριον τὸν δυσσεβῆ καὶ καινοτόμον θαυμάζειν, πολλὰ λίαν μετρήσαντα καὶ ἐποποιήσαντα, καὶ ματαιοποιήσαντα καὶ παντὶ καιρῷ ἐν λόγοις ἀνοήτοις κατατριβέντα οἰδήσαντά τε τοῖς ἀκερδέσι τῶν ἔπων, discusso da Agosti-Gonnelli 1995, 299-300 e 360, 367. Tralascio il complesso problema del rapporto cristiano con la *paideia* classica, rimandando però almeno a Ševčenko 1980 e alla rassegna di P.F. Beatrice, «Kernos» 10 (1997) 39-56.

¹² Per un panorama sulla poesia dei secoli II-III cfr. Starowieyski 1992, 239-255.

¹³ Poco sappiamo dei carmi in metri lirici (ionici e anapesti) praticati dagli gnostici; sugli ionici della *Θάλεια* di Ario cfr. da ultimo H. Seng, «QUCC» n.s. 45 (1993) 93-107. Per l'innologia popolare vd. M. Simonetti, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli*, «MAL» CCCXLIX (1952).

sporadiche e di limitata estensione¹⁴, se si eccettua il caso particolare dei libri cristiani inseriti nella raccolta degli *Oracoli Sibillini*¹⁵, e risalenti probabilmente al III secolo (proprio il libro VI degli *Oracoli*, l'inno acrostico al Cristo, si avvale del titolo di più antico poemetto cristiano¹⁶). Infatti, eccetto pochi esempi di Gregorio di Nazianzo¹⁷, il tipico genere poetico cristiano, quello della poesia biblica, si sviluppa solo nel V secolo e in misura sorprendentemente¹⁸ minore rispetto alla poesia latina: la *Parafrasi* giovannea di Nonno, la *Metafrasi* del Salterio di un Apollinare (ambedue egiziani), quelle dell'*Ottateuco* e di Zaccaria e Daniele (perdute) di Eudocia e i *Centoni omerici*.

La pubblicazione della *Visione*, e ora del resto del *Codice Bodmer*, è venuta così a colmare il vuoto testimoniale fra la prima fase della poesia cristiana del III secolo, e il *corpus* gregoriano della seconda metà del IV secolo, confermando in modo eclatante ciò che era legittimo sospettare: fra i due periodi c'è stata una continuità. Ed è assai significativo che questa continuità sia attestata proprio in Egitto.

II. *Un momento di crisi? L'editto di Giuliano e la poesia cristiana*

Purtroppo i nuovi testi sfuggono a una collocazione cronologica precisa. Mentre per la *Visione* alcuni studiosi avevano pensato a una datazione intorno alla metà del IV secolo¹⁹, gli editori indicano adesso una data intorno alla persecuzione diocleziana: i poemetti, conservando vivo il ricordo della persecuzione non sarebbero di molto posteriori²⁰. Una collocazione cronologica dunque non lontana dal primo poema biblico in esametri, gli *Evangeliorum libri* di Giovenco (329-330)²¹. La scelta di

¹⁴ Per le epigrafi bibliografia in Agosti-Gonnelli 1995, 299-300.

¹⁵ Vale a dire per esteso i libri VI, VII e VIII e parti dei libri I-II (interpolazioni cristiane sono comunque presenti anche in altri libri).

¹⁶ Vd. M.D. Usher, *The Sixth Sibylline Oracle as a Literary Hymn*, «GRBS» 21 (1996) 25-49, con le precisazioni di Agosti 1996-97, 47.

¹⁷ Sui suoi carmi biblici vd. Palla 1989. Del *Christus patiens* non mette qui conto parlare, dato che la sua collocazione in età tardoantica è tutt'altro che sicura.

¹⁸ Così anche Thraede 1962, 1000.

¹⁹ Livrea 1986, Livrea 1990, Bremmer 1988, Bremmer 1993, le cui datazioni, nonostante la diversità di metodo, sono comunque molto vicine (intorno alla metà del IV secolo). Per una data ancora più tarda, in base anche a considerazioni paleografiche, si pronuncia ora Alessandra Lukinovich, in questo volume. Per l'ideologia della *Visione*, che qui non affronto, vd. Livrea 1986 e 1996, Hurst-Rudhardt 1999.

²⁰ Hurst-Rudhardt 1999, 15.

²¹ Vd. almeno Roberts 1985, 75 e il *Resümee* di R. Fichtner, *Juvenicus. Taufe und Versuchung Jesu*, Stuttgart und Leipzig 1994, 189 sgg.

una datazione rispetto all'altra dipende anche dall'identificazione che si propone per Doroteo: o quello martirizzato sotto Diocleziano, o quello di Tiro, martirizzato sotto Giuliano, ambedue ricordati da Eusebio²². In ogni caso, siamo nella prima metà o al massimo attorno alla metà del IV secolo.

Sarebbe allora accattivante collegare i nuovi poemetti con uno dei nodi più problematici della storiografia letteraria cristiana, la presunta 'crisi', determinata dal famoso editto di Giuliano del 17 giugno del 362, che di fatto proibiva, istituendo una sorta di controllo etico, l'insegnamento dei classici ai professori cristiani²³. Sulla scorta di interpretazioni antiche, molte volte questo provvedimento è stato evocato per spiegare la nascita della poesia parafrastica, come una 'risposta' cristiana alla proibizione di insegnare i classici²⁴. Ma la brevità del divieto²⁵, la non veridicità della sua estensione agli studenti (testimoniata nei polemisti cristiani²⁶) rendono quest'idea poco verosimile. In realtà l'idea di contromosse cristiane al divieto di Giuliano, prendendo probabilmente spunto dagli attacchi di Gregorio Nazianzeno (*Or.* 4,4e 101; 5,1), è in sostanza un prodotto della pubblicistica cristiana²⁷, di cui abbiamo testimonianza in due

²² Per Doroteo di Tiro vd. Livrea 1986, Livrea 1990.

²³ Vd. *CTh* XIII 3,5 = *Clust* X 53,7; Jul., *Epist.* 61c Bidez; H. Schlange-Schöningen, *Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel* (Stuttgart 1995) 141-145 e M. Caltabiano, *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo* (Roma 1996) 30 n. 83 (con bibliografia).

²⁴ Si tratta di un *locus communis* che riappare anche nelle sintesi di P.-A. Deproost, *L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire*, «Latomus», 56 (1997) 14-39, spec. 16 e di P. Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Paris 1997) 15. Assai recentemente si è riproposto (R. P. H. Green, «CQ» 45 (1995) 551-563; Id., «CQ» 47 (1997) 544-559) di considerare il *Cento* di Proba come il tentativo di trovare un compromesso con Giuliano: discuto più ampiamente questo punto in Agosti 2001.

²⁵ I professori esclusi furono reintegrati da un decreto del 364 di Valentiniano e Valente (*CTh* XIII 3.6, dell'8 gennaio), che però non erano ancora sul trono: di qui le proposte di attribuirlo a Gioviano o di datarlo al giugno 364 (F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente* (Milano 1993) 6-12). Al massimo, in ogni caso, l'editto giuliano sarebbe rimasto in vigore un anno e mezzo: ma lo stesso Socrate ci informa che alla morte di Giuliano i professori cristiani tornarono a insegnare i classici.

²⁶ Cfr. Jul. *Epist.* 61c Bidez. Gregorio di Nazianzo usa termini generici (ad es. *Or. IV in Jul.* 101,1 τὸ λόγων ἀποστερήσει Χριστιανούς), e così anche Ambr. *Epist.* 17, 4, Ammian. 22,10,7. Le accuse di Socr. *HE* 3,12,7 e Sozom. *HE* 5,18,1 (vd. anche Theodor. *HE* 3,8,1; Rufin. *HE* 10,33) rivelano la loro natura polemica, e non contengono precisi riferimenti all'epistola giuliana: vd. inoltre Agosti 2001.

²⁷ Condivido appieno lo scetticismo di Thraede 1962, 999; P. Speck, «Klio», 68 (1986) 617-629; Evenepoel 1993, 50; Gonnelli in Agosti-Gonnelli 1995, 364; Speck 1997, 363, 369. Socrate tratteggia un quadro di Giuliano come 'intellettuale negativo', in cui lo smacco ad opera degli Apollinari ha la precisa funzione di minimizzare la legge scolastica (I. Krivouchine, «JÖB» 47 (1997) 13-24). Avrò in ogni caso un certo

passi, uno di Socrate che risale ai primi anni del 440 (*HE* 3,16) e uno, di qualche anno più tardo, di Sozomeno (*HE* 5,18). Ambedue informano del provvido e rapido sforzo di due Apollinari, il padre γραμματικός e il figlio σοφιστής, che avrebbero supplito all'interdizione versificando in esametri il *Pentateuco*, i libri storici e gli altri in versi pindarici e in commedie menandree, e riscritto il *NT* sotto forma di dialoghi platonici²⁸. A distanza di quasi un secolo questi sorprendenti esperimenti davano luogo a giudizi contrastanti, liquidati da Socrate come inutili, e genericamente lodati da Sozomeno. Per l'appunto la *Metafrasi del Salterio* che possediamo per intero va proprio sotto il nome di un Apollinario, che però non è uno dei due letterati della crisi giuliana, dato che il poema appartiene sicuramente alla metà del V secolo.²⁹ Se dunque *veramente* i due Apollinari hanno parafrasato tutte le Scritture a scopo didattico, dei loro sforzi non ci è rimasto nulla.

Il codice della Fondation Bodmer potrebbe sembrare di prim'acchito una raccolta in qualche modo comparabile a quella presunta dei due Apollinari. Manca però un tratto caratterizzante come la polimetria (i poemi sono in esametri e in un caso in distici, *J.*)³⁰, e sebbene l'ispirazione biblica sia evidente in tutta la raccolta solo *Abr.* e *A.* sono vere e proprie parafrasi. D'altra parte le incertezze sull'origine e sulla natura del fondo Bodmer (una biblioteca 'monastica' o 'scolastica'?³¹) non permettono di andare oltre le ipotesi. Se fossero testi letti in una scuola vi sarebbe la prova di parafrasi di episodi biblici e di salmi in esametri omerici a fini didattici, come quelli attribuiti ai due Apollinari: che tali fini fossero

peso il fatto che Gregorio di Nazianzo non fa cenno ai due Apollinari (nemmeno nell'*Epist.* 10), così come Ambr. *Epist.* 17,4 ed altri ricordano solo la proibizione. Discuto di tutta la questione in maniera più dettagliata in Agosti 2001.

- ²⁸ Riassumo cercando di contemperare i resoconti un po' differenti: Socrate dice che Apollinare padre parafrasò il *Pentateuco* in metri eroici, i libri storici in forma di tragedia, usando una completa polimetria παντὶ μέτρῳ λυρικῶ (Hansen: ῥυθμικῶ codd., vd. anche Speck 1997, 364 n. 11), mentre il figlio riscrisse il *NT* in dialoghi platonici. Sozomeno attribuisce ad Apollinare figlio il *Pentateuco* in 24 canti omerici, e poi il resto in commedie menandree, tragedie euripidee e odi pindariche.
- ²⁹ Inoltre Socrate non dice affatto che Apollinario il Vecchio parafrasò i Salmi in esametri (che qualche tentativo fosse stato fatto si ricava dalle titolature della *Met. Pss.*, vd. Gonnelli in Agosti-Gonnelli 1995, 366-367 nn. 316-317).
- ³⁰ Mancano, ed è significativo, i giambi, che invece sono utilizzati nell'acrostico di *PBOD* 47: non 3ia ma la misura di tre *metra* e mezzo, come in Metodio e in Greg. Naz. *Carm.* 2,1,30, vd. Bandini in Carlini-Bandini 1991, 165.
- ³¹ Agosti in Agosti-Gonnelli 1995, 307, con bibliografia, cui aggiungere A. Stramaglia, *Fra 'consumo' e 'impegno': usi didattici della narrativa nel mondo antico*, in: Pecere-Stramaglia 1996, 133-135, che aderendo alle posizioni di Blanchard, van Haelst, Fournet, parla senz'altro di una «scuola di alto livello» verosimilmente di Panopoli, ormai cristianizzata.

contemplati è dimostrato dalle poesie bibliche di Gregorio di Nazianzo³², il quale invoca espressamente motivazioni pedagogiche anche nel carne *In suos versus* (2,1,39). Ma non c'è molto nel contenuto dei poemetti del *Codice Bodmer* che autorizzi ad interpretarli come testi di destinazione scolare, se si esclude la presenza di un genere tipicamente scolastico come l'etopea³³. La natura del manufatto esclude piuttosto che si abbia a che fare con una raccolta di esercizi scolastici, sia di calligrafia che di versificazione³⁴. È invece evidente che il *Codice Bodmer* è una *raccolta di poesie epiche cristiane*, incentrate su una figura esemplare (Doroteo), che designa una storia della salvezza.

Dal punto di vista storico-letterario mi sembra che escluda qualsiasi legame con la 'crisi' giuliana il fatto che gli autori dei poemetti non si pongono alcun problema di ordine teorico riguardo l'utilizzazione di forme della letteratura classica, e non esprimono incertezze sulla liceità delle parafrasi bibliche in versi omerici: tratto questo che li accomuna a Nonno di Panopoli, la cui *Parafrasi giovannea* è priva di riflessioni poetologiche. Evidentemente l'approccio cristiano alla poesia in metri classici non era problematico in tutte le zone dell'Impero, o comunque in

³² Palla 1989; vd. anche Demoen 1993, 239; Gonnelli in Agosti-Gonnelli 1995, 365.

³³ Anche quanto sappiamo delle scuole 'elementari' monastiche o di quella aperta da Protogene di Edessa ad Antinoopoli, per convertire i pagani con l'istruzione basata sui *Salmi* e il *NT*, non incoraggia a considerare questi testi come scritti per la scuola, o circolanti in essa (Theodor. *HE* 4, 18, 7-14; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire. 284-602* (London 1964) II, 997, 1007). Certo la presenza delle etopee non deve essere sottovalutata. J.-L. Fournet cortesemente mi informa (*per litt.* 7-9-1998) di una raccolta armena di progimnasmii a soggetto cristiano che rimontano a un originale greco del V sec., e che lui metterebbe senz'altro in relazione con le etopee del codice Bodmer. È vero che «l'enseignement a dû se christianiser (en particulier la rhétorique, *donc* la poésie) plus vite et plus largement que ne le laissent penser les papyrus» (Fournet), ma rimane il fatto che i poemetti Bodmer sono pur sempre un *unicum*. Inoltre la scuola antica, molto conservatrice, non era certo aperta alla lettura degli autori moderni: le poche eccezioni riguardano brevi testi encomiastici, o testi di interesse locale, vd. Raffaella Cribiore, *Gli esercizi scolastici nell'Egitto greco-romano: cultura letteraria e cultura popolare nella scuola*, in: Pecere-Stramaglia 1996, 507-528. Un'altra eccezione è rappresentata dal poema del Taziano amico di Libanio (*Epist.* 990,2-3;11,120-121 Foerster), un testo comunque che si proponeva come una continuazione dei poemi omerici, quindi di contenuto mitologico. Adesso A. Bartalucci propone, non so con quanta verisimiglianza, una genesi in ambito scolastico anche per il *Carmen contra Paganos*, che sarebbe una declamazione poetica «nata in una scuola di retorica, dove un *magister* cristiano avrebbe potuto suggerire ai discepoli temi contro i pagani» (*Contro i pagani. Carmen cod. Paris. lat. 8084* (Pisa 1998) 46).

³⁴ Hurst-Rudhardt 1999, 5-6; la presenza di varie mani è un fenomeno non infrequente, specie più tardi, cfr. G. Cavallo, «QS» 49 (1999) 159 (a proposito delle cinque mani del codice marciano di Fozio).

Egitto si era trovato un compromesso che altrove risultava più difficile da accettare (basti pensare al già ricordato caso di Gregorio)³⁵: ciò che non stupisce considerata la vitalità della tradizione culturale greca nell'Egitto tardoantico, in cui del resto l'unione di Omero e Mosè era stata già da tempo tentata, come mostra il *dossier* di luoghi biblici accostati a consonanti passi omerici confluito in un testo singolare quale il trattato di Nag Hammadi, *La storia dell'anima*³⁶.

III. *Il quadro storico. Doroteo e i suoi 'discepoli'*

Ho già accennato sopra alle difficoltà di datazione dei poemetti e di identificazione del Doroteo protagonista della *Visione*, un punto che richiederebbe una trattazione a parte. Vorrei però fare una piccola precisazione sul colofone della *Visio Dorothei*: Δωροθέου Κύντου ποιητού, mi sembra vada inteso nel modo più piano «Doroteo figlio del poeta Quinto», come è ora confermato da *J. 160 Δωρόθειον Κύντου*. La qualifica ποιητού nel colofone potrebbe dirsi sia a Doroteo che al padre: in ogni caso ciò non significa che Doroteo fosse figlio di Quinto Smirneo³⁷. Tutte le coincidenze fra passi della *Visione* e i *Posthomeric* sono da ricondurre ad elementi di codice epico, escludendo un'imitazione diretta. Nei nuovi poemetti tali coincidenze appaiono in misura molto minore,

³⁵ Pur considerate le esagerazioni polemiche dettate dalle contingenze, l'atteggiamento oscillante di Gregorio (di base comunque positivo) lascia trasparire che «the adoption of the Greek literary heritage into Christian culture was not yet undisputed» (Demoen 1993, 252).

³⁶ Le citazioni bibliche e omeriche nel trattato *La storia dell'anima* è possibile che risalgano all'origine a un *dossier* misto, forse di ambiente alessandrino, in cui i due testi sacri erano messi a confronto, e destinato a «un double public, païen et chrétien» (vd. M. Scopello, *Les citations d'Homère dans le traité de L'exégèse de l'âme*, in: M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism* (Leiden 1977) 3-12); Agosti in Agosti-Gonnelli 1995, 300. Per il titolo del trattato, in genere noto come *Esegesi dell'anima*, vd. R. Kasser, «Apocrypha» 8 (1997) 71-80.

³⁷ Ipotesi di Hurst-Reverdin-Rudhardt 1984, 46, a cui si sono dichiarati contrari F. Vian, *A propos de la Vision de Dorotheos*, «ZPE» 60 (1985) 45-49; Livrea 1986, 688. La questione è adesso riesaminata da A. James-K. Lee, *A Commentary on Quintus of Smyrna, Posthomeric V* (Leiden-Boston-Köln 2000) 8-9, che propendono per accettare la paternità quintiana, e anzi si servono dell'argomento per datare Quinto di Smirne «with near certainty as mid to late third century»: tuttavia i rapporti linguistico-stilistici fra i due autori sono irrilevanti e in attesa di convincenti prove documentarie mi sembra quantomeno più prudente procedere a un *non liquet*. Colgo l'occasione per rimediare a un piccolo equivoco: il mio lavoro che i due editori australiani citano (p. 8 n. 32) come appendice ad Agosti-Gonnelli 1995 è in realtà l'appendice di una mia dissertazione del 1989-90, che avevo loro inviato sollecitato sull'argomento. A parte ciò, ringrazio Lee e James per aver voluto tener conto del mio parere, che qui ribadisco.

corroborando l'impressione che Quinto non fosse uno degli *auctores* di questo gruppo di poeti.

Dalla narrazione della *Visione* e dalla parabola disegnata in *J.* sembra si possano ricavare le seguenti informazioni:

1) Doroteo era un cristiano che a un certo punto ha fallito nel suo compito di testimonianza, ma che ha saputo rialzarsi e grazie alla sua μαρτυρίη si è guadagnato il paradiso³⁸. Gli editori hanno discusso a lungo, e con ragionevolezza, le implicazioni connesse alle tematiche dei vari poemetti³⁹: che Doroteo abbia subito il martirio, oltre che dalle affermazioni contenute in *J.*, sembra implicitamente confermato dal resto del codice, con la scelta di soggetti tipologicamente legati al martirio (Isacco, Abele) nonché di riflessioni sulle sofferenze dei Giusti. Mi chiedo, ma è solo un'ipotesi di lavoro, che si muove del resto in parte sulla falsariga di quanto già proposto⁴⁰, se l'insistenza, che tutto il codice condivide, sul tema della μετάνοια, nonché la 'seconda consacrazione' che Doroteo riceve nella *Visione* (vv. 305 sgg.), possano riflettere le polemiche che seguirono in merito al comportamento da tenere verso i *lapsi*, in particolare verso i chierici che avevano abiurato. In Egitto la discussione sui *lapsi* ebbe un peso notevole nello scisma meliziano⁴¹, anche se non ne fu la causa scatenante⁴². Annik Martin ha mostrato che il punto di frizione era costituito dall'opportunità o meno di reintegrare i chierici nelle loro funzioni: mentre Melizio lo escludeva categoricamente, Pietro d'Alessandria, nella lettera penitenziale indirizzata alle chiese d'Egitto dopo la Pasqua del 306 prevedeva per i chierici che avessero affrontato vittoriosi un nuovo combattimento il ripristino delle antiche funzioni⁴³. A me

³⁸ Oltre alla *Visione*, cfr. *J.* 139 πολλά πειραζόμενον.

³⁹ Hurst-Rudhardt 1999, 7 sgg.

⁴⁰ Livrea 1986, 1990; Hurst-Rudhardt 1999, 74; vd. ora, in questo volume, le pagine di Antonio Carlini sui rapporti fra i poemetti e il *Pastore di Erma*

⁴¹ A. Martin, *La reconciliation des lapsi en Egypte. De Denys a Pierre d'Alexandrie: une querelle de clercs*, «RSLR» 22 (1986) 256-259; Martin 1996, 294.

⁴² Oggi non si crede più alle fonti come Epiphani. *Pan.* 68,1-3, che tendono a indicare come causa dello scisma proprio il rigorismo di Melizio di Licopoli nei confronti dei chierici *lapsi*: è probabile che le origini vadano ricercate in questioni di potere interno della chiesa egiziana e che la discussione sui *lapsi* sia stata secondaria, almeno all'inizio: vd. A. Camplani, *In margine alla storia dei meliziani*, «Augustinianum» 30 (1990) 313-315; Bagnall 1993, 306-309; Martin 1996; Maraval 1997 [cit. a n. 24], 69-72; nuovi importanti documenti sono ora portati alla luce da A. Bausi, *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Sama'tat*, in: E. Lucchesi/E. Zanetti (edd.), *Mémorial P. Devos*, Cahiers d'Orientalisme (Genève 2000), in corso di stampa.

⁴³ 13, pp. 92-93 Schwartz ἀλλ' ἀρκεῖ αὐτοῖς, τουτέστιν τοῖς ἀπὸ τοῦ κλήρου, ἢ ἄλλῃ προσεπιτίμησις ἢ τοῦ μηκέτι ἔχειν αὐτοῦς τὸ καύχημα τοῦ ἐφάρτεσθαι τῆς λειτουργίας ... ὕστερον δὲ ἐκπεπτοκότας, πλὴν ἐάν τις ἀναπαλαίσας καὶ τῆ οἰκεία ἐαυτοῦ ὑπομονῆ νικήσῃ ἀνεγκλήτους γὰρ εἶναι τοὺς προισταμένους τοῦ λαοῦ θέλει ὁ θεὸς λόγος.

sembra che i poemetti del *Codice Bodmer* riflettano la posizione più conciliante, che poi corrisponde a quanto sappiamo da essi della vicenda umana di Doroteo (cfr. *J.* 161 [3]?). Nella *Visione* hanno un ruolo determinante le prove di ὑπομονή e d'altra parte l'*imagerie* agonistica (*1Cor.* 9,24-27) è concretamente tradotta dall'esperienza visionaria in una lotta contro un misterioso avversario (forse Cristo stesso che 'allena' Doroteo⁴⁴), in cui Doroteo diviene un novello Giacobbe. Nel fondo della collezione Bodmer è presente del resto un altro testo assai importante, la versione greca degli *Atti di Filea*, che dà spazio allo scottante problema dei *lapsi*: il prefetto Culciano per indurre Filea a sacrificare gli indica l'esempio di Pierio, prete responsabile della scuola catechetica di Alessandria, che aveva abiurato (*Act. Phil. Bo* 2,5-7).

2) Sembra anche che l'autore della *Visione* sia diverso da quello (o quelli?) degli altri poemetti. Non è tanto lo stile, o la mancanza di alcune idiosincrasie linguistiche o dei latinismi burocratici⁴⁵, quanto il contenuto della chiosa finale di *J.* (Doroteo ormai fra i δίκαιοι), che induce a questa conclusione: ammesso naturalmente che non si voglia intendere la situazione dipinta in *J.* come una 'proiezione' simbolica, una situazione ideale che l'autore spera si realizzerà; oppure l'essere fra i δίκαιοι come una denominazione dell'ascetico βίος ἀγγελικός. Infatti i versi finali di *J.* [3] presentano seri problemi interpretativi, che dipendono in buona sostanza dall'integrazione del v. 161 (κ'ὸι θ'] è oppure κ'ὸι μ'ε), nonché dal valore da dare a κομισσόμενος di 159; non è chiarissimo inoltre se i vv. 154-156 siano da legare a quanto precede o introducano un altro concetto. Si può propendere, come gli editori, per un unico sviluppo logico, integrando κ'ὸι θ'] é e intendendo il participio come un vero preterito, ma si può altrettanto legittimamente integrare κ'ὸι μ'ε e spiegare i vv. 154-156 in riferimento alla situazione di chi ha raggiunto il paradiso, salvato da Dio (cfr. 67-73 dove il contesto è identico) e *non* in riferimento diretto a Doroteo, il quale subentra dopo e, con la σφραγίς che conosciamo anche da *VD* 300 e *Abr.* 27, nomina se stesso e si augura di poter andare in paradiso, *visto che* è stato già salvato da Dio. Anche i quattro versi iniziali [5] si possono intendere come l'enunciazione di una situazione generale e non necessariamente come un esplicito riferimento alla vicenda terrena di Doroteo. In conclusione, restando fermo che vi sono delle differenze fra i vari poemetti, mi sembra che quanto meno si debba prendere in considerazione la possibilità che l'autore dei primi tre poemetti, caratterizzati dalla σφραγίς, sia sempre Doroteo.

⁴⁴ *VD* 276-292. Vd. Livrea 1986 per un primo commento a questi versi.

⁴⁵ Il cui significato nell'ottica tardoantica è icasticamente indicato da A. Giardina, «RIFC» 113 (1985) 326-327 n. 5.

Che i poemetti siano da collegare a un ‘gruppo’ cristiano è abbastanza evidente⁴⁶. Lo è meno la natura di questo gruppo, che si può designare come δίκαιοι sulla scorta dei poemetti stessi. Gli editori disegnano, sia pure con la doverosa cautela, una comunità piuttosto ristretta, rigorista⁴⁷ e dedita al culto di Doroteo martirizzato⁴⁸; Livrea definisce la stessa *Visione* un ‘prodotto di consumo’ del gruppo⁴⁹. Le prospettive che si aprono sono sostanzialmente due:

a) Se sono i δίκαιοι gli autori dei nuovi testi, essi avrebbero continuato l’esempio del loro rappresentante più prestigioso, o comunque dalla vicenda più esemplare, componendo dei poemi per onorarlo (più precisamente *J.* e forse *Abr.*), e tratteggiando una biografia di Doroteo, costruita su un piano ideale e paradigmatico⁵⁰ e su quanto raccontato nella ‘autobiografia’ della *Visione*⁵¹: un cristiano che è caduto ma ha saputo rialzarsi, dando prova di coraggio e di ὑπομονή. Doroteo è per i Giusti un «epic holy man»⁵², che ha svolto anche la funzione se non di caposcuola almeno di *exemplum*, guidando i seguaci all’esaltazione di Dio attraverso la poesia ispirata da Cristo-Gabriele [6]. La ‘biografia’ spirituale di Doroteo da questo punto di vista ha molto in comune con la crescente produzione di βίοι della letteratura cristiana e pagana del IV secolo⁵³.

⁴⁶ Hurst-Rudhardt 1999, 22-23, 70-76.

⁴⁷ Sui caratteri ascetici dei poemetti vd. ora in questo volume le pagine di Françoise Morard.

⁴⁸ All’inizio, o alla metà del IV secolo, si assiste com’è noto all’incremento del culto dei martiri e dei santi, vd. da ultimo M. van Uytvanghe, *L’origine, l’essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert*, «Cassiodorus» 2 (1996) 143-196.

⁴⁹ Livrea 1996, 77: «prodotto di consumo, destinato all’edificazione e agli scopi culturali e devozionali di un ben preciso, e ristretto, gruppo religioso, al di fuori del quale i codici linguistici, stilistici e diegetici del poema sarebbero risultati pressoché inseribili».

⁵⁰ Cfr. Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkely-Los Angeles-London 1983.

⁵¹ In cui topoi agiografici e aspetti autobiografici confluiscono inestricabilmente, secondo una tendenza del resto propria dell’autobiografia bizantina (M. Hinterberger, *Autobiography and Hagiography in Byzantium*, «SO» 75 (2000) 138-164).

⁵² Riprendo la bella definizione di Mary Whitby, *Eutychius, Patriarch of Constantinople: an Epic Holy Man*, in: Mi. Whitby/Ph. Hardie/Ma. Whitby (edd.), *Homo Viator. Classical Essays for J. Bramble* (Bristol-Oak Park 1987) 297-308 (a proposito del ritratto di Eutichio fatto da Paolo Silenziario).

⁵³ Vd. Av. Cameron 1991, 141-151; diversi saggi raccolti nel volume a cura di J.W. Drijvers/J.W. Watt (edd.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient* (Leiden-Boston-Köln 1999). Per i testi pagani: R. Goulet, *Histoire et mystère. Les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive*, in: *La biographie Antique*. Entretiens Hardt XLIV (Vandœuvres-Genève 1998) 217-257.

b) I δίκαιοι sono non gli autori dei poemetti, ma gli estensori del codice, i fruitori di testi che già circolavano (ne sono un indizio le correzioni a margine?) e che essi hanno riunito secondo un disegno preciso (il medesimo sopra descritto). Sarebbe tentante identificare questi estensori con i possessori della biblioteca del fondo Bodmer.

L'atteggiamento rigoristico ed encratita che traspare soprattutto da J. 111-118 (dove si consiglia la rinuncia alla politica, al matrimonio e ai beni materiali), l'insistenza sulla cura degli orfani e delle vedove (X. 16, 21)⁵⁴, farebbe pensare, se non ad una comunità monastica *stricto sensu*, comunque a qualcosa che le assomiglia, che partecipa di una medesima atmosfera etico-religiosa (siamo negli anni dell'anacoretismo di Antonio e del diffondersi del monachesimo in Egitto). Questa comunità era in ogni caso di alto livello culturale e si rispecchia perfettamente negli interessi che traspaiono dal fondo Bodmer: esso infatti contiene oltre a vari testi cristiani anche Omero, Tucidide e Menandro, cui vanno aggiunti i testi dei PBeatty e del codice miscelaneo di Barcellona, se provengono tutti dalla stessa biblioteca⁵⁵. Se il luogo d'origine di questa biblioteca fosse veramente da collocarsi presso Panopoli si delineerebbe un quadro culturale affascinante, *ben trovato* anche *se non vero*. Ma mi sembra opportuno ricordare l'avvertimento di Roger Bagnall: «A text, or even a whole library of texts, does not make a sect or a community»⁵⁶. In effetti, a parte gli indizi esterni di tipo papirologico, che rivelano l'esistenza di una biblioteca unitaria, più difficile mi sembra riconoscere nei poemetti altri elementi che possano far parlare di un tipo ben preciso di comunità: il pensiero espresso, come mostrano gli editori, è sostanzialmente 'ortodosso' e non caratterizzato da particolari marchi dottrinali. Anche il

⁵⁴ Questo è un punto particolarmente importante, che meriterebbe di essere ulteriormente indagato: i canoni dello Pseudo-Atanasio (16 e 56 Riedel-Crum) menzionano esplicitamente il dovere di aiutare le vedove e gli orfani, la cui assistenza era uno dei compiti primari del clero: vd. i testi addotti da J.-U. Krause, *La prise en charge des veuves par l'église dans l'antiquité tardive*, in: C. Lepelley (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale* (Bari 1996) 115-126 (sintesi dell'ampio lavoro dello stesso Krause, *Witwen und Waisen im Römischen Reich. IV: Witwen und Waisen im frühen Christentum (1.-6. Jh. n. Chr.)* [Heidelberg 1995]), nonché Martin 1996, 726-727. Fra i passi in poesia vd. Greg. Naz. *Carm.* 2,1,16,85.

⁵⁵ Vd., fra gli altri, Blanchard 1991, Bagnall 1993, 103-104; M. Laplace, *A propos du P. Robinson-Coloniensis d'Achille Tatius, Leucippé et Clitophon*, «ZPE» 98 (1993) 54-55; Martin 1996, 671-673; Martin-Primavesi 1999 [cit. a n. 7], 45-46.

⁵⁶ Bagnall 1993, 304, che osserva anche a proposito dei testi di Nag Hammadi: «It is impossible to reconstruct a community on the basis of the Nag Hammadi finds, and a wide range of explanatory hypotheses is possible». Su un particolare aspetto della creazione delle comunità vd. ora i contributi raccolti in S. Elem/N. Janowitz (edd.), *The «Holy Man» Revisited (1971-1997): Charisma, Texts and Communities in Late Antiquity*, «JECS» 6 (1998) 343-539.

‘vocabolario particolare del gruppo’⁵⁷ non mi sembra che abbia tratti così distintivi: esso mostra piuttosto il lavoro di assestamento e di creazione di un nuovo linguaggio poetico da parte della poesia cristiana. Certo non è facile immaginare una comunità *quasi-monastica* (uso l’espressione solo per comodità euristica) impegnata a praticare così intensamente la poesia epica, soprattutto se si pensa all’atteggiamento critico del monachesimo egiziano verso la cultura classica (Antonio ἀγράμματος καὶ θεοδίδακτος, secondo l’interpretazione di Atanasio, VA 72-73; Shenute che nel V sec. schernisce la cultura dei pagani di Panopoli⁵⁸), un atteggiamento ideologico comunque che non deve far pensare a un basso livello culturale⁵⁹. In ogni caso qui siamo in una fase abbastanza antica e in un contesto, in cui evidentemente (lo ripeto) la poesia cristiana in esametri non costituiva un problema. Il progetto di glorificare la vicenda di Doroteo attraverso la poesia di stile classico si può paragonare agli epigrammi damasiani, al *Peristephanon* di Prudenzio, oppure con maggior aderenza ai *Natalicia* di Paolino da Nola su S. Felice, alla più tarda *Vita Martini* di Venanzio Fortunato⁶⁰. In greco non abbiamo nulla di veramente confrontabile: al secolo successivo appartiene il *S. Cipriano* di Eudocia, versificazione di un racconto agiografico. Quest’atteggiamento così ispirato alla *paideia* classica era forse eccezionale, specie negli anni immediatamente seguenti alle persecuzioni⁶¹, ma non sufficiente per escludere *a priori* anche comunità vicine a quelle monastiche: nella prima metà del IV secolo il panorama doveva essere più variegato ed eterogeneo di quanto poi non si sia stabilizzato in seguito, e inoltre noi tendiamo a dare del monachesimo un’idea monolitica che poco tiene conto delle varietà di modelli e di comportamenti⁶². Le comunità anacoretiche create da Basilio e Gregorio ad Annesi prevedevano un’ascesi compatibile con le esigenze di riflessione filosofico-culturale della *paideia* classica⁶³. A Leontopoli, ai tempi di Pietro d’Alessandria, esisteva la comunità di asceti

⁵⁷ Hurst-Rudhardt 1999, 31-33.

⁵⁸ Sui problemi della *paideia* vd. Brown 1995. Antonio praticava e consigliava per i monaci il φιλολογεῖν, vale a dire la lettura e l’interpretazione della Bibbia, vd. Sheridan 1997, 199-201.

⁵⁹ Si vedano le ricche pagine di Martin 1996, 662-707 che tratteggiano un quadro ben differente; Sheridan 1997, 184-188 e 199-201.

⁶⁰ Sulla poesia agiografica tardoantica vd. Roberts 1989, 136.

⁶¹ Sulla grande diffusione del culto dei martiri in Egitto vd. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d’Orient* (Paris 1985) 82 con bibl.

⁶² Sulla necessità di parlare sempre di *monachesimi* ha richiamato la mia attenzione Guglielmo Cavallo.

⁶³ Vd. R. Lizzi, *La comunità di dotti nell’impero tardoantico, fra selezione e specializzazione del sapere*, in: *Perfezione del sapere e comunità di sapienti. Dal Medioevo*

diretta da Ieraca, un singolare personaggio, dotato di una buona conoscenza della cultura greca, seguace delle dottrine di Origene e autore in greco e in copto di commenti alle Scritture, trattati ascetici e soprattutto di molti inni⁶⁴.

Di comunità dedite alla produzione poetica ‘collettiva’ abbiamo altri casi nella tarda antichità: ad esempio le conventicole orfiche, anche se resta da dimostrare che testi cronologicamente distanti ed eterogenei come gli *Inni orfici*, i *Lithica* e le *Argonautiche orfiche*⁶⁵, provengano da gruppi analoghi, per non parlare del resto della «baraonda di libri» orfici. Si pensi anche a circoli cristiani di un certo spessore culturale, come il *salon* di Marciano a Costantinopoli descritto da Sinesio (*Ep.* 101,66-78 Garzya-Roques)⁶⁶, o piuttosto come quello di Macedonio, primo destinatario del *Carmen Paschale* di Sedulio⁶⁷.

Mi sembra però che dal punto di vista tipologico le analogie più strette con questa comunità di δίκαιοι che celebra in poesia il ricordo di Doroteo si trovino nei circoli filosofici riuniti attorno a un maestro carismatico: in particolare nei circoli neoplatonici, dove era anche ammessa la pratica della poesia⁶⁸. Anzi non mi sentirei affatto di escludere che uno dei motivi per cui in Egitto la pratica della poesia cristiana non ha incontrato ostacoli fosse anche il differente peso che aveva nella propaganda pagana la pratica della poesia esametrica: i filosofi neoplatonici componevano molta poesia religiosa⁶⁹; Proclo (che studiò anche ad Alessandria) scrisse degli *Inni*, e il vangelo dei neoplatonici alessandrini, gli *Oracoli caldaici*, era in versi. La poesia di Sinesio stesso va spiegata su questo sfondo culturale-religioso. Nel profondo rapporto che legava Plo-

all'età informatica (Firenze, Certosa del Galluzzo, 17 ottobre 1998), in corso di stampa (ringrazio l'autrice per avermi permesso di leggere in anteprima il suo lavoro).

⁶⁴ Vd. Epiphani. *Haer.* 67,1-3, 68,1-2; Martin 1996, 674-675 e n. 149 con ricca bibliografia.

⁶⁵ Per gli *Inni*, provenienti dall'Asia Minore e composti intorno al II-III d.C., vd. ora la discussione nella nuova edizione di Gabriella Ricciardelli, *Inni orfici* (Milano 2000) XXVIII-XXXI; i *Lithica* risalgono con tutta probabilità al IV secolo, mentre le *Argonautiche* alla metà del V.

⁶⁶ Cfr. anche Caltabiano 1996 [cit. a n. 23] 113.

⁶⁷ Vd. Springer 1988, 28-33.

⁶⁸ Del resto le comunità filosofiche, specie neoplatoniche, hanno avuto una diretta influenza sull'organizzazione di quelle monastiche colte, vd. lo studio di R. Lizzi citato alla n. 63.

⁶⁹ Giamblico: *Dam. In Phil.* 19,5, p. 13.22 Westerink; Asclepiodoto: *Dam. VI* fr. 209, p. 179,6 Zintzen; Siriano: *AP* 9,358; Isidoro: *Dam. VI* 61 Epit., p. 90,1-3 Z.; Eraisco: *Dam. VI* fr. 164, p. 137,27 Z.; Olimpodoro: *APApp* III 177 Cougny; A. Busse, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium* (Berolini 1887) XLI; Damascio: *AP* 7,553; Simplicio: *Procl. in Tim. schol.* I 468,14-16 Diehl.

tino ai suoi discepoli non era estranea la poesia: e del resto Porfirio nella sua biografia ha inserito il riadattamento di un oracolo sull'anima del maestro, che è anche il primo esempio di completa risemantizzazione di modelli omerici (*Vita Plotini* 22⁷⁰), un testo che mostra punti di contatto con il codice Bodmer, soprattutto con la *Visione*. E come in *J.* anche in questo oracolo si tratta dell'anima di Plotino che è ascesa al cielo e si trova nel Paradiso fra i δίκαιοι pagani.

IV. Aspetti formali

Dal punto di vista linguistico-espressivo il *Codice Bodmer* offre un materiale di urgente interesse: la prosodia e la metrica, l'impiego dell'acrostico, i generi letterari esperiti, la lingua, sono i settori forse più fecondi di risultati.

IV.1. La metrica

Dal punto di vista metrico⁷¹, dai primi rilievi fatti non mi sembra che vi siano elementi che portino a conclusioni diverse da quanto si ricava dall'esame della *Visione*⁷². La prosodia è basata sull'indifferenza delle quantità dei suoni vocalici, un sistema in cui i 'fattori anomali' appaiono organizzati in un modo nel suo insieme coerente⁷³, e in una quantità nota finora solo per Eudocia e per Dioscoro, o per i casi più isolati presenti negli *Oracoli Sibillini*, nel *corpus* orfico e negli epigrammi epigrafici⁷⁴. I nostri autori cercavano di scrivere esametri dal loro punto di vista perfettamente funzionanti: versi che venivano percepiti dai fruitori, probabilmente non più in grado di distinguere le quantità, come esametri perché rispondenti

⁷⁰ Su questo testo vd. L. Brisson e J.M. Flamand, *Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon*, in: Porphyre, *La Vie de Plotin*, II, par L. Brisson et al. (Paris 1992) 565-602 (con la copiosa bibliografia). Sui rapporti fra VP 22 e la *Visione di Doroteo* mi soffermerò altrove.

⁷¹ In attesa di un'indagine approfondita materiali sono raccolti da Hurst-Rudhardt 1999, 24-29.

⁷² Vd. Agosti in Agosti-Gonnelli 1995, 299-358.

⁷³ Per un'analisi più estesa rimando a Agosti in Agosti-Gonnelli 1995, 333-348; per il concetto di 'fattore anomalo' e la sua applicazione ai testi Bodmer vd. Agosti 1995a.

⁷⁴ Eudocia: Agosti in Agosti-Gonnelli 1995; Dioscoro di Afrodito: A. Saija, *La metrica di Dioscoro di Afrodito*, in E. Livrea/G.A. Privitera (edd.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni* (Roma-Messina 1978) 823-849, spec. 827-829, 846-847, Fournet 1999 *passim*; *Or. Sib.*: J.-M. Nieto Ibañez, *The Loss of the Notion of Quantity in Books XII and XIV of the Sibylline Oracles*, «QUCC» 74 (1993) 89-91; *corpus* orfico: J. Schamp, *L'Hexamètre du Lapidaire Orphique: pour une étude métrique des 'Orphica'*, «RPh» 55 (1981) 73-90.

a certe caratteristiche fondamentali (il lessico e lo stile) che li facevano *riconoscere* come tali. Nella *outer metric* alcuni macrofenomeni sono del tutto in linea con la generale tendenza dello sviluppo dell'esametro greco⁷⁵, e sono dunque di per sé poco significativi, come è il caso della prevalenza netta della cesura trocaica, o degli εἶδη dattilici, il rispetto dei ponti principali come quello di Hermann; mancano del tutto, anche come tendenze, le norme che regolano l'accento intensivo nell'esametro di Nonno⁷⁶. In generale l'esametro dei poemetti, pur con alcuni caratteri (l'elevato numero di olodattilici, la tendenza a cercar di ridurre l'elisione) che si collocano in qualche misura nelle tendenze 'moderne', è sostanzialmente omerizzante, come quello di Eudocia nel *S. Cipriano*. Si tratta però di un arcaismo legato all'adozione dei moduli espressivi epici, piuttosto che a una consapevole opzione stilistica fatta in opposizione alle tendenze moderne. Arcaizzanti nei risultati come la *Metafrasi del Salterio* (metà del V sec.), i poemi Bodmer se ne differenziano per una formazione grammaticale meno rigorosa (cosa diversa dal grado di cultura letteraria) che non permette loro di esibire esametri prosodicamente irreprensibili⁷⁷.

La mia impressione è che tutti i poemetti presentino una tecnica versificatoria omogenea: difficile trarne conclusioni plausibili. Si può forse dire che gli autori si sono formati alla stessa scuola, non eccelsa peraltro. Era forse Doroteo stesso il πατήρ ᾠοιδῆς di questo gruppo di versificatori? Siamo in presenza del prodotto di una scuola cristiana⁷⁸ in cui si studiavano alcuni classici antichi, testi sacri, e si componeva poesia? Ho già detto sopra che i poemetti non sono, a mio avviso, dei testi scolastici: un quadro più generico, ma forse più giusto, potrebbe indicare in Doroteo l'uomo più colto della sua comunità, in cui si era distinto per esemplarità di vita cristiana e capacità poetiche, tanto da formare degli 'allievi' letterati che coltivavano la poesia come *servitium* e omaggio a Dio.

IV.2. I generi letterari

Il genere in qualche modo più atteso, fra quelli sperimentati dai poeti del *Codice Bodmer*, è senz'altro l'*inno*. Era un inno l'ottavo testo del codice, di cui però non ci è rimasto praticamente nulla e di cui non pos-

⁷⁵ Al distico di *J.* è dedicata l'analisi di L.E. Rossi in questo volume.

⁷⁶ Vd. Agosti-Gonnelli 1995, *passim*.

⁷⁷ Considerazioni sociolinguistiche sulle 'false quantities' nella poesia cristiana del III secolo in L.D. Stephens, *On the Restructuring of the Ancient Greek System of Word Prosody*, «PP» 224 (1985) 367-378. In ogni caso i PBodmer non sono un tentativo di poesia per cerchie popolari.

⁷⁸ P.J. Parsons, «ZPE» 6 (1970) 133 sgg. ha pubblicato un ostracon (*Bodl. Gr. Inscr.* 3019), che contiene un esercizio di scuola con i primi versi dell'*Illiade* e sul retro versetti del Salmo 46 in copto; vd. anche Martin 1996, 673 e 667.

siamo divinare il metro: se erano esametri⁷⁹, sarà stato un inno forse comparabile a *Or. Sib.* 6, che il suo ultimo editore assegna a una conventicola cristiano-neoplatonica d'Asia Minore⁸⁰. Anche *Jes.* si presenta come un inno cletico, con la particolarità dell'acrostico alfabetico: la richiesta è affidata all'ultimo verso (in cui si ripete l'iniziale ω)⁸¹. Un inno a Cristo-Gabriele è inserito anche nella *Visione di Doroteo* 170 sgg. [1], e anche in *X.* ai vv. 22 sgg. appare una parentesi innica (ἰλαθί μοι etc.) di matrice salmica. In *J.* ben due volte c'è un'invocazione al cielo (42, 125 οὐρανέ) che almeno nel secondo caso introduce un breve inno. L'inserzione di inni all'interno di strutture compositive non è certo una novità: piuttosto però che i precedenti epici classici, pure importanti, occorre ricordare che si tratta di un modulo ben noto nella poesia cristiana, che risale geneticamente alla funzione archetipale dei Salmi, rafforzata dagli sviluppi innici neotestamentari, e che nella tarda antichità venne impiegato fino al limite massimo⁸².

Il genere *parennetico* è rappresentato dall'acrostico *D.*, un poemetto che, dopo tre versi introduttivi, contiene una lunga esortazione a sopportare le sofferenze, dato che Cristo è sceso sulla terra proprio per salvare i κοσμήτορες λαῶν⁸³ e per portare la μετάνοιαν ἀλιτροίς. L'ispirazione del *Pastore di Erma* è evidente⁸⁴: il Signore nel suo discorso promette che allontanerà dalla torre i malvagi e coloro che si sono collusi col potere

⁷⁹ Fatto di per sé significativo: l'innologia seguiva, sia in greco che in latino, altre forme metriche, la cui realizzazione 'alta' in ambito cristiano sono in Oriente gli *Inni* di Sinesio.

⁸⁰ Cfr. Usher 1996 [cit. a n. 16].

⁸¹ Questo carme ricorda da vicino varie poesie brevi di Gregorio di Nazianzo e l'epinicio di Cristo dell'inno 8 di Sinesio.

⁸² Come si può vedere ad es. nelle *Laudes Dei* di Draconzio (V), finemente analizzate nei loro problemi strutturali e di genere da F. Stella, *Fra retorica e innografia: sul genere letterario delle Laudes Dei di Draconzio*, «Philologus» 132 (1988) 258-74.

⁸³ Un grave problema è rappresentato proprio dal duale di questa formula omerica (*Il.* 1,16, 375 etc.): vd. Hurst-Rudhardt 1999, 130, che avanzano varie ipotesi, fra cui quella che il duale si riferisca a Doroteo e al suo compagno Gorgonio, che subirono entrambi il martirio secondo Eus. *HE* 7,32,2-4; oppure suggeriscono che il duale designi Adamo ed Eva, in quanto protoplasti e antenati di tutta l'umanità caduta nel peccato. Livrea 1996, 90 pensa invece che la coppia sia Maria e il Figlio: «questa coppia divina, in cui l'ortodossia riveste appena note forme gnostiche, assurge nella sua vicenda terrena ed illica a simbolo delle sofferenze procurate dal male nel mondo, identificandosi dunque con tutti coloro che soffrono nel travaglio illico». Varrebbe la pena di chiedersi se κοσμήτορες non abbia qui il senso di «vanto, ornamento» che ha anche in Nonn. *D.* 27,279, oppure se mantenga il senso omerico: si deve cioè intendere «salvando i capi dei popoli», vale a dire della comunità dei credenti (λαοί)? Cristo col suo esempio avrebbe fortificato i capi delle comunità, facendo loro accettare serenamente il martirio?

⁸⁴ Vd. il saggio di Antonio Carlini in questo volume.

(ma l'integrazione del v. 21 è incerta) e hanno bruciato i libri, una allusione forse alle misure di Diocleziano del febbraio 303⁸⁵.

J. è un poema complesso, in cui l'aspetto didascalico-parenetico è unito a quello narrativo: esso mostra dunque già uno sperimentalismo notevole per quest'epoca. La vicenda personale di Doroteo, la sua temporanea caduta nel tranello dell'Ἀπάτη, sono anche lo spunto per una riflessione sulla corruzione delle ricchezze, sul male, sulla punizione e la penitenza. Per molti aspetti si tratta di una *retractatio* teologica sulla paradigmatica storia di Doroteo narrata nella *Visione*, una forma non lontana dalla 'meditazione teologica' tardoantica secondo i moduli individuati da Herzog⁸⁶.

L'aspetto però più interessante è la presenza nel codice di *parafrasi bibliche*. Dal punto di vista storico-letterario adesso sappiamo che la 'creazione' di questo genere è avvenuta pressoché contemporaneamente in Occidente (il poema di Gioenco è del 329-330) e in Oriente. Si possono far rientrare nella tipologia sia *Abr.*, che tuttavia si distacca fortemente dal modello, anche perché segue una già lunga tradizione esegetica e liturgica sull'episodio di Isacco⁸⁷ (testimoniata anche in un testo liturgico, pubblicato da Roca Puig come «casta oblació», proveniente dal codice miscelaneo di Barcellona, che avevo già segnalato a suo tempo come molto vicino al poemetto *Abr.*⁸⁸), nonché *C. e A.* Di quest'ultimi il primo in realtà si presenta come una vistosa *amplificatio* di *Genesi* 4,13-15, mentre il secondo prendendo spunto da un singolo versetto (*Gen.* 4,10) parafrasa il *Salmo* 101, inteso nella tradizione esegetica come tipologico del sacrificio di Cristo. Per questo poemetto siamo particolarmente fortunati perché possiamo fare il confronto con la resa del Metafraste salmico, che è più tarda di almeno un secolo. *A.* nella tecnica parafrastica è in sintonia con il resto della poesia parafrastica tardoantica, e mostra una discreta consapevolezza nell'epicizzazione, nelle *amplificationes*, nelle omissioni e nelle aggiunte⁸⁹. Occorre anche ricordare la novità rappresentata dalle etopee cristiane in *C.* e in *A.*⁹⁰: l'etopea in

⁸⁵ Vd. Hurst-Rudhardt 1999, 14 e 147, che rimandano a W. Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Stuttgart 1981) 76 sgg.

⁸⁶ R. Herzog, *La meditazione poetica: una forma retorico-teologica tra tarda antichità e barocco*, in: *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica* (Messina 1984) 75-102. Manca del tutto uno studio che saggi da questo punto di vista la poesia greca cristiana.

⁸⁷ Si veda ora, in questo volume, il contributo di P. van der Horst.

⁸⁸ Vd. Agosti in Agosti-Gonnelli 1995, 302 n. 37; ora anche Hurst-Rudhardt 1999, 43.

⁸⁹ Ma su questo punto non mi dilungo, visto che è oggetto di un contributo di André Hurst, in questo volume.

⁹⁰ J.-L. Fournet, *Une éthopée de Cain dans le Codex des Visions de la Fondation Bodmer*, «ZPE» 92 (1992) 253-266.

versi, un genere poco praticato, sembra aver cominciato a essere di moda proprio verso il IV secolo⁹¹.

Il genere letterario dell'ultimo testo (X.), gravemente mutilo, è stato brillantemente individuato da Enrico Norelli⁹²: si tratta di una *esortazione* alle lodi di Dio che riprende da vicino i *Pss.* 146-150, specialmente il *Salmo* 148, e che si riconnette a una delle preoccupazioni costanti del codice, l'elemosina verso gli indifesi e la povertà come mezzo di purificazione.

Sul genere della *Visione di Doroteo* non sussistono dubbi, in quanto è lo stesso poeta ad informarci su di esso: infatti al v. 98, sopraffatto dall'orrore per la colpa commessa, il protagonista si augura che κακήν δ' ὄρασιν [σκε]δάσειεν ὕψιστος. Nella classificazione antica dei sogni l'ὄρασις ο ὄραμα era considerata la visione nitida, venuta direttamente da Dio, appartenente al versante dell'ὄναρ, il sogno significativo non intorbidato da complessi simboli. Nella terminologia tecnica dei resoconti visionari ὄρασις è una delle definizioni meno frequenti, poco usata anche nella dizione neotestamentaria: ma la sua consacrazione è sancita dalla ricorrenza nell'altro testo visionario del *Codice Bodmer*, il *Pastore di Erma* (*Vis.* 3,11,2; 3,12,1; 3,13,1). L'enorme diffusione delle esperienze oniriche e visionarie nell' 'epoca di angoscia' è troppo nota perché debba essere ancora rimarcata⁹³; semmai si potrà qui ricordare che il poemetto è caratterizzato da numerosi tratti tipici del genere letterario della visione, che meriterebbero un'indagine più dettagliata⁹⁴. Inoltre esso presenta analogie macrostrutturali con almeno altri tre testi visionari, e cioè la *Visio Perpetuae*⁹⁵; la visione del nuovo tempio in *Ezechiele* 40-43⁹⁶; un curioso poemetto epigrafico databile al I sec. d.C., la *Visio Maximi* (epigr. 168 Bernand), una trentina di versi acrostici opera di un comandante militare, che non conosceva benissimo il greco (come risulta

⁹¹ Degli esempi papiracei, uno appartiene al III, tre al IV e gli altri al V-VI, compresa la serie di etopee di *AP* 9,449-480, verosimilmente epigrammi dello stesso autore provenienti comunque da una scuola egiziana. Vd. Fournet 1992 [cit. alla n. precedente]; V. Jarcho, *POxy.* 2537: *a True Ethopoea?*, «Eikasmos» 10 (1999) 185-199; sull'etopea versificata come genere scolastico vd. anche Ch. Heusch, *Die Achilles-Ethopoeie des Codex Salmasianus* (Paderborn-München-Wien-Zürich 1997) 34-39.

⁹² Vd. in questo volume il suo contributo.

⁹³ Vd. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive* (Paris 1985); R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (Princeton 1986); P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity* (Princeton 1994). Per Doroteo vd. inoltre Livrea 1986.

⁹⁴ Per un approfondimento rimando a un mio prossimo lavoro, *Elementi di genere nella Visio Dorothei*, e al contributo di Th. Gelzer, in questo volume.

⁹⁵ Vd. Livrea 1986.

⁹⁶ Vd. T. Gelzer, *Zur Visio Dorothei: Pap. Bodmer 29*, «MH» 45 (1988) 249-250, che fa un minuzioso confronto fra il testo doroteano e la visione di Ezechiele.

dall'oscurità della dizione): in esso il protagonista descrive un sogno avuto nel tempio del dio Mandoulis, in cui dopo una abluzione purificatrice riceve l'epifania del dio e l'iniziazione poetica con l'ordine di cantare (e dopo segue infatti un breve inno in esametri in onore del dio)⁹⁷.

IV.3. *L'uso dell'acrostico*

Una delle caratteristiche più appariscenti dei nuovi poemetti è senz'altro l'uso dell'acrostico⁹⁸: *Abr.*, *Jes.* e *D.* sono composizioni acrostiche alfabetiche. Questo artificio non manca di attestazioni nella poesia tardoantica, sia nella forma alfabetica che in quella che compone una frase⁹⁹: e questi tre nuovi casi mostrano che la pratica di impiegare la costruzione *κατὰ στοιχείον* era ancora più diffusa di quanto si immaginasse. Gli acrostici del *Codice Bodmer* appartengono a una serie che comprende quelli delle *Instructiones* di Commodiano (III sec.), l'inno acrostico che chiude il *Simposio* di Metodio di Olimpio, l'acrostico cristologico degli *Oracoli Sibillini* 8,217-250 (poi inserito nella traduzione greca della quarta ecloga nella *Vita Costantini*), le sentenze giambiche acrostiche di Gregorio di Nazianzo (*Carm.* 1,2,30), gli acrostici conservati nei papiri del IV secolo (PBouriant 1, PAMherst 1.2 = 45,4 Heitsch, PBerol inv. 8299 = 45,3 Heitsch, PKöln 4.172); quello del *Psalmus* agostiniano. Ad essi si deve aggiungere l'altro caso del fondo Bodmer, *PBOD* 47¹⁰⁰, nonché la già ricordata «casta oblació».

⁹⁷ Sull'autore G. Wagner, *Le decurion Paccius Maximus, champion de l'acrostiche*, «ZPE» 95 (1993) 147-148.

⁹⁸ In generale, E. Courtney, *Greek and Latin Acrostichs*, «Philologus» 134 (1990) 3-13, alla cui bibliografia aggiungere: W. Brashear-H. Satzinger, *Ein akrostischer griechischer Hymnus mit koptischer Übersetzung (Wagner Museum K 1003)*, «JournCoptStud» 1 (1990) 37-58; H.A. Gärtner, s.v. *Akrostichon*, in *DNP* I (1996), 411-413; esempi scolastici si possono ricavare dall'indice di R. Cribiore, *Literary School Exercises*, «ZPE» 116 (1997) 53-60 (nn. 255, 285, 286, 316, 56, 305, 394). Sugli acrostici cristiani vd. A. Kurfess, Th. Klauser, s.v. *Akrostichis*, in *RAC* I (1950), 236-238 e E. Vogt, *Das Akrostichon in der griechischer Literatur*, «A&A» 13 (1967) 91-94. L'uso dell'acrostico alfabetico poteva vantare anche esempi pagani (oltre ad alcuni papiri, come *POxy.* 1.15 (III), 15.1795 e 42.3004 (I), vi sono testi però più tardi: *AP* 9,385 riassunto dell'*Iliade* in esametri, di Stefano il Grammatico; 9,524, 525 inni adespoti del VI: virtuosismi di elencazioni di epiteti, in esametri tetracoli), ma era di ascendenza soprattutto ebraica: le *Lamentazioni di Geremia*, *Prov.* 31,10-31, *Eccl.* 51,13-29.

⁹⁹ Questa si trova ad esempio in un carme di Gregorio, 2,1,34 in cui le iniziali dei 67 trimetri giambici formano un distico elegiaco; un altro caso mi è accaduto di scoprire in un'etopea su Esiodo del III (*POxy.* 3537r: *etopea acrostica su Esiodo*, «ZPE» 119 (1997) 1-5).

¹⁰⁰ Vd. Carlini-Bandini 1991.

I nuovi tre casi attestati sono però particolarmente significativi, perché gli acrostici cristiani non sono in genere in esametri: ad esempio, anche per quei casi nei *Salmi* di cui si sapeva che l'originale ebraico era acrostico (*Pss.* 9, 24, 26, 110, 111, 118, 144), il Metafraste salmico non riproduce l'artificio, sia perché già omissso nei *LXX* sia perché estraneo alla lingua omerica. È possibile che l'acrostico fosse avvertito come un artificio compositivo di grande comunicatività e perciò stesso più adatto alla poesia 'popolare' che a quella colta. I poemetti Bodmer anche da questo punto di vista mostrano una inaudita tipizzazione popolare dell'esametro.

L'impiego cristiano dell'acrostico era, com'è noto, coonestato da radici scritturistiche¹⁰¹: mi sembra interessante ricordare che il simbolismo delle lettere dell'alfabeto aveva una sua diffusione in aree non lontane da quelle dei poemetti: Palladio ricorda che le classi dei monaci pacomiani tabennesioti erano divise secondo le lettere dell'alfabeto e secondo una logica conosciuta solo ai superiori¹⁰².

IV.4. *Il codice epico e la 'cultura' dei poemetti*

È ancora presto per un bilancio sulla lingua e lo stile dei nuovi poemetti, che richiederebbe analisi assai dettagliate. Tuttavia si possono almeno delineare alcune componenti di fondo della cultura e, quel che è più interessante, le modalità della ristrutturazione del codice epico. La base della cultura espressa nei poemetti è quella omerica; gli autori possedevano inoltre una conoscenza degli altri due modelli epici principali della poesia imperiale, cioè Esiodo e Apollonio Rodio. Non mi sembra che si riveli imitazione cosciente di altri autori epici: le coincidenze con Quinto di Smirne sono poche e quasi tutte dovute all'utilizzo del codice epico¹⁰³; non ho trovato, almeno per ora, tracce evidenti dell'utilizzo di Callimaco¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Apoc.* 21,6 sgg. Vd. Hier. *Epist.* 30, e Hurst-Rudhardt 1999, 38.

¹⁰² *HL* 32,5 ἐκάστω τάγματι τὸ στοιχείον ἐφήρμοσε, μόνων τῶν πνευματικῶν εἰδῶτων τὰ σημανόμενα: vd. già Agosti in Agosti-Gonnelli 1995, 304 n. 47. Il simbolismo delle lettere greche è impiegato da Pacomio anche nell'*Epistola* 2.

¹⁰³ Cfr. *supra* n. 37.

¹⁰⁴ La presenza della forma πολύλλιτος (A. 29, 40 riferito a Dio, X. 60, contesto incerto), invece dell'omerico πολύλλιστος non è decisiva, perché si tratta della forma usuale ellenistica poi diffusa nell'epica tarda (vd. Williams ad *Ap.* 80, Mineur ad *Del.* 316): *Hymn. Orph.* 12,4, in Nonn. *P.* 3,148 e 16,97, *Eud. S. Cypr.* 2,462 e molte ricorrenze in [Apol.] *Met.Pss.*, cfr. anche un oracolo del I sec. a.C. studiato da L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure méridionale* (Genève-Paris 1966) 91-100; «SEG» 41 (1991) 1411 v. 9: evidentemente l'aggettivo era usuale della *koinè* poetica innica. Il contesto mutilo impedisce di vedere se in X. 60 il senso era attivo (cfr. F. Gonnelli, «SIFC» 81 (1988) 103). Per A. 66 vd. ora Magnelli, «ZPE» 132 (2000) 156.

Le reminiscenze di *Esiodo* sembrano invece il frutto di conoscenza diretta¹⁰⁵. Essa, comunque attesa in contesti didascalici, sarà stata anche favorita dalla rinnovata fortuna del poeta beotico in età tardoimperiale, una fortuna che continua quella ellenistica: assai eloquente è a tal proposito l'etopea acrostica di *POxy.* 3537r, in cui si descrive l'iniziazione poetica di Esiodo in termini visionari e apocalittici (apertura delle porte celesti, ordine di narrare ciò che ha visto), non dissimili da quelli della *Visione*¹⁰⁶.

Anche *Apollonio Rodio* è da annoverare senz'altro fra le *auctoritates* che hanno influenzato gli autori dei poemetti¹⁰⁷. La *Visione* del resto si conclude con un verso che è la quasi esatta riproduzione di *Argonautiche* 4,1744, inserito anch'esso in un inno cletico alla fine del poema [2]¹⁰⁸. La citazione peraltro è condotta secondo la categoria interpretativa dell'*oppositio in imitando*: alla gloria 'terrena' chiesta da Apollonio Rodio Doroteo contrappone la dolcezza che viene al poeta cristiano nel compiere il *servitium* poetico, che consiste nel cantare, novello salmista, le lodi di Dio. Nell'utilizzo di Apollonio il *Codice Bodmer* si inserisce in una

¹⁰⁵ Per la *Visione* cfr. almeno: 88 ἀρπάζων φορέεσκεν, dove per la perversa accusa contro il δομέστικος, sostenuta presso il πραιπόσιτος, D. si serve di un emistichio esiodo, *Op.* 38 ἀρπάζων ἐφόρεις s.s., proveniente anch'esso da una accusa di furto, forse la più famosa dell'antichità. Nell'inno a Gabriele [1] si verifica addirittura l'adozione di più di un intero verso (quasi una δοιάς!): 176-177 αὐδῆν / θέσπιν, ἴνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἐόντα, interamente trasportati da *Th.* 31-32.

La clausola ἀεσίφρονα θυμόν (*J.* 121, -vi θυμῷ al v. 107), appare certo in *Od.* 21,302, ma è più probabile che qui il suo uso sia stato veicolato dalla ricorrenza in Esiodo (*Op.* 315, 335, 646, -να θυμόν), dove ha una forte pregnanza semantica, denotando chi corre dietro alle facili ricchezze e non rispetta le leggi degli dèi. Così deriva da Esiodo l'emistichio ἰθείησι δίκησι (*J.* 45), cfr. *Th.* 86 e *Op.* 36. Sempre in *J.* 154-156 il passo con la consacrazione poetica di Doroteo [3] dipende da Esiodo per il sintagma λιγυρή ἐπ' αἰοιδῆ, cfr. *Op.* 583 e 659. Ancora, in *X.* 18 ἀρπακτὰς πλούτοιο il raro termine (cfr. *J.* 28), nasconde forse un ricordo esiodo Hes. *Op.* 320 χρήματα δ' οὐκ ἀρπακτά (cfr. quanto detto sopra a proposito di *VD* 88). In *J.* la parte sul furto scellerato delle ricchezze risente molto della precettistica esiodica. Più incerto è invece *J.* 27 ὄλβιος εὐδαίμων τε, sintagma esiodo *Op.* 826 εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὅς κτλ., che si trova però anche in *Theogn.* 1013 ἄ μάκαρ εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὅστις, con l'attacco del macarismo, ripreso anche in *VD* 303 e in *J.* 135.

¹⁰⁶ Vd. Agosti, «ZPE» 119 (1997) 5.

¹⁰⁷ Per alcuni paralleli vd. l'apparato e le note di Hurst-Rudhardt 1999.

¹⁰⁸ Va inoltre notato che il verso è leggermente modificato rispetto al modello apolloniano: αἰὲν αἰοιδῶ, che ricorre (come già segnalato dagli edd.) in *Alcm.* fr. 14 Page (una coincidenza nell'uso di una sequenza topica), al posto di εἶεν αἰεΐδεν; soprattutto è basilare l'introduzione di αἰὲν, che si apprezzerà confrontando *Greg.Naz. Carm.* 1,1,33,11 σε (sc. Cristo) δ' ἄμβροτον αἰὲν αἰεΐδεν. La notorietà della clausola apolloniana è dimostrata anche dall'inno al Nilo di *PFlor* XVIII 23-32, vv. 13-14, riedito da Raffaella Criore, *A Hymn to the Nile*, «ZPE» 106 (1995) 97-106.

tendenza costante in tutta l'età imperiale¹⁰⁹. I poeti panopolitani considerano Apollonio Rodio uno dei loro *auctores*, come mostrano di fare anche ad es. Trifiodoro e Nonno. La rinnovata fortuna di Apollonio (o almeno della materia argonautica) nel IV secolo è indirettamente testimoniata anche da una *recusatio* di Gregorio di Nazianzo¹¹⁰. Nel V secolo si registrerà un caso eccezionale come quello delle *Argonautiche orfiche*, che sono una 'revisione' del poema apolloniano.

Quando si tratta di condivisione di singoli vocaboli con epici precedenti va naturalmente sempre tenuta presente la possibilità che non si tratti di imitazione diretta, ma di uso di repertori lessicali. È il caso di *κακορρέκτης*, usato per indicare i malvagi in *C.* 17, A. 58 e X. 17. Si tratta, è vero di un *hapax* apolloniano 3,595, ma esso ricorre anche in Nic. *SH* 562,2 *Λαομέδοντι κακορρέκτηι*, e al femminile in *Or. Sib.* 3,754 *κακορρέκτηρα χάλαια*. Probabilmente si è più nel giusto a parlare di agg. di derivazione ellenistica¹¹¹. L'impiego nei nostri poemetti mostra come l'aggettivo acquisisca una sua dimensione nella *koinè* poetica cristiana, per cui non stupisce di ritrovarlo in Eud. *Cypr.* 2,374 *κακορρέκτης δάμων* e nella metafrasi dello Ps. Apollinario (*Met. Pss.* 9,68; 57,3; 118,236). Talora si può senz'altro parlare di mediazione di repertori lessicali, di *onomastica poetica* (del tipo di *SH* 930), come è il caso dell'uso di *πολυκτήτης* in *J.* 33: altrove solo in Eur. *Andr.* 769 ricorre l'aggettivo *πολύκτητος*. È probabile che l'autore di *J.* potesse compulsare un lessico, come era abituale nella poesia tarda¹¹².

Ma il rapporto privilegiato resta con *Omero*. Come già rivelava la *Visione*, la prassi compositiva dei poemetti del *Codice Bodmer* è basata su una massiccia utilizzazione del codice epico, che talora rasenta la centonatura¹¹³, talaltra invece mostra un utilizzo di espressioni omeriche

¹⁰⁹ Vd. F. Vian, *Echoes and Imitations of Apollonius Rhodius in late Greek Epic*, in: Th. D. Papanghelis/A. Rengakos (edd.), *A Companion to Apollonius Rhodius*, (Leiden-Boston-Köln 2001) 285-308.

¹¹⁰ Greg. Naz. *Carm.* 2,1,34a,71-92 (*In silentium ieiunii*) *Μέλω δ' οὐ Τροίην, οὐκ εὔπλοον οἶά τις Ἀργώ*, κτλ.: cfr. «A&R» 38 (1994) 30.

¹¹¹ Quel che è più interessante è che in Epiph. *Pan.* 31,1 si trova l'agg. *κακόρρεκτος* per indicare le male piante degli eretici (vd. Lampe s.v.). La *iunctura* *κακορρέκτης δάμων* si trova anche in un epigramma del VI sec. d.C., proveniente dall'Apamene, studiato da ultimo da D. Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène et l'éloge de l'endogamie dans une famille syrienne du VI^e siècle*, in: I. Ševčenko – I. Huttez, *AETOS. Studies in Honour of Cyril Mango*, (Stuttgart-Leipzig 1998), 116-133.

¹¹² Un esempio epigrafico particolarmente sorprendente ho studiato in G. Agosti, *The ΠΟΙΚΙΛΙΑ of Paul the Bishop*, «ZPE» 116 (1997) 31-38. Si vedano le indicazioni di metodo (valide al di là dei singoli risultati raggiunti per Nonno) in I. Cazzaniga, *Temî poetici alessandrini in Nonno Panopolitano: tradizione diretta e indiretta*, in: *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni* (Torino 1963) 626-646.

¹¹³ Vd. Agosti 1989-90, Hurst 1997; sui centoni cfr. ora Rey 1998.

condizionato dall'interpretazione allegorica. In generale i poemetti presentano un'imitatio Homerica (laddove non si tratti di normale reimpiego del codice epico) già ben avviata, da una parte 1) verso la *Kontra-imitation*¹¹⁴, dall'altra 2) verso la strada della risemantizzazione, o dell'accrescimento del senso¹¹⁵, condizionato dalla letteratura esegetica intorno ai passi omerici.

Per quel che concerne il punto 1), basteranno alcuni esempi. A parte l'adattamento puro e semplice della terminologia pagana, soprattutto per indicare il mondo infero, impiego del resto già coonestato dalle Scritture¹¹⁶ e che ricorre anche negli altri poeti cristiani¹¹⁷, l'imitazione contrastiva si verifica nelle sue varie possibilità. Di solito viene trasferita al Dio cristiano una delle caratteristiche di un dio pagano (*Usurpation*): in X. 66 ὑψιβρεμέτης è senz'altro Dio, cui viene attribuito un tipico epiteto di Zeus¹¹⁸. L'iniziativa peraltro non si deve al nostro autore, perché si trova già in *Or. Sib.* 3,1 ὑψιβρεμέτα, μάκαρ, οὐράνιε e 5,433 Θεὸς ὑψιβρεμέτης. Un caso particolare è invece quello del riuso del sintagma ἄγγελος ὠκύς, che appare due volte nella *Visione* (159 e 169) e poi in *Abr.* 2 e in *J.* 71 [4]. Nelle due ricorrenze omeriche del sintagma, una volta esso è riferito ad Iris e una volta a un messaggero. Ma dopo l'*Inno omerico a Cerere*, il nesso viene sempre riferito a Hermes: tale appare in un testo pressoché contemporaneo dei poemi Bodmer, la *Cosmogonia di Strasburgo*, un poemetto cosmologico in cui il nesso indica appunto Hermes-Logos¹¹⁹. Nella *Visione* designa il corrispettivo cristiano di Hermes, l'angelo Gabriele, secondo un'associazione che non sorprende date le affinità 'strutturali' fra le due figure¹²⁰, e che riappare altrove nella poesia cristiana. D'altra parte uno dei tratti tipici della *Engelchristologie* è l'i-

¹¹⁴ Termine che risale, com'è noto, a K. Thraede. Per uno studio recente vd. P.W.A.Th. van der Laan, *Imitation créative dans le Carmen Paschale de Sédulius*, in Boeft-Hilhorst 1993, 131 sgg.

¹¹⁵ Uso questa definizione in un mio contributo *L'interpretazione infinita, l'accrescimento del senso. Letture omeriche nella tarda antichità*, in corso di stampa.

¹¹⁶ Cfr. Mt. 11,23 e gli altri luoghi addotti da Hurst-Rudhardt 1999, 63. Cfr. l'analogo uso nell'epica latina di *Tartara Erebus Elysium Olympus* (Thraede 1962, 1035-1037). Sul fenomeno del 'classicismo terminologico' vd. G. Bartelink, *Einige Bemerkungen über die Meidung heidnischer oder christlicher Termini in dem frühchristlichen Sprachgebrauch*, «VChr» 19 (1965) 193-209

¹¹⁷ Ad es. 'Αίδης in Nonn. *P.* 2,105; 11,22; 163; per i Padri, esclusa la poesia, vd. G.L. Prestige, *Hades in the Greek Fathers*, «JThS» 24 (1923) 476-485.

¹¹⁸ Si può confrontare il reimpiego di *tonans* nella poesia latina cristiana, per cui vd. F. Stella, «CCC» 8 (1987) 92.

¹¹⁹ D. Gigli Piccardi, *La 'Cosmogonia di Strasburgo'* (Firenze 1990) 151; Agosti, «A&R» 38 (1994) 43.

¹²⁰ J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum* (Breslau 1930) 70 e n. 4.

identificazione di Cristo con l'angelo Gabriele, secondo l'esegesi cristologica dell' ἄγγελος τῆς βουλῆς di *Is.* 9,6¹²¹: essa agisce sicuramente nella *Visione*¹²², dove in una inestricabile potenzialità semantica si allude anche alla comunissima identificazione Cristo-Hermes, che è presente già in *Iust. Apol.* 21¹²³ e traspare spesso nella *Parafraresi* nonniana, nella quale il poeta si mostra consapevole della sovrapposizione, favorita dalla 'natura angelica', delle due figure¹²⁴. Ad es., in *P.* 5,81 sg. viene citata patentemente la fonte omerica, che parla dell'azione di Hermes, e riadattata all'azione di Cristo che salva i giusti. Il passo va messo a confronto con *J.* 71, dove tenderei a interpretare l'angelo che porta i giusti in paradiso come Cristo-Gabriele, proprio come nella *Visione*¹²⁵.

Un particolare tipo di imitazione contrastiva è quella di carattere *didattico e parenetico*, in cui un passo è richiamato per mostrare la falsità del modello pagano e per affermare la superiorità della concezione cristiana. Un bell'esempio si trova in *Jes.* 22-23 ψυχᾶς δ' ἐξ Ἑρεβευδς πολέας προέηκε φόῳσδε/ὠίσθη φάος αἰνὸν "Αἰδη νεκύεισσι φορήσαι, in cui si accenna al *descensus ad inferos*¹²⁶, utilizzando un emistichio odissiaco (che fa parte di un verso ripreso anche nei *Centoni* omerici per indicare lo stesso episodio) accostato all'*incipit* dell'*Iliade*¹²⁷, il cui significato è rovesciato: l'ira di Achille mandava i guerrieri nell'Ade, mentre la discesa di Gesù ha tratto i morti fuori dall'Ade. La *Kontrastimitation* è tanto più interessante se si pensa che in una certa linea allegorica Achille era inteso come tipo del Cristo¹²⁸.

¹²¹ Un'interpretazione che in poesia si trova anche nei *Centoni omerici* come ha mostrato K. Smolak, *Beobachtungen zur Darstellungsweise in den Homerzentonen*, «JÖB» 28 (1979) 29-49, spec. 32.

¹²² Agosti 1989-90.

¹²³ I Naasseni identificavano l'Hermes psicopompo di *Od.* 24,1-14 col Logos Redentore. Il *dossier* biblico-omerico che sta dietro questo passo è stato indicato da Scopello 1977 [cit. a n. 36] 12.

¹²⁴ D. Accorinti, *Hermes e Cristo in Nonno*, «Prometheus» 21 (1995) 24-32; il mio comm. a *P.* 5,22, in corso di stampa.

¹²⁵ Sempre sulla base dell'*Engelchristologie* mi chiedo se *J.* 65 il πρώτος δ' ἄγγελός ἐστιν ὁ χρησόμενος σοφίῃσι non sia da identificare con Gesù, tenendo presente *Jes.* 8 θεσπεσίην δ' ἐπέθηκε σοφοῖς σοφίην ὅμ' ἔπεσθαι.

¹²⁶ Per l'episodio, la cui versione più nota è quella del *Vangelo di Nicodemo*, e la sua presenza nei centoni vd. da ultimo A.L. Rey, *Homero-centra et littérature apocryphe chrétienne: quels rapports?*, «Apocrypha» 7 (1996) 123-134.

¹²⁷ ψυχᾶς δ' ἐξ Ἑρεβευδς: *Od.* 11,37 ψυχὰι ὑπὲξ Ἑρεβευδς νεκύων κατατεθηνότων (= *Homeroec.* 44,107, 45,19 Rey), *Il.* 1.3 πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαμεν.

¹²⁸ Cfr. Const. *In sanctorum coetum* 19-21 (orazione pronunciata probabilmente nel 313), in cui l'autore del commento alla traduzione virgiliana fornisce una *interpretatio* cristologica di Achille: 20,8-9, p. 185 Heikel [ad Verg. *Ecl.* 4,34-36] τὸν

Lo stesso tipo di imitazione informa la descrizione del paradiso nei primi quattro versi di *J.* [5], in un linguaggio assai stratificato, e dove appare sorprendente, accanto alla citazione paolina, il riuso di un sintagma odissaiaco νῆσον ἐξ ὠγύγην, che in Omero è però riferito all'isola di Calipso. L'emistichio istituisce un implicito confronto col sensuale e illusorio paradiso rappresentato dalla dea pagana, presso cui lo stesso Odisseo soffriva, e il paradiso beato riservato a coloro che seguono gli 'ordini' di Gesù (3 ἐφευμέων¹²⁹). Considerato dal punto di vista della sua funzione letteraria il riuso omerico assolve bene ai suoi compiti. Mi chiedo inoltre se esso contenga una allusione autoreferenziale. Il patriottismo egiziano tardoantico non esita a definire l'Egitto come terra Ὠγύγια per antonomasia, e un tratto di 'campanilismo' non giungerebbe certo inatteso: la poesia egiziana mostra infatti un forte legame con la propria terra, come rivelano vari luoghi delle *Dionisiache* di Nonno¹³⁰, o il passo della προθεωρία del Metafraste salmico, in cui si parla dell'Egitto come primo luogo ad essersi convertito (πρ. 36 sgg., che parafrasa *Ps.* 67,74). Inoltre gli Egiziani consideravano le oasi come dimore dei morti: già Erodoto (3,26) testimonia che in un'oasi lontana sette giorni di cammino da Tebe esisteva un luogo detto Μακάρων νῆσοι¹³¹. L'autore di *J.* voleva dunque suggerire che il luogo dei beati si trova in Egitto, dove risiedeva anche la comunità?¹³²

Un'altra tipologia di riuso omerico è quella veicolata dall'*esegesi e dall'interpretazione allegorica*. Si tratta di una categoria molto rappresentata nella *Visione*, ma che non manca anche negli altri poemetti (e che suppongo aumenterà quando disporremo di commenti analitici). Segnalo un solo caso, che mi pare però significativo, e che riguarda l'interpretazione di Odisseo come *figura Domini* [6]. Infatti l'episodio in cui Odisseo si deturpa per poter entrare in Troia in vesti di mendico (4,240-246¹³³) viene riutilizzato, tramite l'allegoresi stoica e neoplatonica, sia

μὲν Ἀχιλλεῖα χαρακτηρίζει τὸν σωτήρα ὁρμῶντα ἐπὶ τὸν Τρωικὸν πόλεμον, τὴν δὲ Τροίαν τὴν οἰκουμένην πάσαν. Ἐπολέμησε γοῦν ἄντικρυς τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως πονηράς, πεμφθεὶς ἐξ οἰκείας τε προνοίας καὶ παραγγελίας μεγίστου πατρός.

¹²⁹ Anche in Nonno è questa la normale resa di ἐντολαί del vangelo giovanneo.

¹³⁰ Su quest'aspetto del poema nonniano, spesso sottovalutato in passato, vd. ora D. Gigli Piccardi, *Nonno e l'Egitto*, «Prometheus» 24 (1998) 61-82, 161-182.

¹³¹ Vd. anche Hurst-Rudhardt 1999, 97.

¹³² Nella tradizione occidentale l'eremo è spesso indicato come paradiso (S. Pricoco, *L'isola dei santi* (Roma 1978) 154-164). Per i rapporti fra questi versi e i centoni omerici vd. A.-L. Rey, in questo volume.

¹³³ Un passo famoso, come testimoniato anche da *PKöln* VI 245, un testo in trimetri, del III d.C., proveniente dall'Alto Egitto, un'etopea o forse un tentativo drammatico incentrato sulla πτωχεία.

nella *Visio Dorothei* per la flagellazione del protagonista, che ripete quella di Gesù ῥαπισμένους ἐν τύποις, «flagellato come paradigma» (come è detto in un inno acrostico del IV-V sec., *PAmherst* 1,23 = *GDRK* 45,4,17 Heitsch), sia da Nonno nella *Parafrasi* per indicare le percosse subite dal Cristo (18,111), secondo l'interpretazione tipologica della figura di Odisseo¹³⁴. In questo caso il supplemento di senso è convogliato sul sintagma omerico dal contesto di utilizzo. Nel passo della *Visione* l'allegoresi neoplatonica sul corpo disseccato (quale è nota ad es. da Porfirio, *Antr.* 34) si combina inoltre con la simbologia relativa al martirio, il battesimo di sangue. Così i raccapriccianti versi sulle carni sfaldate che lasciano trasparire le ossa¹³⁵ ricordano analoghe descrizioni degli atti dei martiri: si tratta di un gusto espressionistico tipicamente tardoantico, che riappare nelle descrizioni e nell'iconografia¹³⁶. La ripresa di *VD* 151-152 in *A.* 14-15 è informata all'interpretazione tipologica della morte di Abele come prefigurazione del sacrificio di Gesù¹³⁷ e potrebbe essere un indizio per interpretare il racconto della *Visione* in senso simbolico e semmai come esortazione al martirio¹³⁸.

Una terza tipologia è costituita da quei luoghi in cui il *riuso omerico permette anche di trasmettere contenuti scritturistici*. È il caso dei versi ὑπέρθρα di *Abr.* 1-2 [7]: essi riprendono l'attacco dell' ἔκφρασις dello scudo di Achille *Il.* 18,483 (passo citato anche in *A.* 62), che già cono-

¹³⁴ Del resto tracce di una tale interpretazione appaiono anche altrove nel resto del codice, come nel poema *D.* 2, 18 (cfr. Hurst-Rudhardt 1999, 147). In *J.* 139 è Doroteo stesso ad essere assimilato ad Odisseo, πολλά πειραζόμενον.

¹³⁵ A questo proposito andrebbe anche considerata la possibilità che il 'martirio' di Doroteo non sia avvenuto durante le persecuzioni imperiali, ma sia legato a realtà locali, soprattutto tenuto conto della punizione a cui il poeta va incontro. Un episodio dalle modalità simili è ad esempio testimoniato per il 335 in una lettera del meliziano Callisto (*PLond* 1914), che racconta le persecuzioni subite da Eraisco e da altri meliziani da parte di alcuni soldati ubriachi istigati dagli atanasiani: essi vengono portati ἐν τοῖς σίγνοις e in particolare Eraisco viene rinchiuso e subisce una durissima flagellazione (*PLond* 1914, 18 e 46, edito da H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt* (London 1924) 56-71: vd. Martin 1996, 360-361 per una discussione di questo documento). Anche Doroteo nella *Visione* viene incarcerato nei *signa* e poi flagellato (131 ὅστι ἀρίστον σίγνοις βολών πληγῆσι δάμασσον). L'uso dei *signa* anche come luogo di prigionia è ben attestato nelle fonti copte.

¹³⁶ Vd. A. Rousselle, *Sources iconographiques perdues: les premières images des martyrs*, «Cassiodorus» 2 (1996) 215-230, spec. 221-224.

¹³⁷ Cfr. ad es. Method. *Symp.* 11, vv. 56-59 Λαμπρός σου τὸν <φρόνον> ἄβελ προεκτυπών, μάκαρ, / ἔλεξεν αἰματοσταγῆς βλέπων εἰς οὐρανόν / «ἀνηλεῶς με συγγόνου τετρωμένον χειρὶ / δέξαι, λιτάζομαι, λόγε».

¹³⁸ Non stupisce allora che nella II redazione degli *Homerocentones* venga ripreso un altro verso dello stesso episodio odissiaco, 4,245, per descrivere la venuta di Gesù sulla terra e le sue sofferenze, come «servo» (μορφὴν δούλου λαβὼν dice *Philipp.* 2,7).

sceva una lunga storia di esegesi allegorica, sovrapponendolo all'inizio della dichiarazione di fede di *Act.* 17,24, che viene costantemente citato nelle professioni dei martiri¹³⁹. In questo modo si indirizza fin dall'inizio verso una lettura tipologica del sacrificio di Isacco. L'intersecazione col passo scritturistico assicura fra l'altro l'equivalenza κόσμος = γῆ, e la presenza così dei quattro elementi: la variante συνέξενξε non va corretta¹⁴⁰, perché allude appunto all'unione dei quattro elementi, espressa nella poesia tardoantica dall'agg. τετράζυξ, che appare per la prima volta in un testo ermulopolitano (*CosmStrasb* 9r), per poi diventare tipico di Nonno¹⁴¹.

Un aspetto particolare della tecnica compositiva dei poemetti, soprattutto della *Visione*, è un'innegabile *tendenza verso il centone*. Senza discutere singoli punti¹⁴², vorrei solamente ricordare il quadro storico-letterario in cui si inserisce il *Codice Bodmer*. Esso è quasi contemporaneo al *Cento* di Proba e alle notizie sui due Apollinari. Ho già detto che credo quest'ultima tradizione una falsificazione e d'altra parte non penso che l'opera di Proba sia stata scritta per fini didattici. Si sa che in Occidente i centoni cristiani ebbero tutt'altro che una buona accoglienza (Girolamo condanna come puerile l'esperimento di Proba)¹⁴³: il metodo centonario aveva suscitato diffidenze, forse anche perché praticato in ambito gnostico, come risulta dal centone valentiniano citato da Ireneo (*Haer.* 1,9,4), in cui i versi omerici esprimono un'allegoria della discesa del Salvatore¹⁴⁴. Peraltro l'intuizione omerica del Padre e del Figlio secondo Clemente Alessandrino (*Str.* 5,116,1), l'utilizzo di *Il.* 6,181-183 in chiave cristiana (con l'aggiunta di due versi) fatta da Metodio (*Symp.* 8,12), lasciano indovinare una pratica ammessa almeno occasionalmente¹⁴⁵. Ma solo nel V secolo si avrà un esempio compiuto di poesia

¹³⁹ Vd. A.A.R. Bastiaensen in *Atti e Passioni dei martiri* (Milano 1995 [1987]), XXVI. Per le interpretazioni allegoriche dello scudo omerico vd. P. Hardie, «JHS» 105 (1985) 11-31.

¹⁴⁰ Per la mancata posizione di ζ vd. Gow-Page ad Meleag. *AP* 5,177,9 ed E. Livrea, «ZPE» 100 (1994) 182.

¹⁴¹ Ad es. *P.* 3,81-82 ὑψιμέδων σκιηπτοῦχος, ὅτι χραισμήτορα φωτῶν / μουνουγενή λόγον ὕα πόρεν τετράζυγι κόσμῳ.

¹⁴² Vd. però almeno Agosti 1989-90, Hurst 1997.

¹⁴³ *Epist.* 53.7.3: vd. J.-M. Poinssotte, *Jérôme et la poésie chrétienne*, in: Y.-M. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occidente et l'Orient* (Paris 1988) 295-303, che attribuisce il disdegno alla natura troppo mondana e letteraria dell'opera di Proba, nonché al suo carattere di grossolano assorbimento di Virgilio e di detorsione delle Scritture.

¹⁴⁴ Su questo passo e le discussioni che ha suscitato vd. Agosti in Agosti-Gonnelli 1995, 300 n. 28. D.S. Wiesen, *Virgil, Minucius Felix and the Bible*, «Hermes» 99 (1971) 70-91 fa risalire il metodo sino a Minucio Felice.

¹⁴⁵ Per Metodio vd. Ševčenko 1980, 57; M. Pugliara «RdA» 20 (1996) 95; R. Lamber-ton, *Homer the Theologian* (Berkeley-Los Angeles-London 1986) 242 sgg.

centonaria cristiana greca con gli *Homerocentones*, un'opera dalla storia redazionale piuttosto complessa e accolta anch'essa con giudizi contrastanti. Dalle parole che Eudocia ha scritto nell'epigramma di prefazione sembra che le riserve sugli *Homerocentones* fossero in primo luogo di natura stilistica e di genere letterario, e poi di natura contenutistica (epos cristiano vs poesia pagana). Non si fa invece parola di usi allegorici di Omero, anche se questi sono in certo senso impliciti nella risemantizzazione del modello omerico. Il punto centrale della questione era il buon uso di Omero, la sua liceità nell'ambito della poesia cristiana: i poeti del *Codice Bodmer* invece mostrano chiaramente di non sentire questo problema.

IV.5. Verso la costituzione del linguaggio poetico cristiano

Quanto fin qui esposto, sia pure per sommi capi, credo sia sufficiente a coonestare l'impressione che il *Codice Bodmer* presenti prodotti che si possono già pienamente classificare come *poesia cristiana*, intendendo con quest'espressione una poesia che pur adoperando il codice epico classico lo trasforma consapevolmente in qualcosa di nuovo. Essi aprono la via a quella poesia cristiana in metri classici che troverà un faticoso e lento equilibrio fra le sue due componenti a mio avviso solo nella *Descriptio* di Paolo Silenziario¹⁴⁶.

A livello lessicale il *Codice Bodmer* mostra senz'altro che la *koinè* poetica cristiana era già in discreto stato di formazione. Oltre agli esempi sopra ricordati lo si vede chiaramente dai *predicati divini*. Questo settore è uno dei più delicati della poesia cristiana, che in generale evita il reimpiego di epiteti sentiti come troppo caratterizzanti gli dèi pagani, a meno che non sia motivato da *Kontrastimitation*. Sia la *Visione* che gli altri poemetti impiegano una serie di epiteti che poi avranno larga cittadinanza nella poesia posteriore, e che sono il travestimento epico di epiteti scritturistici, come ἄγνός¹⁴⁷ o ἄχραντος¹⁴⁸ fra i predicati di purezza,

¹⁴⁶ Cfr. ora l'accattivante lettura del poema in Paul le Silentiaire, *Description de Sainte-Sophie de Constantinople*, par Marie-Christine Fayant et P. Chuvin (Die 1997).

¹⁴⁷ In *VD* (1, 135, 289, 292) e in *J.* (23) ricorre il sintagma θεὸς ἄγνός, epiteto di Artemide in Omero. L'uso di definire Dio con questo aggettivo era legittimato dall'impiego dei *LXX* per le parole divine (*Ps.* 11,7, *Prov.* 15,26); e del resto un precedente poetico era costituito, al solito, da *Or. Sib.* 3,49 (= 8,169) ἄγνός ἄναξ. Nonno usa l'agg. una sola volta riferito a Dio (*P.* 17,36 ἄγνὸν πάτερ = *Jo.* 17,11 ἄγνὸν πάτερ), mentre [Apol.] *Met.Ps.* lo adopera solo come epiteto di ὄρος (3,6; 42,7). Dato che θεὸς ἄγνός è sempre in clausola nei *PBOD*, la frequenza di quella che è sostanzialmente una rarità fa sospettare che ci troviamo dinanzi a una *iunctura* della nascente poesia cristiana, poi abbandonata forse perché sentita troppo legata al linguaggio pagano.

¹⁴⁸ Per l'uso di [Apol.] *Met. Pss.* vd. J. Golega, *Der homerische Psalter* (Ettal 1960) 114; F. Gonnelli, «Koinonia» 13 (1987) 127-151.

ἀμβροτος, ἀμβρόσιος, ἄφθιτος, αἰώνιος fra quelli di eternità. Anche i predicati di eccellenza saranno in seguito piuttosto comuni, come ὕψιστος o ἄναξ¹⁴⁹. C'è semmai da rilevare che sia la *Visione* (264) che il poemetto X. (7) usano un prosaicismo come κύριος, che invece è rigorosamente evitato da tutta la poesia posteriore, che lo sostituisce di regola con ἄναξ: solo Nonno impiega (41x!) l'altro equivamente κοίρανος, per cui tutti gli altri poeti (tranne Sinesio) mostrano una riluttanza: nell'unica ricorrenza del codice (J. 79) il termine è infatti riferito al demonio. Una rarità è invece l'uso dell'epicismo σκηπτούχος in *Jes.* 3 [Gesù], che è molto usato nelle *Dion.* da Nonno, ma solo tre volte in *P.* (3,80 [Dio]; 18,162; 19,113 [Gesù]).

Anche l'uso di πατήρ è ovviamente quanto di più comune ci si potrebbe aspettare, e anche il riferimento della denominazione a Cristo rientra nei canoni. Da notare comunque la formularità nella *Visione* del sintagma πατήρ κλυτός, di derivazione odissiaca, la cui appropriazione da parte della *koinè* poetica cristiana è dimostrata dal fatto che Doroteo lo 'declina' e lo riferisce sia al Padre che al Figlio¹⁵⁰: l'unica altra ricorrenza nel codice è *J.* 155 πατέρα κλυτόν (Dio) [3].

Interessante a livello terminologico anche il caso della 'cristologia solare'¹⁵¹ che traspare dal codice, sia in *VD* 168 [1], che soprattutto in *Jes.* 7, 15, 17, 18, 22. Nella *Visione* è impiegato φαεσίμβροτος, tipico epiteto omerico riferito al sole¹⁵², mentre in *Jes.* 7 appare il più atteso φαοσφόρος.

In generale la *Visione* ha una maggior ricchezza di epiteti divini, e una maggiore varietà: termini rari come διοπτήρ¹⁵³, predicati di *self-generation* come αὐτοφυής, πανάτικτος etc. Gli altri poemetti invece rifuggono

¹⁴⁹ L'uso del termine sia per il Figlio che per il Padre è ben attestato: Greg. Naz. *Carm.* 1,1,2,25 ἀνακτα / Ὑιὸν Πατρὸς ἀνακτος, *A.P.* 8,47,8 Χριστὲ ἀναξ, Eud. *Cypr.* usa l'epiteto per Dio (1,6. 126. 275 etc.) e per Cristo (2,32. 25 etc.); *Christ.Pat.* 1608 ἀνακτα ζῶντα (il Figlio).

¹⁵⁰ καὶ Χριστὸν μακάρων πατέρα κλυτόν ἀγγελίων (per ἀγγελίων cfr. *Od.* 2,255, al.; Hurst-Reverdin-Rudhardt 1984, 30-31 pensano che in questo verso Cristo sia assimilato a Dio nella sua funzione di Padre dell'Evangelo).

¹⁵¹ Essa è un tratto già scritturistico, soprattutto giovanneo (vd. Hurst-Rudhardt 1999, 109). L'identificazione di Cristo col sole di giustizia è poi frequentissima (Clem. Alex., Melitone di Sardi; esiste una tradizione di Gesù θεὸς ἥλιος nel momento del battesimo, col fuoco che apparve), essendo anche collegata alla terminologia battesimale. Per la poesia tardoantica G. Agosti, *L'alba notturna (ἐννυχος ἡώς)*, «ZPE» 121 (1998) 53-58; per le arti figurative vd. J. Huskinson, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, «PBSR» 42 (1974) 78-80.

¹⁵² L'agg. divenne caro al sincretismo tardo, cfr. *Hymn. Sol.* 59,5,26 Heitsch etc.

¹⁵³ G. Agosti, *Alcuni omerismi nella Visio Dorothei (P. Bodmer XXIX)*, «Orpheus» n.s. 10 (1989) 111.

da questo ‘sperimentalismo’ e adottano un lessico che risulterà in seguito più usato: non saprei se dalla cosa si debbano trarre indicazioni dottrinarie. Una caratterizzazione assente dalla *Visione* e presente invece in *Jes.* 9 è quella di Cristo-medico (ιητήρ), anch’essa però estremamente tradizionale¹⁵⁴. Comunque si trova qui l’unico accenno alle guarigioni operate dal Cristo: in generale si può osservare che l’aspetto miracolistico non interessava gli autori del *Codice Bodmer*.

Per quanto riguarda il diavolo e la sua ‘ipostasi’ l’ἀπάτη (peculiare di *J.*), si noterà che quest’ultima ricorre spesso nei testi di Nag Hammadi¹⁵⁵; ma anche nella *Tavola* di Cebete (5,2; 14,3; 19,5) e in poesia personificata (come qui) in Nonno (*Dion.* 8,110-113)¹⁵⁶: il miglior confronto mi sembra la figura di Πλάνη nel mosaico dionisiaco di Nea Pafos¹⁵⁷. Διάβολος invece è evitato successivamente: Nonno nella *Parafrasi* lo impiega una sola volta (6,225), preferendo altre denominazioni (ἄλλοπρόσαλλος etc.); il termine riappare poi nelle omelie metriche di Romano. L’insistenza sull’aspetto ingannatore del diavolo è un tratto assai diffuso: i migliori paralleli poetici in greco si trovano nel *S. Cipriano* di Eudocia, che costruisce tutto un sistema sull’ἀπάτη e sul δόλος dei demoni¹⁵⁸; anche Giovenco impiega spesso l’astratto e «unepisch» *fallacia*¹⁵⁹.

V. Il pubblico. Poetica cristiana e funzioni della poesia

È chiaro che la *Visione* è anche la storia di un’iniziazione poetica¹⁶⁰. Quest’aspetto, un po’ sottovalutato, è innegabile: nell’inno cletico a Cristo-Gabriele [1], una sorta di ‘proemio al mezzo’, Doroteo esprime la propria investitura poetica attraverso il modello esiodico, come del resto fanno altri poeti più o meno contemporanei (ad es. Quinto di Smirne,

¹⁵⁴ Vd. F. Stella, *Ristrutturazione topica ed estensione metaforica nella poesia latina cristiana. Da spunti draconziani*, «WSt» 102 (1989), 224-227 per la poesia biblica latina; G. Fichtner, *Christus als Artz*, «FMS» 16 (1982) 1-18, con ricchissima bibliografia.

¹⁵⁵ Vd. Livrea 1996.

¹⁵⁶ *J.* 13 θέλων νόον riprende un sintagma iliadico (*Il.* 12,55), impiegato anche da Nonno in *Dion.* 8,171 (Apate ad Era).

¹⁵⁷ Su cui Bowersock 1990, 83-84.

¹⁵⁸ Vd. *S. Cypr.* 1,151 (personificazione del Δόλος), 1,196 i demoni μέροπας τε βροτούς ἀπάτησι δίδόντες, etc.

¹⁵⁹ Vd. Fichtner 1994 [cit. a n. 21], 158-188, per una completa rassegna degli astratti in Giovenco.

¹⁶⁰ Per i problemi trattati in questa parte una discussione più estesa si trova in Agosti 2001.

l'etopea di *POxy.* 3537). Il tutto con un' *imagerie* che diverrà corrente nella poesia cristiana: Cristo che sostituisce le Muse, il porto della quiete, usato in contesto poetologico anche da Gregorio, *Carm.* 2,1,39,11¹⁶¹. Idee e immagini presenti anche nella coeva poesia pagana¹⁶².

Nella *Visione*, fra le prerogative che Doroteo lega alla propria funzione nel palazzo divino, sembra esserci quella della missione evangelizzatrice: egli chiede a Dio di essere inviato *ἄνδρας ἐπ' ἄλλοδαπούς* (*VD* 310), risemantizzando un'espressione omerica che anche nella *Parafrasi* di Nonno designa i Gentili¹⁶³, e chiude la *Visione* indicando il suo 'programma poetico': essere messaggero di quanto Dio gli ha mostrato, e cantare le opere dei giusti e di Cristo signore, compito sempre più dolce di anno in anno per un poeta (339-343)[2]. È forte la tentazione di inferire che il poeta attribuisse proprio al suo canto la funzione evangelizzatrice presso i pagani, e che il contenuto del *Codice Bodmer* ne rappresenti in qualche modo la 'realizzazione'. Certo gli altri poemi non sono (o non tutti almeno) opera di Doroteo: ma l'autore della *Visione* poteva comunque essere l'ideatore del progetto, poi continuato dagli altri membri della 'comunità'; a meno che non si voglia pensare che la *persona loquens* della *Visione* sia solo una convenzione letteraria, anch'essa opera di coloro che hanno esteso il resto del codice. Alla fine di *J.* Doroteo è rappresentato (vv. 154 sgg. [3]) accanto a Dio, fra i cori angelici, con evidenti riprese testuali dalla *Visione*. Credo che il quadro sia da intendere *anche* come allusione all'attività poetica del nostro, che riceve ispirazione direttamente da Dio, cantandone novello salmista le lodi: e mi conforta in questa lettura la vistosa ripresa di un sintagma esiodeo. In sostanza riterrei che l'autore di *J.* intendesse rafforzare l'idea del poeta

¹⁶¹ *PG* 37,1329 *Αὐτὸν ἔχεσθαι τῶν θεοπνεύστων μόνον, / Ὡς τοὺς ζάλην φεύγοντας ὄρμων εὐδίων.* Si tratta di immagine usitata nella poesia cristiana, cfr. *Sedul. Epist. Maced.* 1,5-2,4 e K. Thraede, «*JbAC*» 5 (1962) 130-133; L. Schlimme, s.v. *Hafet*, in *RAC* 13 (1986) 297-305. Il porto è anche immagine della chiesa e della vita ascetica (*Pall. HL* 54,4 la definisce τὸν σεμνὸν καὶ γαληνιῶντα λυμένα τοῦ βίου).

¹⁶² Anche nella già ricordata *Visio Maximi* il canto poetico è il fine della visione (σοφὸς τότ' ἐγὼ ποικίλον ἤρμοζον αὐοιδίην, / σεμνὸν ἀπὸ θεῶν κοτίλον ἐπιτυχῶν νόημα, e più avanti ἀρχὴ δέ μ' ἔκλιζεν τὸ σοφὸν πόημα λέξαι, 168,6-7 e 22 Bernard); nei *Lithica* orfici il poeta caratterizza la propria rivelazione come riservata a pochi *cognoscenti* (πινυτοί), che raggiungeranno la conoscenza teurgica guidati da Hermes, che dà anche l'ordine di cantare e diffondere la novella: μελιγλώσσοιο κελεύσας / φθόγγον ἀπὸ στήθεσφιν αὐοιδῆς γηρύσασθαι (59-60).

¹⁶³ *Il.* 24,382; *Od.* 14,231; 20,220; per ἡ ἄλλοδαπή = missione di Paolo vd. Lampe s.v.; in Nonn. *P.* 6,213 l'aggettivo designa coloro che abbandonano Cristo; analogo l'uso di ἀλλόφυλοι = pagani (vd. Lampe s.v. 2), ἀλλότριος = 'estraneo al cristiano, demoniaco', *alienigena* (vd. Blaise s.v. 2); ἄλλοι = pagani in *Met. Pss.* πρ. 32. Cfr. I. Opelt, «*VChr*» 19 (1965) 1-22.

cristiano che la ‘comunità’ perseguiva: il cantore ispirato da Dio con l’*ᾠοιδῆ* destinata a esaltare le lodi del Signore.

Se i carmi bodmeriani facevano parte di una biblioteca di una comunità, in cui forse viveva anche il loro autore, il pubblico immediato cui il poeta si rivolgeva era proprio quello dei *δίκαιοι*. Ma non è detto che la funzione evangelizzatrice, sopra accennata, sia solo un topos ideologico: l’Egitto del IV secolo era pieno di pagani colti, con cui dialogare tramite un *medium* sentito come patrimonio comune, cioè l’esametro e la lingua omerica. Mi sembra che si possano delineare per i poemetti Bodmer le stesse coordinate del *Carmen Paschale* di Sedulio, che presuppone in immediato il colto uditorio cristiano del circolo di Macedonio, contemplando però, in un più ampio orizzonte d’attesa, anche l’istanza evangelizzatrice presso i pagani, quale è testimoniata espressamente in Oriente pochi decenni più tardi nel carme a Nemesio di Gregorio di Nazianzo (2,2,3)¹⁶⁴.

Questa visione ‘evangelizzatrice’ della poesia, che previene i rischi di belletterismo esasperando la funzione didascalica, è la stessa che si ritrova nell’epos biblico del V secolo, le cui soluzioni estetiche vanno iscritte in un dibattito sulla liceità della poesia cristiana, che ha coinvolto soprattutto gli intellettuali del *milieu* costantinopolitano, Eudocia e il Metafraste salmico (autore di origine egiziana), ma su cui anche l’alessandrino Nonno non ha mancato di far pervenire il suo apporto. Era in discussione la possibilità di una poesia biblica in lingua greca, che unisse caratteristiche di liceità formale (vale a dire di stile elevato), di fruibilità presso l’*audience* devota, ma anche di incidenza presso le *élites* pagane colte che, a vario titolo e misura, erano presenti a Costantinopoli come ad Alessandria. Mentre la soluzione sperimentata a Costantinopoli si è orientata sull’assorbimento e la risemantizzazione della tradizione omerica, in Egitto soprattutto Nonno ha percorso una strada diversa tentando un programma ideologico e poetico di autonoma ricreazione stilistica del Vangelo giovanneo, centrato sulla valorizzazione di uno degli elementi base del linguaggio cristiano, la retorica del paradosso. Quel che qui importa sottolineare è che tutta la poesia biblica era rivolta ad un’*audience* che si riconosceva nei valori della *paideia* ellenica. Perciò l’opzione evangelizzatrice è sempre presentata come coesistente con quelle più propriamente stilistiche.

Dinanzi alle soluzioni stilistiche sperimentate dalla poesia biblica del V secolo (che rispecchiano una più generale tassonomia della poesia tar-

¹⁶⁴ Vd. K. Demoen, «JÖB» 47 (1997) 9-10 («Nemesius should be considered as an actual reader of this (...) pamphlet, but certainly not as the only one: the text was probably directed at a public of open-minded pagan intellectuals»). Per Sedulio vd. Springer 1989, Roberts 1985, 85.

doantica, divisibile fra ‘arcaizzanti’ e ‘moderni’¹⁶⁵) i poemetti del *Codice Bodmer* sono vicini a quella rappresentata dal Metafraste salmico, da Eudocia, dai *Centoni omerici*: essi sono lontani sia dalla ποικιλία tar-doellenistica di Gregorio di Nazianzo, sia soprattutto dal nuovo stile barocco di Nonno¹⁶⁶. La *Visione* e gli altri poemetti sono sostanzialmente basati sul riuso di Omero: tuttavia non si tratta solo di una operazione linguistica, una ‘traduzione’ nella lingua primigenia del canto o il tentativo di battere i pagani sul loro stesso terreno, come nel caso del Metafraste salmico. La scelta va inserita in quella tradizione di ‘spiritualizzazione’ del testo omerico, che nel III secolo comincia a delinearci compiutamente (si pensi all’ *Antro delle Ninfe* di Porfirio, o all’oracolo nella *Vita di Plotino* 22): essa fu il frutto di un lavoro d’esegesi sul ‘testo sacro’ parallelo all’impegno ermeneutico dei cristiani sulle Scritture, condotto con una sostanziale similarità di metodo, riassumibile nel principio ossimorico di una polisemia inesauribile ma al contempo accessibile a tutti i livelli e continuamente rinnovantesi. Un eloquente passo di Origene si esprime chiaramente sulla necessità di adottare lo stesso metodo di analisi per i due testi sacri, insistendo sulla εὐγνωμοσύνη, che comporta disponibilità a riconoscere i vari livelli del testo¹⁶⁷. Un momento esemplare dev’essere stato, per i poeti cristiani, la traduzione della IV ecloga fatta curare da Costantino nell’orazione *In sanctorum coetum* 19-21 (ca. 313), dove la cristianizzazione dei modelli epici è già operata a un livello profondo e con perizia dal traduttore. *Il testo omerico, se opportunamente letto, è capace di esprimere le verità cristiane*. È questo l’atteggiamento di fondo che sta dietro i poemetti del codice Bodmer. In tal senso la presenza delle parafrasi è importantissima, perché gli autori mostrano già di aver individuato il terreno su cui si giocherà la battaglia. Qui comincia la strada che porta alle parafrasi del V secolo e ai centoni omerici, opere che hanno tutte alla loro base un intento evangelizzatore verso i pagani rimasti, dialogando in una lingua a loro accettabile. Non è un caso infatti che il Metafraste salmico insista sul problema della lingua, compiendo una vera e propria operazione di recupero dell’ ἀρχαιότης, di restituzione dell’armonia metrica originaria ai Salmi: essi sono resi in lingua omerica dato che anch’essa è stata creata da Dio all’origine, ed è strumento del canto per eccellenza, comprensibile a tutti, quindi anche ai pagani che devono essere convertiti (*Met. Pss.* πρ. 30-34, in part. 32 ἵνα γνώωσι καὶ

¹⁶⁵ Vian 1986.

¹⁶⁶ Questo mostra, fra l’altro, che nella poesia egiziana coesistevano soluzioni stilistiche diverse, anche contrastanti: e non solo nella poesia cristiana ma anche in quella pagana, se dall’Egitto proviene ad es. un testo arcaizzante come le *Argonautiche orfiche*.

¹⁶⁷ Orig. *C. Cels.* 1,42.

ἄλλοι¹⁶⁸). Allo stesso modo Eudocia nella sua opera poetica ha cercato di fare mediazione fra cristianesimo e cultura greca¹⁶⁹, scrivendo soprattutto parafrasi: oltre a quelle (perdute) dell'Ottateuco e di Zaccaria e Daniele, intorno al 439 parafrasò una vita di S. Cipriano, scelta non casuale vista la forza evangelizzatrice che la vicenda del mago iniziato ai misteri pagani e poi convertito poteva avere (anche la scelta di edificare a Costantinopoli una chiesa a S. Polieucto va inquadrata in quest'ottica)¹⁷⁰. I *Centoni* sono un'opera di letteratura alta che si rivolge a un pubblico competente delle Scritture, ed anche esperto di Omero; ma essi sono inoltre, proprio per quest'ultima caratteristica, un'opera di evangelizzazione, in quanto disvelano le potenzialità del santo Omero. Anche la *Parafraasi* di Nonno, senz'altro il più innovativo poema cristiano greco, l'unico che possa accostarsi per originalità di concezione stilistica alla grande poesia latina contemporanea, è espressione di un elaborato progetto culturale, in cui trovavano posto sotto nuova forma sia la componente più specificamente classica che quella cristiana. La *Parafraasi* è rivolta certo a un uditorio cristiano, che avesse un livello d'istruzione tale da apprezzare lo straniamento stilistico provocato dal vangelo in versi nonniano¹⁷¹, ma ciò non esclude che fra il pubblico fossero presenti anche pagani di alta cultura: non si sottolineerà mai abbastanza che Nonno ha scelto proprio il quarto evangelo, il più 'greco', 'traducendolo' nella poesia esametrica capace di parlare ai pagani in un linguaggio comune. In sostanza l'*audience* interessata a un simile progetto era un pubblico composto di pagani colti e anche di cristiani, simile al pubblico misto cristiano (la maggioranza) e pagano che dobbiamo immaginare alle lezioni dei professori di filosofia di Alessandria¹⁷².

¹⁶⁸ Adattamento di Hom. *Il.* 1,302. Per ἄλλος = pagano vd. *supra* n. 163.

¹⁶⁹ M. Haffner, *Die Kaiserin Eudokia als Repräsentantin des Kulturchristentums*, «Gymnasium» 103 (1996) 216-228. La mediazione poteva avvenire perché il pubblico colto proveniva dalla medesima formazione e apprezzava lo stesso linguaggio: Brown 1992, 51-65.

¹⁷⁰ Vd. AP 1,10,1 e P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient* (Paris 1985) 408 con bibl.

¹⁷¹ Un pubblico simile ha ipotizzato Springer 1988, 29-32 per Sedulio. Si veda inoltre: Roberts 1985, 73 n. 47 (Giovenco); Evenepoel 1993, 48-51; Thraede 1962, Herzog 1975, XL-XLV e 179 sgg. Sulla limitazione quantitativa del concetto di ceto pagano colto vd. N. Wilson, *Tradizione classica e autori cristiani nel IV-V secolo*, «CCC» 6 (1985) 137-153, spec. 146-147.

¹⁷² Vd. G. Fowden, *The Egyptian Hermes* (Princeton 1993²) 177-195 e da ultimo Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity* (Baltimore and London 1997) 154-155, «Alexandrian lecture halls were scarcely segregated by religious persuasion». La recitazione del poema nonniano sarà avvenuta in uno degli *auditoria* simili a quello rivelato dagli scavi di Kom el-Dikka (E. Rodziewicz, *Late Roman Auditoria in*

Il quadro che si delinea per questi poemi credo che sia valido anche per il *Codice Bodmer*. Certo la fruizione immediata sarà avvenuta all'interno della 'comunità', come ben hanno mostrato gli editori. Ma se si pone mente alla situazione dell'Egitto nel IV secolo, non credo che si possa fare a meno di sottoscrivere l'ipotesi avanzata sopra, cioè che questa poesia era concepita anche per avvicinare un pubblico pagano. Se poi i poemetti vengono dal Panopolite (la patria di poeti quali Ptolemaio, Trifiodoro, Nonno, Ciro e Pamprepio), avremmo a disposizione un quadro storico-culturale in cui pagani e cristiani dialogavano sul terreno dell'alta cultura. La funzione estetico-ideologica dei poemetti del *Codice Bodmer* non appare dunque dissimile da quella espressa da Atanasio alla fine della *Vita di Antonio*, scritta per un gruppo di monaci occidentali, ma anche per tutti coloro che vogliono riconoscere le verità del cristianesimo, e soprattutto gli ἔθνικοί¹⁷³.

APPENDICE: TESTI DI RIFERIMENTO

[1] VD (PBOD 29) 168-177

- ἦλυθε δὲ Χρηστός φαεσίμβροτος ἐν δικαιοῖσι,
ἦλυθε δ' ἄγγελος ὠκύς, ὃς ἄφθιτος ἐπλετο πάντων.
170 Γαβριήλ, μάλα χαίρε, σὺ γὰρ πατήρ ἐπλεῖς αἰοιδῆς
οὔτι κατήφισας τὸν ἐμὸν νόον· ὡς ὅτε μή[τηρ
ἀμφιχυθεὶς φίλον υἷα κινύρεται, ὡς σὺ [παρέστης
δείξας σήματα πάντα, βαλὼν χαρίεσσαν ἀοιδίην]
ἐν στήθεσσι μοῖσιν, ὅπιν χεῖρας ἠεφ[...].
175 ἐν λιμέσιν μαλακοῖσιν ἐφεζόμενον λιταίνεῖν.
τοῖα δ' ἐνὶ στήθεσσι μοῖσι ποτικάμβαλες αὐδίην
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πῦρ ὅτ' ἔοντα.

Alexandria, «BSAA» 45 (1993) 269-279). Per l'occidente vd. J. Fontaine in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*. Entr. Hardt XXIII (Genève 1977) 31 (con l'efficace immagine di «un très vaste 'marais' de païens et de chrétiens tièdes»).

¹⁷³ VA 94,2 Bartelink ἐὰν δὲ χρεῖα γένηται, καὶ τοῖς ἐθνικοῖς ἀνάγνωτε, ἵνα κἂν οὕτως ἐπιγνώσιν, ὅτι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός οὐ μόνον ἐστὶ θεὸς καὶ τοῦ Θεοῦ Υἱός, ἀλλ' ὅτι καὶ οἱ τούτω γησίως λατρεύοντες καὶ πιστεύοντες εὐσεβῶς εἰς αὐτόν, τοὺς δαίμονας, οὓς αὐτοὶ οἱ Ἕλληνες νομίζουσιν εἶναι θεοὺς, τούτους οἱ Χριστιανοὶ ἐλέγχουσιν, οὐ μόνον μὴ εἶναι θεοὺς, ἀλλὰ καὶ πατοῦσι καὶ διώκουσιν, ὡς πλάνους καὶ φθορέας τῶν ἀνθρώπων τυγχάνοντα.

[168. φαεσίμβροτος ἐν δικαιοῖσι: cfr. Clem.Alex. *Protr.* 11,144,3 ὁ τὰ πάντα καθιπεύων δικαιοσύνης ἥλιος, *Or. Sib.* 6,28 ἡνίκα ἀστράψει τὸ σὸν, θεός, ἔμπυρον ὄμμα; Nonn. *P.* 1,11 οὐρανίαις σελάγριζε βολαῖς γαήχοχος αἴγλη, 1,124 οὗτος ἀφωτίστοισι φάος μερόπεσσι ὀπάσσει, 13,144 παμφαέος Χριστοῖο, 20,81 Χριστὸν ... στίλβοντα; *Jes.* (PBOD 32) 7 φαοσφόρος ἐν δικαιοῖσιν, 17 ῥίπη δ' ἐκ Χριστοῖο πέλεν φάος ἠελίοιο, 22 φήνατο δ' ἐν δικαίοις ἅγιον φάος ἰσόθελος φῶς. 169. ἤλυθε δ' ἄγγελος ὠκύς: vd. ad [4]. 170. ἔπλει ἰοιδῆς: scripsi (Claud. *Gig. gr.* 1,7 σὺ γὰρ θεός ἐπλει ἰοιδῆς); fort. ἔπλει' ἐμειο] (*Ap. Rh.* 4,743). 171. κατήφης: scripsi (Agosti 1996-97). 173-174. *HApoll.* 519 ἐν στήθεσιν ἔθηκε θεὰ μελίγηρυν ἰοιδῆν. Cfr. *Or. Sib.* 2,2-3 (θεός) μοι πάλιν ἐν στήθεσιν ἔθεντο θεσπεσίων ἐπέων πολυγηθέα φωνήν, *Greg. Naz. Carm.* 2,2,5,265 Χριστὸν ἔχεις ἐπέων ἡγήτορα, 1,1,34,23 χεῦ μένος καὶ θάρσος ἐνὶ στήθεσιν ἐμοῖσιν, *A.P.* 1,28,1-2 Χριστέ, θεοῦ σοφίη, ὅπασον χάριν εὐεπιάνων / καὶ λογικῆς σοφίης ἐμπέραμον τέλεσον, [*Apol.*] *Met.Ps.* πρ. 110 Χριστὸν ἀειζώνοντα λαχὼν ἐπαγωγὸν ἰοιδῆς. 175. *Od.* 11,19 ἐν λιμέσιν χαλεποῖσι, *HHom.* 19,9 ρείθροισιν ἐφεζόμενος μαλακοῖσι, Clem.Alex. *Protr.* 118,4 κυβερνήσει σε ὁ Λόγος ὁ τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς λιμέσι καθορμῖσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, *Greg. Naz. Carm.* 2,1,39,10-11. 173-176. ἰοιδῆν – αὐδῆν: *Or. Sib.* 11,322 s. ἀναξ, νῦν παῦσον ἐμὴν ... πολυήρατον αὐδῆν /.../ δὸς δ' ἡμερόεσσαν ἰοιδῆν, 12,295 σὺ γὰρ εἰς ἐμὸν ἦτορ ἔθηκας / αὐδῆν ἀμβροσίην / ... ἀμπαυσὸν με καὶ ἡμερόεσσαν ἰοιδῆν; [*Orph.*] *A.* 4-5 πέμπε ... αὐδῆν / ὄφρα ... ἰοιδῆν / ἠλύσω. 176-177. *Hes. Th.* 31-2; *Greg. Naz. Carm.* 1,1,4,70 s. πάντα θεῷ προπάρουθεν, ἅτ' ἔσεται, ὅσσ' ἐγένοντο, / ὅσσα τε νῦν παρέασιν, etc. αὐδῆν / θέσπιν: Nonn. *P.* 13,81 φορμίζουσα τόπερ φάτο θέσπις ἰοιδῆ]

[2] *VD* (PBOD 29) 339-343

εὐξάμην ὑψίστοιο θεοῦ ἕνεκ' ἄγγελος εἶναι
 340 πάντων ὧν μ' ἐφῆκε καὶ ἐν στήθεσιν ἰοιδῆν
 παντοίην ἐνήκε παρεστάμενάι καὶ ἀείδειν
 ἔργων δικαίων ἢ δ' αὖ Χριστοῖο ἀνακτος
 εἰς ἔτος ἐξ ἔτους γλυκερότερον αἰὲν ἰοιδῶ.

[343. *Ap. Rh.* 4,1744 ἰοιδῆ / εἰς ἔτος ἐξ ἔτους γλυκερότερα εἶεν ἀείδειν]

[3] *J.* (PBOD 31) 154-164

ἀγλαῖω δὲ θρόνοι ἰστήκει τηλεθῶν
 155 ὑμνίων πατέρα κλυτὸν λιγυρήν ἐπ' ἰοιδῆν,
 ἀγγέλοις ἐνστιχῶν ἡμερα μελλόμενος
 α.αί...οι ὑψιστος τὸν κάμμορον, ἐξαλείοιτο
 χεῖρας διαβόλου προφρονέως με λαβῶν,
 οὐρανῶ ἀγλα-ἀόντι κομισσάμενος παράδεισον
 160 Δαίροθρον Κύντου ναίεμεν ἐν δικαίοις.
 κί...ε θεὸς ῥ' ἐσάωσε καὶ ἄψ ὄρθωσε πεσόντα
 χεῖρσι διαβόλου καὶ ῥ' ἀπάτης κρυερῆς.
 τῷ κριάτος ἡδὲ βίη πέλεται σοφίη τε μάλιστα
]ατα ἀχράντιο. ἀμήν

[155. πατέρα κλυτόν: *Od.* 1,300; 3,198. 308; 6,36 πατέρα κλυτόν cfr. *VD* 91 πατέρα κλυτόν (Cristo: vd. Nonn. *P.* 12,15 ἀνθρώπου κλυτός υἱός ὕψουμένος εἶη), 217 πατέρα κλυτόν (Dio), 228 πατέρι κλυτῷ (Dio); [Orph.] *A.* 15 πατέρα κλυτόν / λιγυρήϊ ἐπ' αἰοιδῆι: *Hes. Op.* 583 λιγυρήν ... αἰοιδῆν, 658-59 τὸν μὲν ἐγὼ Μούσης Ἑλικωνιάδεσσ' ἀνέθηκα / ἔνθα με τὸ πρῶτον λιγυρῆς ἐπέβησαν αἰοιδῆς. Cfr. *Sedul. CP* 1,23-25 *Cur ego Davitidis adsuetus cantibus odas / cordarum resonare decem sanctoque verenter / stare choro et placidis caelestia psallere verbis, / clara salutiferi taceam miracula Christi?*; *Greg. Naz. Carm.* 2,2,1,30-33 Χριστοφόροισιν, ὅσοι χθονός εἰσιν ὑπερθεν / Ἀζυγέες, κόσμου βαιὸν ἐφαπτόμενοι, / Ὑμνοῖς παννυχίοισι καὶ ἡματίοισιν Ἀνακτα / Μέλποντες, χθαμαλῶν ἀλλότριαι κτεάνων. **160.** Cfr. *VD* 300. **162.** κῆαί θ' ἔ νεὶ κῆαί με. **163-164.** Cfr. *ex. gr. Eud. S. Cypr.* 1,131 αὐτοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ γέρας θ' ἅμα κῆαί με. ἀμῆν]

[4] *VD (PBOD 29) 159*

ἄσχειτον οὐκῆίτ' ἔπαυσεν ἐὸν μένος ἄγγελος ὠκύς

VD (PBOD 29) 169

ἦλυθε δ' ἄγγελος ὠκύς, ὃς ἄφθιτος ἔπλετο πάντων

Abr. (PBOD 30) 2

ἐκπροΐαλλε τῷ Ἀβραάμ ἄγγ[ελον] ὠκύν

J. (PBOD 31) 71

καὶ τίποτε δ' αὐτῷ προΐησι πατήρ θεὸς ἄγγελον ὠκύν

[*Il.* 2,786 Τρωσὶν δ' ἄγγελος ἦλθε ποδῆνεμος ὠκέα Ἴρις, *Od.* 16,468 ὠμήρησε δέ μοι παρ' ἐταίρων ἄγγελος ὠκύς, *HHCer.* 407 Ἐρμῆς ἦλθ' ἐριούνιος ἄγγελος ὠκύς; *Cosm. Strasb.* 9^o Gigli (= 24.9 Heitsch) πατρῷου καθαροῦ νοήματος ἄγγελος ὠκύς; vd. etiam Nonn. *Dion.* 3,374 ταχὺ ἄγγελον [Hermes], [Apol.] *MetPss.* 34,9 e 11 διάκτορος ὄξυς = ἄγγελος κυρίου *Ps.* 34,5-6)

Nonn. *P.* 5,80-83 (~ *Jo.* 5,21. ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ)

ὥσπερ γὰρ γενέτης νέκυας μετὰ πότμον ἐγείρει

80 ζωογῆσας παλίνορσον ἀκινήτων δέμας ἀνδρῶν,

οὕτως, οὓς ἐθέλει, καὶ ὁμοίος υἱὸς ἐγείρει

ζωογῆσας φθιμένων παλινάγρετα σώματα φωτῶν.

[*Il.* 24, 344 = 5, 348 = 24, 4 τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει / ἄν ἐθέλη, τοὺς δ' αὐτῆ καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει; *Hipp. Ref.* 5,7,32 sgg., 151 Marcovich θέλγει δ' ὄμματα τῶν νεκρῶν, ὡς φησι, τοὺς δ' αὐτῆ καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει, <τουτέστι> τοὺς ἐξυπνισμένους καὶ γεγονότας μνηστήρας· περὶ τούτων, φησὶν, ἡ γραφή λέγεται· «ἐγείρει, ὁ καθεύδων, καὶ ἐξεγέρθητι <ἐκ τῶν νεκρῶν > καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός». οὗτος <δέ> ἐστὶν ὁ Χριστός ὁ ἐν πάσι, φησί, τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου]

[5] J. (PBOD 31) 1-4

Ὄν φιλέλει θεὸς οἶον ἀφήρπασε καὶ ῥ' ἐκόμισσε
 νή[σον] ἐς ὠγυγίην εἵνεκα μαρτυρίας
 ἱερὸν ἐς] παρὰδεισον ἄγων Χρηστοῖο ἐφετμέων
 ὦν ἔινεικεν [θνη]σκεν πλήρης ἐν σοφίῃ.

[2. νή[σον] ἐς ὠγυγίην: *Od.* 1,85; 7,254; 12,448 | ὠγυγίην: Steph. Byz. p. 707, 18-19 Meineke Αἴγυπτος· ἀλλὰ καὶ Ὠγυγία ἐκαλεῖτο, Dion. Per. 269 Θήβην ὠγυγίην, *Cosm. Strasb.* 36^v Gigli Ὠγυγίη χθών, *POxy.* 1796 (= 60 Heitsch, vd. A. Zumbo, «AnPap» 4 (1992) 41-47) II 1 ὠγύγιος νόμος, Diosc. Aphrod. *Carm.* 34,6 Fournet ὠγυγίης γενεῆς. 3. ἱερὸν ἐς] παρὰδεισον = J. 67, cfr. *Or. Chald.* 107,10-11 Des Places εὐσεβίης ἱερὸν παράδεισον ... ἐνθ' ἀρετῇ σοφία τε καὶ εὐνομία συνάγονται / ἀφήρπασε: 2 *Cor.* 12,2 ἀνθρώπων ... ἀρπαγέντα, 4 ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον. 4. πλήρης ἐν σοφίῃ: Lc. 2,40 πληρούμενος σοφίᾳ]

J. (PBOD 31) 72-74

ὄφρα [φ]έρων ἀγάγη χῶρον ἔσω δικαίων
 ἀμβροτιον ὑψιπέτηλον ἀγάκλυτον εἰς παράδεισον·
 ἐνθα δὲ ναιετάων

[73. ὑψιπέτηλον ... παράδεισον: cfr. *Or. Sib.* 1,27 παραδείσου ἐριθηλεί κήποι; Greg. Naz. *Carm.* 1,2,10,469 παράδεισος εὐθαλής φυτοῖς et al., Nonn. *P.* 3,85-86 ζῶης οὐρανίης αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθη / ναίων ἄφθιτον οἶκον ἐν εὐδένδρῳ παραδείσῳ]

[6] *Visio Dorothei* (PBOD 29) 130-131; 143-152

130 Χρηστός προσέειπεν·
 «ὄστιάρι<ο>ν σίγνοισι βαλὼν πληγήσι δαμάσσω» [...] ἐλθόντων δ' ἄντροιο ἐπ' ἀμβροσίῳ κέλευσεν
 βαίν[ει]ν ἀμφ' ἐμὲ φώτας ἐπὶ στίχῳ δύο δύο
 145 μᾶσι[τι]ξαν δ' ἄρ' ἐκεῖνοι ἀρηρότες· ἐκ δέ μοι αἶμα
 βίλυσ' εἰς δῶμα πέδονδε καὶ ἐμπύμπλητο ἀταρπός
 |. |...ξ.| |.π' ἐξημοιβὸν ἀλειτάων
 ωνο| |ν ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω
 ἀλήσις δ' ὑπέμειναι τόδε πλέον ἐμμενὲς αἰεῖ.
 150 μᾶσι[τι]ξαν δ' ἐτέρωσε πέλεν δέ μοι αἱματόεις χρώς,
 σάρκεϊς δὲ φθινύεσκον ἐερμέναι, ὅστέα δ' οἶα
 φαίνοντο προπάρ]οιθε, λύθε δέ μοι ἀλέα πάντα.

[131. *Od.* 4,244 αὐτόν μιν πληγήσι ἀεικλήσι δαμάσσω; Greg. Naz. *Carm.* 2,2,3,19 δαμνάμενος πληγήσιν, ὃ δὴ φάτις, αὐτὸς ἐήσιν, *A.P.* 8,191,1 τέτρομαι πληγήσι ἀεικλήσι ὁ τύμβος; *Homeroc.* 46,30 Rey αὐτὸς μιν πληγήσι ἀεικλήσι δαμάσσω; Nonn. *P.* 18,111 εἰ δὲ καλῶς κατέλεξα, τί με πληγήσι δαμάζει; 148. ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω = *Il.* 20,198 ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω, Hes. *Op.* 218 παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω. 151-2 σάρκεϊς δὲ φθινύεσκον ἐερμέναι,

ὄστέα δ'οἶα / φαίνονται προπάροιθε: cfr. *Od.* 16,145 φθινύθει δ'ἀμφ'ὄστεόφι χρώς; 9,293; 11,219 σάρκας τε καὶ ὄστέα; *Il.* 11,733 προπάροιθε φάνη, Q.S. 3,723-4 ὄστέα δ'αὐτοῦ / φαίνετ'.

Martyrium Polycarpi 2,2 μᾶστιξιν καταξανθέντες, ὥστε μέχρι τῶν ἔσω φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν θεωρεῖσθαι, Eus. *HE* 8,6,2,1 γυμνὸς μετάρσιος ἀρθῆναι κελεύεται μᾶστιξιν τε τὸ πᾶν σῶμα καταξάινεσθαι ... ἤδη τῶν ὀστέων ὑποφαινομένων]

A. (PBOD 35) 13-16

τήκετο δὲ κραδίη κεκακωμέν[η] ἤυτε φιτρός,
σάρκες δὲ φθινύεσκον ἔερμέναι, ὄστέα δ' οἶα
φαίνοντο προπάροιθε, λύθε δὲ μοι ἄλεα πάντα
οἰμωγῇ ἐπ' ἐμείο κορύσσετο δειρομένιοι

[7] Abr. 1-2 (PBOD 30)

Ὅς κόσμον συνέξευξε καὶ οὐρανὸν [ἠδὲ θά]λασσαν
αἰθέρος

[*Acta Pionii* 8,3 Hilhorst τὸν θεὸν τὸν παντοκράτορα τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πάντας ἡμᾶς, *Acta Cypriani* 1,2 Bastiaensen *nullos alios deos novi, nisi unum et verum Deum, qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt*, *Acta Phileae Bo* 11,18-12,2 Kortekaas τὸν [θεὸν τὸν ποιήσαν]τα τὸν οὐρανὸν] καὶ τὴν γῆν | καὶ τὰ[ς θαλάττας]

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- Agosti 1988-89 = G. Agosti, *Ricerche sulla Visio Dorothei* (Tesi Univ. di Firenze)
- Agosti-Gonnelli 1995 = G. Agosti/F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci. I: Versificazioni 'imperfette' fra IV e V secolo (G.A.). II: Fra Omero e i moderni (F.G.)*, in: M. Fantuzzi/R. Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell'esametro greco* (Roma 1995) I 289-434
- Agosti 1995a = *Fattori anomali nella prosodia greca tardoantica*, in: F. Stella (ed.), *Il verso europeo. Atti del seminario di metrica comparata (4 maggio 1994)* (Firenze 1995) 117-127
- Agosti 1996-97 = *Contributi critico-testuali all'esegesi della Visio Dorothei*, «AnPap» 8-9 (1996-97) 47-60
- Agosti 2001 = G. Agosti, *L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo*, in: *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medioevale e umanistica. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 26-28 giugno 1997)*, Firenze, 2001, 67-104.

- Averincev 1988 = S. Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina* (Bologna 1988)
- Bagnall 1993 = R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton 1993)
- Blanchard 1991 = A. Blanchard, *Sur le milieu d'origine du papyrus Bodmer de Ménandre*, «CE» 66 (1991) 211-220
- Boeft-Hilhorst 1993 = J. den Boeft/A. Hilhorst (edd.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* (Leiden-New York-Köln 1993)
- Bowersock 1990 = G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor 1990)
- Bremmer 1988 = J. Bremmer, *An Imperial Palace Guard in Heaven: The Date of the Vision of Dorotheus*, «ZPE» 75 (1988) 82-88
- Bremmer 1993 = J. Bremmer, *The Vision of Dorotheus*, in Boeft-Hilhorst 1993, 253-261
- Brown 1992 = P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* (Madison Wisc. 1992)
- Cameron 1965 = A. Cameron, *Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt*, «Historia» 14 (1965) 470-509
- Cameron 1970 = A. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* (Oxford 1970)
- Cameron 1982 = A. Cameron, *The Empress and the Poet*, «YCS» (1982) 217-289
- Av. Cameron 1991 = Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley-Los Angeles-London 1991)
- Carlini-Bandini 1991 = A. Carlini-M. Bandini, *P. Bodmer XLVII: un acrostico alfabetico fra Susanna, Daniele e Tucidide*, «MH» 48 (1991) 158-171
- Demoen 1993 = K. Demoen, *The Attitude towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen*, in Boeft-Hilhorst 1993, 232-252
- Evenepoel 1993 = W. Evenepoel, *The Place of Poetry in Latin Christianity*, in Boeft-Hilhorst 1993, 35-60
- Fournet 1992 = J.L. Fournet, *Une éthopée de Caïn dans le Codex des Visions de la Fondation Bodmer*, «ZPE» 92 (1992) 253-266
- Fournet 1999 = J.-L. Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité* (Le Caire 1999)
- Herzog 1975 = R. Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike* (München 1975)
- Hurst 1997 = A. Hurst, *Hexamètres homériques du Codex des Visions de la Bibliotheca Bodmeriana*, in: F. Létoublon (ed.), *Hommage à Milman Parry* (Gieben 1997) 237-249
- Hurst-Reverdin-Rudhardt 1984 = A. Hurst/O. Reverdin/J. Rudhardt (edd.), *Papyrus Bodmer XXIX. Vision de Dorotheos* (Cologne-Genève 1984)
- Hurst-Rudhardt 1999 = A. Hurst/J. Rudhardt (edd.), *Papyri Bodmer XXX-XXXVII. «Codex des Visions» Poèmes divers* (München 1999)

- Kasser-Cavallo-Haelst 1991 = *Nouvelle description du Codex des Visions*, par R. Kasser, avec la collaboration de G. Cavallo et J. Van Haelst, in: A. Carlini (ed.), *Papyrus Bodmer XXXVIII. Erma. Il pastore (I-III visione)* (Cologny-Genève 1991) 103-27
- Livrea 1986 = E. Livrea, *Rec. a Hurst-Reverdin-Rudhardt 1984*, «Gnomon» 58 (1986) 687-711
- Livrea 1989 = E. Livrea (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII* (Napoli 1989)
- Livrea 1990 = E. Livrea, *Ancora sulla « Visione » di Doroteo*, «Eikasmós» 1 (1990) 183-90
- Livrea 1996 = E. Livrea, *La Visione di Dorotheos come prodotto di consumo*, in: Pecere-Stramaglia 1996, 71-95
- Martin 1996 = A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IV^e siècle (328-373)* (Roma 1996)
- Palla 1989 = R. Palla, *Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio di Nazianzo*, «WS» 102 (1989) 169-185
- Pecere-Stramaglia 1996 = O. Pecere/A. Stramaglia (edd.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino* (Cassino 1996)
- Rey 1998 = A.-L. Rey (ed.), Patricius, Eudocie, Côme de Jérusalem, *Centons Homériques (Homerocentra)* (Paris 1998)
- Roberts 1985 = M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* (Liverpool 1985)
- Roberts 1989 = M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity* (Ithaca and London 1989)
- Ševčenko 1980 = I. Ševčenko, *A Shadow Outline of Virtue: the Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)*, in: K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: a Symposium* (New York 1980) 53-73
- Sheridan 1997 = M. Sheridan, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, in: A. Camplani (ed.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica* (Roma 1997) 177-216
- Speck 1997 = P. Speck, *Sokrates Scholastikos über die beiden Apollinarios*, «Philologus» 141 (1997) 362-369
- Springer 1988 = C. P. E. Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius* (Leiden-New York-København-Köln 1988)
- Starowieyski 1990 = M. Starowieyski, *Le origini della poesia cristiana*, in: *Lirica greca e latina* (Roma 1992) 239-255
- Thraede 1962 = K. Thraede, s.v. *Epos*, RAC 5 (1962) coll. 983-1042
- Vian 1986 = F. Vian, *L'epopée grecque de Quintus de Smyrne à Nonnos de Panopolis*, «BAGB» (1986) 333-343